

DEL PAISAJE AL CUERPO

una crítica feminista
de la patrimonialización
del encaje en la
Costa da Morte

Guadalupe Jiménez-Esquinas



Codirectoras
Cristina Sánchez-Carretero
Victoria Quintero Morón

2017


Universidad
del País Vasco


Euskal Herriko
Unibertsitatea

MDe

Master eta Doktorego Eskola
Escuela de Master y Doctorado
Master and Doctoral School





Al compañero de mi vida Juan Pablo y a nuestro amor, Luca.





Agradecimientos

Hace siete años desde que comencé esta tesis, siete años desde que llegué a Galicia, siete años de peripecias. Son muchas las personas a las que tengo que agradecer el haber podido llegar hasta aquí y tener la posibilidad de escribir estas páginas, el haberme acompañado en este camino que, por momentos, parecía ser infinito. Tengo acumulada mucha gratitud.

Las primeras personas en esta lista de agradecimientos tienen que ser Juan y Luca, porque el mérito que pueda tener esta tesis es tan suyo como mío. Gracias por acompañarme en este camino, gracias por confiar en mí, gracias por posponer vuestras necesidades en favor de las mías, gracias por dejarlo todo para seguirme, gracias por estar a mi lado en todos los momentos, gracias por sostenerme, gracias por todo lo que me habéis enseñado, gracias por hacerme mejor persona. No ha sido fácil, he puesto a prueba vuestra resistencia, habéis hecho un grandísimo esfuerzo y me habéis dado todo sin pedir nada a cambio. Estar trabajando siete años en un proyecto que requiere tanta dedicación sólo es posible si alguien se encarga de cuidar todo lo demás. Esta tesis sólo es posible gracias a vuestra generosidad.

En segundo lugar tengo que agradecerle a Cristina Sánchez-Carretero haber depositado su confianza en mí. Gracias por haber sacado lo mejor de mí, por permitirme elegir un tema que me apasionaba, por tu acompañamiento incansable en toda esta trayectoria, por tu respaldo en todas las decisiones que he ido tomando en este camino. Tengo mucho que agradecerte tanto en lo profesional como en lo personal. Gracias por tu cariño, por tu amistad, por tu comprensión y tu paciencia, por tu dedicación, por tu implicación, gracias por la libertad. He tenido una gran suerte teniéndote como directora. También a Victoria Quintero Morón, por haber aceptado el reto, por sumarse a la triangulación, por la fe en mí, por su talante, por la frescura, por enriquecerme, por acompañarme hasta la meta, por convertirse en directora y amiga. Sin duda, he sido una privilegiada teniéndooos como directoras, porque he jugado con el mejor equipo.

A mi familia que, aunque a veces no entendieran bien de qué iba todo este lío, me comprendieron, me animaron a seguir adelante, creyeron en mí incondicionalmente y desde el principio estaban seguros de que si yo me lo proponía al final lo conseguiría. Gracias a mis padres, Rafael y Guadalupe, porque desde pequeña fueron un ejemplo de trabajo, esfuerzo, constancia, de alegría y de bondad. Gracias a mi hermano Rafa y a mi hermana Gema, a mis cuñados, a mis sobrinos. Los quiero tanto en la distancia, los he echado tanto de menos. Pero han estado siempre ahí, he notado sus ilusiones puestas en mí, no han dudado en recorrer kilómetros para echar una mano, porque saben que los necesito. Gracias a la familia extensa, también a la del otro lado del océano, gracias por el apoyo y por el aguante. Un recuerdo especial para mi abuela, porque le hubiera hecho tanta ilusión verme...

A las compañeras y compañeros del Incipit, gracias, porque desde que llegué en 2010 me han hecho sentir como en casa. En el Incipit he podido crecer como investigadora en un entorno enriquecedor, con libertad de pensamiento y expresión, con apertura a lo novedoso, con sentido crítico, con ganas de hacer cosas desde el compromiso, con deseos de cambiar el mundo y siempre desde el trabajo bien hecho, el respeto y la humanidad más descarnada. Y esto es muy difícil de encontrar, el Incipit es un verdadero tesoro dentro del ámbito de la investigación gracias a la calidad de las personas que lo han hecho posible. En el Incipit me he hecho grande y me cuesta mucho despedirme de la que considero mi familia en la diáspora. Por eso, y por mucho más, gracias a las que se fueron, a las que llegaron y a las que quedaron. Un bico especial ás garotas galegas, grandes mulleres que deixan pegada onde van e constrúen feminismo. Gracias a Felipe, Cristina (x3), David, César (x3), Pastor, Alfredo, Eva (x2), Camila, Tincho, Gonzalo, Cecilia, Martina, Sonia, Patricia (x2), Rebeca, Rocío, Sofía, Vicky, Yolanda (x2), Elena (x2), Tere, Estíbaliz, Jose, Lucía, Joao, Lois, Elías, Xurxo, Pablo, Anxo. De la nueva oleada un abrazo a Ana, Joan, Pepe, Rubén, Elena, Raquel, Iñaki, Jorge, Ruy, Andrea, Jaime, Rafa, Marcia, Nevena, Anne... Si me olvido de alguien, por favor, daos por agradecidas.

En mi nuevo lugar de trabajo, la Universidade de Santiago de Compostela, gracias a las compañeras que me han acogido con cariño y me han facilitado esta transición, que no ha sido nada fácil. Gracias a las personas que me hicieron un hueco allá donde he ido a hacer una estancia, porque siempre me he sentido muy bien recibida: la NYU, la UBA y el IAPH.

También gracias a todas las amigas y los amigos de fuera de este ámbito de la academia por el apoyo, por echar una mano cuando hacía falta, por la comprensión, por ser parte de mis sueños, por compartir inquietudes, por las complicidades, gracias por anclarme a la realidad y, por supuesto, gracias por las risas porque, al fin y al cabo, es lo que hace que todo esto tenga sentido.

Y, finalmente, gracias a todas las personas que me han permitido hacer este trabajo. Gracias a las mujeres de la Costa da Morte que me han brindado su tiempo, su esfuerzo, su cariño y su confianza, que me han abierto sus puertas. Gracias también a quienes las cerraban, porque también esta parte fue necesaria. Gracias a todas las protagonistas de esta tesis: palilleiras, técnicas, políticas, comerciantes, camareras, profesoras... Grazas ás mulleres galegas, brillantes activistas da vida cotiá!



Resumen

Esta tesis doctoral se centra en el análisis desde la crítica feminista de las estrategias neoliberales y patriarcales de gobernanza sobre el paisaje, la población y las economías de la Costa da Morte para poder dar cuenta de un proceso de patrimonialización concreto, que viene a ser un eslabón más en las formas de producción y regularización desde los biopoderes: el proceso de patrimonialización de la artesanía textil del encaje de Camariñas. Basándome en un trabajo de campo prolongado, con la etnografía como método de investigación propio de la antropología, en los distintos capítulos realizo un análisis de cómo está operando la biopolítica en la transformación, el control y la normalización del territorio y del paisaje la Costa da Morte, de las poblaciones y las personas que habitan allí, de las economías cotidianas y, por último, doy cuenta de cómo los procesos de patrimonialización operan como dispositivos de gobernanza para producir y regular costumbres, hábitos, prácticas productivas así como para gestionar afectos y valores para garantizar su mantenimiento en el tiempo.

Palabras clave

Patrimonio, paisaje, feminismo, biopolítica, economía, artesanía, Costa da Morte (Galicia)

Índice

| | |
|--|--------------------------------|
| 1. Introducción | pág 15 |
| 1.1. Objeto de estudio | pág 15 - 23 |
| 1.2. Ideas previas | pág 24 - 28 |
| 1.3. Una epistemología feminista | pág 29 - 33 |
| 1.4. Buscando un modelo de trabajo | pág 34 - 38 |
| 1.5. Cómo desarrollé esta etnografía. Metodología | pág 39 - 52 |
| | |
| 2. Marco teórico. Propuesta para una crítica patrimonial feminista | pág 53 |
| 2.1. Introducción | pág 53 - 54 |
| 2.2. Cuestionando el patrimonio | pág 55 - 58 |
| 2.3. Cómo nos representan | pág 59 - 63 |
| 2.4. Quién y cómo gestionan el patrimonio | pág 64 - 68 |
| 2.5. Cómo nos hace el patrimonio, cómo nos conforma como sujetos | pág 69 - 73 |
| 2.6. Cómo se distribuyen las obligaciones y los beneficios en el ámbito del patrimonio | pág 74 - 76 |
| 2.7. Hacia la despatriarcalización del patrimonio | pág 77 - 78 |
| 2.8. Una propuesta de análisis de los procesos de patrimonialización desde las economías feministas: por una nueva centralidad de los cuidados | pág 79 |
| 2.8.1. Trabajos de cuidado y sostenimiento: una revisión desde las teorías feministas | pág 80 - 93 |
| 2.8.2. El trabajo de cuidados y sostenimiento en el ámbito del patrimonio | pág 94 - 108 |
| | |
| 3. Biopolítica de un paisaje: la Costa da Morte | pág 109 |
| 3.1. La gestación de la Costa da Morte: representaciones histórico-políticas y artísticas | pág 111 |
| 3.1.1. La leyenda negra de la Costa da Morte y el malditismo encarnado | pág 112 - 125 |
| 3.1.2. Folclore y discursos identitarios del S. XX | pág 126 - 129 |
| 3.1.3. Nacionalismo político y políticas de sentimentalización | pág 130 - 133 |
| 3.1.4. El cuerpo femenino de la nación gallega | pág 134 - 141 |
| 3.2. Gestión territorial y paisajística de la Costa da Morte | pág 142 - 149 |
| 3.3. Regularización de las poblaciones: un análisis feminista de los datos poblacionales de la Costa da Morte | pág 150 |
| 3.3.1. Análisis crítico de la despoblación | pág 151 - 169 |
| 3.3.2. Análisis crítico de la emigración | pág 170 - 186 |
| 3.4. La gestión de la imagen de la Costa da Morte desde los fondos europeos y el marketing de territorios y personas. | pág 187 - 197 |
| 3.5. "Outro Más": el papel del desastre del Prestige en la gestación de la Costa da Morte | pág 198 - 217 |
| | |
| 4. La economía política en la Costa da Morte | pág 218 |
| 4.1. Gestión de los capitales y los trabajos desde la economía formal | pág 220 - 224 |
| 4.1.1. Estrategias de feminización, flexibilización y patrimonialización de la economía formal | pág 225 - 236 |
| 4.1.2. El desmantelamiento del sector agrario y conversión de la Costa da Morte en un destino turístico | pág 237 - 244 |
| 4.2. Estrategias económicas alternativas: economías cotidianas, economías ordinarias | pág 245 - 246 |
| 4.2.1. Usos alternativos de la economía mixta y las prestaciones sociales | pág 247 - 252 |
| 4.2.2. Las estrategias económicas de las "casas" gallegas: algunos apuntes desde la crítica feminista | pág 253 - 259 |
| 4.2.3. La informalización de los trabajos de las mujeres como estrategia de gobernanza - Qué nos hacen las etiquetas: la equiparación de la economía informal con la economía "criminal" como estrategia biopolítica de gobernanza | pág 260 - 265 pág 266 - 274 |

| | |
|---|---------------|
| 5. El uso de las artesanías como dispositivos biopolíticos: la gran transformación de las encajeras durante el franquismo y el fraguismo | pág 275 |
| 5.1. La conformación de la industria encajera desde el S. XVIII al XX | pág 276 - 277 |
| 5.2. Artesanías textiles y biopolítica franquista: un proceso de "housewifisation" | pág 278 |
| 5.2.1. La producción de un tipo de subjetividad femenina durante el franquismo: abnegación y silencio | pág 279 - 283 |
| 5.2.2. Políticas artesanales y franquismo | pág 284 - 287 |
| 5.2.3. Legislación y organización de las artesanías bajo el régimen franquista | pág 288 - 292 |
| 5.2.4. El uso del encaje de Camariñas como herramienta disciplinaria y dispositivo biopolítico durante el franquismo | pág 293 - 306 |
| 5.3. Morriña y noopolítica fraguista | pág 307 - 311 |
| 6. Procesos de patrimonialización del encaje de Camariñas | pág 312 |
| 6.1. El redescubrimiento de una práctica ordinaria | pág 313 - 318 |
| 6.2. El encaje como objeto de estudio | pág 319 - 321 |
| 6.2.1. La publicación de la tradición en acceso abierto y su percepción como una forma de desposesión | pág 322 - 333 |
| 6.2.2. El encaje como forma de ocio: un análisis desde la crítica feminista | pág 334 - 345 |
| 6.3. Declaración oficial e invasión de las lógicas patrimonializadoras | pág 346 - 364 |
| 7. Regularizaciones, transformaciones y microrresistencias en el proceso de patrimonialización del encaje de Camariñas | pág 365 |
| 7.1. Plan de Dinamización do encaixe de Camariñas | pág 366 - 372 |
| 7.2. Regularización de la formación | pág 373 |
| 7.2.1. Formación profesional-laboral | pág 374 - 379 |
| 7.2.2. Formación de las niñas: socialización, transmisión a generaciones futuras y trabajo afectivo | pág 380 |
| - Aprendizaje situado, "robar con los ojos" y performances de secretismo | pág 380 - 385 |
| - Escuelas infantiles municipales de encaje y socialización de las niñas | pág 386 - 394 |
| - Transmisión a generaciones futuras y trabajo afectivo en los procesos de patrimonialización | pág 394 - 400 |
| 7.3. Regularización de los trabajos | pág 401 |
| 7.3.1. Cooperativismo en los años noventa | pág 402 - 410 |
| 7.3.2. Asociaciones de palilleiras | pág 411 - 429 |
| 7.3.3. Cooperativismo, nuevos intentos en los años 2000 | pág 430 - 436 |
| 7.4. Regularización de las celebraciones y las performances | pág 437 |
| 7.4.1. Mostra do Encaixe de Camariñas | pág 439 - 455 |
| 7.4.2. Museo do Encaixe de Camariñas | pág 456 - 462 |
| 7.5. Regularización del acceso a través de una marca registrada | pág 463 - 469 |
| 7.6. La influencia del turismo en la regularización de la vida cotidiana | pág 470 |
| 7.6.1. Introduction | pág 471 - 473 |
| 7.6.2. Tourism, gender, crafts | pág 474 - 475 |
| 7.6.3. Different affects that shape a context: craftswomen producing bobbin lace in the Coast of Death, Galicia | pág 476 - 478 |
| 7.6.4. Narrating my experience (mixed with some irony) | pág 479 - 481 |
| 7.6.5. Tourists and craftswomen encounters | pág 482 - 486 |
| 8. Conclusiones | pág 487 - 490 |

Anexo. Aproximaciones al objeto de estudio: características e historia del encaje de Camariñas

| | |
|--|---------------|
| 1. Qué es | pág 491 |
| 2. Materiales | pág 492 - 494 |
| 3. Diseños característicos | pág 495 - 498 |
| 4. Cadena productiva del encaje | pág 499 - 500 |
| 5. Algunos datos actuales | pág 501 - 503 |
| 6. Trazados históricos del encaje de Camariñas | pág 504 - 513 |
| 6.1. En busca de los orígenes | pág 514 |
| 6.2. Disputas sobre el lugar de origen del encaje europeo en el S. XV | pág 515 - 524 |
| 6.3. Popularización del encaje en el S. XVI y primeras regularizaciones | pág 525 - 526 |
| 6.4. Una aproximación histórica a las encajeras y a la regularización de la producción | pág 527 - 528 |
| 6.5. Regulación de los espacios de producción y socialización de las trabajadoras del encaje | pág 529 - 535 |
| 6.6. Industrialización, exportación e intentos de formalización del encaje a principios del S.XX | pág 536 - 542 |
| 6.7. La presencia del discurso obrerista y feminista en el encaje de principios del S. XX | pág 543 - 556 |
| 6.8. La mirada de las viajeras inglesas sobre el encaje | pág 557 - 565 |

Bibliografía

pág 566 - 568











1. INTRODUCCIÓN

En esta tesis doctoral realizo un análisis desde la crítica feminista de las estrategias neoliberales y patriarcales de gobernanza sobre el paisaje, la población y las economías de la Costa da Morte para poder dar cuenta de un proceso de patrimonialización concreto, que viene a ser un eslabón más en las formas de producción y regularización desde los biopoderes: el proceso de patrimonialización de la artesanía textil del encaje de Camariñas. Basándome un trabajo de campo prolongado, con la etnografía como método de investigación propio de la antropología, en los distintos capítulos realizo un análisis de cómo está operando la biopolítica¹ en la transformación, el control y la normalización del territorio y del paisaje la Costa da Morte, de las poblaciones y las personas que habitan allí, de las economías cotidianas y, por último, doy cuenta de cómo los procesos de patrimonialización operan como dispositivos de gobernanza para producir y regular costumbres, hábitos, prácticas productivas así como para gestionar afectos y valores para garantizar su mantenimiento en el tiempo.

«Del paisaje al cuerpo», título principal de esta tesis, hace referencia tanto al marco analítico que empleo como a la propia estructura interna del texto. En cuanto al marco analítico este título hace referencia a cómo funciona la biopolítica y las estrategias de gobernanza que afectan a paisajes y personas, a poblaciones y economías, a las formas de distribuir los cuidados y a lo que se considera o no valioso. A través de las distintas formas de ordenamiento del territorio y el paisaje, los cálculos poblacionales, las políticas económicas y los procesos de patrimonialización se regulan sujetos y se conducen subjetividades de tal forma que los poderes penetran en los cuerpos mismos, en los afectos, las formas de pensar, en las costumbres, las oportunidades, expectativas de futuro, esperanzas, deseos e intereses. Así el título hace referencia al movimiento de incorporación de los biopoderes, a cómo las estructuras y estrategias de gobernanza y las relaciones de poder tienen al cuerpo como lugar de inscripción y regulación. Pero, en cuanto al contenido analítico que contiene el título cabría incluir también el movimiento contrario, algo así como «y del cuerpo al paisaje», ya que estos poderes y estas regulaciones ejercidas por los Estados y otras instancias de poder encuentran contestaciones, resistencias, antidisciplinas y distintos tipos de agencia que también tienen la capacidad de afectar, de regular y gestionar el ejercicio de los biopoderes.


¹ El término biopolítica fue empleado por el analista de la modernidad Michel Foucault y hace referencia a la entrada de la vida humana como concepto político. Las vidas, la conducción de las conductas y la producción de sujetos y subjetividades se convierten en un cálculo de los gobiernos. El poder es de este modo definido como la capacidad de estructurar el campo de acción del otro, de intervenir en el dominio de sus acciones posibles, incluyendo la capacidad para afectar y para ser afectado. Por lo tanto el biopoder se puede entender como el conjunto de aquellas tecnologías de gobierno que hace uso tanto de las «disciplinas» que actúan sobre el cuerpo individual como de la «biopolítica» que actúa sobre la población. El autor Achille Mbembe define sencillamente que el biopoder es «ese dominio de la vida sobre el que el poder ha establecido su control» (Mbembe, 2011: 20). En este mismo sentido, y tal y como lo entiendo en esta tesis, hablo sobre biopolítica para referirme a las formas de gobierno de las poblaciones, al gobierno de las vidas como cálculos económicos, de los cuerpos y los territorios, a las regulaciones de las formas de pensar, las expectativas, las prácticas posibles, los deseos, los intereses, las oportunidades y las esperanzas (Foucault, 2006, Foucault, 2007). Podría decirse que es una forma de gobierno también sobre los futuros posibles, en palabras de un reciente libro publicado por Paula Godinho (Godinho, 2017b).

Este análisis de la regularización de los paisajes, las vidas y los cuerpos por los distintos poderes quedaría incompleto si no se realizara desde una perspectiva interseccional, si no tuviera en cuenta que no hablamos de cuerpos abstractos sino ubicados en unas geometrías de poder concretas en función de la clase social, etnia, procedencia, ciudadanía, edad, sexualidad, género, etc. que van a determinar la incidencia de estos biopoderes. En este análisis, que podría enmarcarse dentro de los «estudios críticos del patrimonio», parto del reconocimiento de que las estrategias de gobernanza de las poblaciones, las formas de gestionar las economías, la cultura, la sociabilidad, la producción de sujetos y subjetividades ha obedecido a una estrategia de corte patriarcal y neoliberal. En el caso concreto del patrimonio considero que no puede considerarse un elemento neutral sino que, como fiel reflejo de la sociedad en la que se inserta, constituye una herramienta al servicio del patriarcado y del neoliberalismo. Así, desde los estudios críticos del patrimonio, considero que la forma en la que se ha venido construyendo refleja un tipo de politicidad masculino, unos modos de gestionar, hacer, pensar y sentir que actúan a través de la «acumulación por desposesión» (Harvey, 2007: 165-167), la agresión y la captura de lo femenino, del trabajo de cuidado, de lo popular y lo comunitario, del valor que lo que producimos (Segato, 2014). En este sentido destaco el sesgo androcéntrico que se ha venido produciendo dentro de los propios estudios críticos del patrimonio que, a pesar de que se han analizado los sesgos occidental, elitista, colonial y capitalista que han imperado en el ámbito del patrimonio, se han olvidado de señalar las desigualdades en las relaciones de poder que ejerce el patriarcado y que se basa en la desposesión y en la apropiación de valor, de la misma forma que opera en las otras formas de violencia. Dentro de los estudios críticos del patrimonio ha habido una minorización de lo que se considera que es «nuestro» problema, pero que resulta generalizado. Parto entonces de una mirada políticamente posicionada en el feminismo para el análisis de las relaciones de poder y las estrategias de gobernanza.

Por otra parte el título también hace referencia a la propia estructura interna de la tesis, a la organización de este texto y a la estrategia narrativa que sigo, en la que trato de provocar un efecto zoom. El argumento gira en torno a una serie de transformaciones y regularizaciones partiendo de aquellas que ocurren a nivel macroscópico y que tienen que ver con la configuración del territorio y el paisaje hasta las que afectan a un nivel corporal, microscópico y molecular tan concretas como las estrategias de resistencia que se despliegan hacia el proceso de patrimonialización del encaje de Camariñas.

Antes de comenzar a leer he de advertir que cada capítulo ha sido concebido como una genealogía y contiene su propio aparato teórico y el material etnográfico que he recogido en distintas fases de trabajo de campo empleando los procesos y las técnicas del método etnográfico: observación participante y diarios de campo, entrevistas semidirectivas, grupos de discusión semiestructurados, experiencias de investigación-acción-participativa, así como también he recurrido a registros audiovisuales como las fotografías y las filmaciones en vídeo.

El término genealogía lo empleo en el sentido que propone Michel Foucault, que a su vez lo retoma de Nietzsche, rechazando una idea de historia y análisis



social como una acumulación de sucesos en búsqueda de los orígenes para la legitimación del presente. La genealogía tiene en cuenta los sucesos en un teatro más amplio de los procedimientos, las tácticas y las estrategias de poder y cómo estas se inscriben en los cuerpos concretos. Foucault habla de genealogía para referirse al «acoplamiento de los conocimientos eruditos y de las memorias locales que permite la constitución de un saber histórico de la lucha y la utilización de ese saber en las tácticas actuales» (Foucault, 1992: 130). De esta forma reivindica que la realización de una genealogía no es un intento de retorno a las ciencias positivas sino que son, precisamente, formas anti-científicas de proceder donde entran en juego los saberes locales, los discontinuos, los no legitimados, los que han sido filtrados y jerarquizados en nombre del conocimiento considerado como «verdadero». Como este mismo autor indica, la instauración del poder se ejerce sobre el cuerpo mismo, en las genealogías serán los cuerpos los lugares de inscripción de los sucesos, tácticas y las estrategias de poder y, por tanto, ocupan un lugar central en mi análisis:

«sobre el cuerpo, se encuentra el estigma de los sucesos pasados, de él nacen los deseos, los desfallecimientos y los errores; en él se entrelazan y de pronto se expresan, pero también en él se desatan, entran en lucha, se borran unos a otros y continúan su inagotable conflicto [...] La genealogía, como el análisis de la procedencia, se encuentra por tanto en la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar al cuerpo impregnado de historia, y a la historia como destructor del cuerpo» (Foucault, 1992: 7)


Cada una de estas genealogías contiene un análisis minucioso que hace referencia a una gran cantidad de material etnográfico que he ido recopilando a lo largo de los años así como también hago un uso abundante de otros tipos de registro para triangular la información recogida durante el trabajo de campo. Como en una serie televisiva contemporánea, cada capítulo e incluso algunos de los subapartados, fueron concebidos para que pudieran funcionar de forma autónoma y ser autoconclusivos, si bien la lectura de todo el conjunto aporta un panorama más completo, se vislumbra un teatro amplio, completo y complejo de acontecimientos que no se agota con cada una de las partes.

Algunas de las preguntas de investigación más relevantes que planteo en esta tesis doctoral tienen que ver con la introducción de la crítica feminista en los estudios sobre los procesos de patrimonialización: cómo nos representan, quiénes y cómo gestionan el patrimonio, cómo nos hace el patrimonio o cómo nos conforma como sujetos y cómo se distribuyen las obligaciones y los beneficios en el ámbito del patrimonio. A través de las distintas genealogías, en esta tesis me pregunto por las transformaciones que operan sobre los paisajes, las poblaciones las economías y los patrimonios pero, en concreto, me pregunto por aquellas transformaciones que se han producido para que un elemento, un paisaje o una práctica sigan manteniéndose en el tiempo a pesar de que, en algunas ocasiones, haya perdido su principal función. En este mismo sentido también me pregunto quién se está encargando de que algo se conserve, por qué merece la pena destinar recursos, trabajos o cariños en el patrimonio. En esta ecuación la principal propuesta teórico-epistemológica de esta tesis se centra en la explicitación sobre qué distribuciones, qué obligaciones, qué apor-

tes y retornos se producen en el ámbito del patrimonio desde la perspectiva de la economía feminista.

En cuanto a la estructura, a la que también hace referencia el título, en el primer capítulo realizo un recorrido por el proceso de investigación etnográfica que ha dado lugar a esta tesis doctoral. En primer lugar introduzco cuál es el objeto de estudio de esta tesis y de qué posicionamientos previos parto para enfrentarme las preguntas de investigación que me planteo. A continuación aclaro qué enfoque epistemológico estoy adoptando como punto de partida, cómo he ido transformando y adecuando mis estrategias de investigación en función de las distintas circunstancias con las que me he ido encontrando y, por último, doy cuenta de cómo he realizado el trabajo de campo y las distintas metodologías que he empleado.

En el capítulo 2, dedicado al marco teórico, hago una propuesta analítica centrándome en las preguntas de investigación que desde la crítica feminista podemos «hacerle» al patrimonio. En relación a estas preguntas, propongo entonces un giro epistémico para otorgarle la centralidad analítica a los cuidados, el sostenimiento y el mantenimiento del patrimonio y la cultura, que por extensión también sería aplicable al análisis de la sociedad, la política, la economía, la historia. Los elementos y prácticas que hemos recibido como legado del pasado ni son todas las que existían, ni se han preservado solas. Sin embargo, en los procesos de patrimonialización los trabajos de cuidado, mantenimiento y sostenimiento no se explicitan, quedando ubicados en el terreno de la «donación» voluntaria, del deseo y el «amor» hacia una práctica cultural y en el marco de las obligaciones, el deber ser y los roles de género. Si se explicitaran las distribuciones de trabajos, donaciones y recursos destinados al patrimonio podríamos ver que existen algunos patrimonios (personas, instituciones, etc.) que generan una «huella de cuidados». Basándome en algunas autoras ecofeministas (Bosch et al., 2005, Pérez Orozco, 2014) en esta tesis propongo este concepto, de forma simbólicamente análoga al concepto de «huella ecológica», para referirme al consumo de recursos como el tiempo, afectos y energías que las personas necesitan para atender sus necesidades relacionándolos con los recursos que somos capaces de aportar para garantizar la continuidad de la especie humana, la sociedad y la cultura, y añado el patrimonio, de una forma sostenible. La sostenibilidad de una comunidad, de la sociedad, la economía, la cultura y el patrimonio vendría dada por «flujos equivalentes de afecto y de cuidado que serían diferentes en los distintos momentos del ciclo de la vida» (Bosch et al., 2005: 17). Un incremento en el consumo de tiempos, recursos y trabajos de cuidado en un contexto de terciarización, culturización de la economía y patrimonializaciones exponenciales puede llegar a producirse una sobrecarga de las personas que los proveen y una insostenibilidad del sistema. Este enfoque analítico desde el feminismo, este giro epistémico hacia la centralidad de los cuidados y el mantenimiento, la focalización en las estrategias que se despliegan en las economías cotidianas, cómo se sostiene la vida, la sociabilidad y las prácticas culturales en los ámbitos locales, este interés por la contabilización económica y politizada de los aportes y los retornos son interrogantes que atraviesan de forma transversal toda la tesis.



En el capítulo 3 entro ya en el análisis de cómo se ha producido o se ha gestado un territorio y un paisaje como el de la Costa da Morte, así como las imágenes y representaciones que históricamente se han vertido y manejado sobre la misma. En cuanto a las políticas de representación del paisaje de la Costa da Morte y su población analizo desde una perspectiva diacrónica cómo se ha ido transformando y resignificando desde el S. XVIII hasta la actualidad, para lo cual recorro principalmente a producciones narrativas y audiovisuales. Las representaciones han ido virando desde una primera focalización en la línea costera caracterizada por los naufragios, un hecho que desde una perspectiva colonial se fijaría en la etiqueta peyorativa de «Costa da Morte». Esta etiqueta tuvo efectos biopolíticos muy concretos ya que fue perfilando la imagen de un territorio peligroso, traicionero, periférico y marginal habitado por personas, definidas desde la perspectiva de las metrópolis, que encarnaban la peligrosidad, el malditismo y la marginalidad al igual que el propio paisaje. Paisaje, población y cuerpo son entidades mutuamente interconectadas, permeables, afectadas por los mismos flujos de poder. Posteriormente paisajes y personas fueron sentimentalizadas, feminizadas, folclorizadas y campesinizadas pasando a convertirse en repositorios vivos, matriarcas y reproductoras de las esencias patrias en el marco de los discursos identitarios del principios del S. XX y durante las primeras articulaciones del nacionalismo. Durante el franquismo y el fraguismo paisaje y población quedarían descargadas de todo contenido político, económico y laboral y pasarían a ser consideradas como referentes culturales, pasivizadas, desmovilizadas, «morriñentas», destinados irremediablemente a la despoblación y a la emigración. En todo este proceso de transformación los cuerpos de las mujeres han servido como metáforas somáticas, marcadores identitarios, como el lugar donde se inscriben las distintas marcas de pertenencia y adhesión, significantes, representantes y reproductoras de la nación (Segato, 2014, Yuval-Davis, 1993). Este mismo proceso de transformación y resignificación histórica del paisaje y la población lo concretizo posteriormente en un análisis profundo sobre las transformaciones, resignificaciones y resistencias de las propias encajeras de la Costa da Morte.


Otra serie de transformaciones en el paisaje tienen que ver con el abandono progresivo del sector primario, su sustitución por grandes masas forestales, inmensos arenales y espacios protegidos de cara a su contemplación, conservación y patrimonialización. En esta gestión paisajística patrimonialista se vislumbra una especialización de las zonas periféricas hacia la provisión de servicios destinados al ocio, al turismo, al esparcimiento y a garantizar las reservas de tradiciones y patrimonios, donde se han transformado los valores de uso. En esta imagen inducida de un territorio también forma parte de la estrategia biopolítica la regularización de las poblaciones, sus procesos biológicos y sus movimientos migratorios ya que se caracteriza por una «desertificación» poblacional. Distintos estudios sobre la zona centrados en los datos demográficos inciden en la presentación de un panorama poblacional caracterizado por la infecundidad, el envejecimiento poblacional, la emigración masiva y, en definitiva, la despoblación. En este apartado trato de aportar una visión contextualizada y encarnada de estos datos, profundizando en las posibles causas subyacentes y en las estrategias de poder a las que obedecen. En este apartado

análisis desde la crítica feminista cómo los cuerpos de las mujeres, y en este caso las mujeres rurales, suelen presentarse como las principales culpables de la despoblación: tanto las mayores, por no morir, como a las jóvenes, por no tener hijos o por emigrar. Sin embargo, si ponemos los cuidados en el centro del análisis, podemos hablar de la existencia de un conflicto «capital-vida» (Pérez Orozco, 2014) que ejerce una violencia estructural hacia el sostenimiento de la vida, en unas condiciones vivibles, con especial incidencia en el ámbito rural.

Las transformaciones orientadas a la periferización y marginalización de la Costa da Morte, la naturalización del paisaje, la despoblación y la precarización de la economía forman parte de una serie de estrategias de gobernanza en consonancia con unas pautas de especialización territorial y creación de marca-lugar que vienen orientadas desde las políticas europeas. Estas mismas características coinciden además con los requisitos para poder concurrir a los fondos europeos, por lo que se retroalimentan. En este apartado me pregunto cómo las estrategias de gestión paisajística y agregación territorial que se han producido en la Costa da Morte no sólo han incidido en la terciarización, culturización y turistización de la economía sino en la producción de sujetos y subjetividades de tipo empresarial, donde los principales capitales no son tanto la fuerza de trabajo o la producción primaria sino los propios cuerpos, las prácticas culturales, los conocimientos, las experiencias y la cotidianeidad de las personas que viven allí.

En este capítulo destinado a la biopolítica de la costa da Morte puede resultar extraño encontrar un apartado dedicado al desastre del Prestige, pero es que este suceso tuvo una gran relevancia en la transformación de la imagen, del territorio y de la población. Dedico un apartado específico de esta tesis al análisis de las consecuencias sociales, culturales y políticas que pude encontrar durante el trabajo de campo etnográfico que realicé en la Costa da Morte, más de diez años después de este desastre ecológico. Unas consecuencias que, dada la intensidad del trabajo biopolítico, o bien se han silenciado o bien resignificado en la actualidad como algo positivo que ha repercutido en el incremento del «prestigio» de la zona.

Otro de los objetivos sobre el que me centro en esta tesis doctoral tiene que ver con el análisis de las economías y los trabajos, entendidas como aquellas actividades que condicionan las posibilidades de la reproducción social. En el capítulo 4 parto del análisis de los datos económico-laborales que evidencia las profundas transformaciones que se han producido en las últimas décadas en la desmovilización del sector agroganadero y pesquero, la «diversificación» hacia la terciarización absoluta de la economía, así como con la turistización y culturización del paisaje de la Costa da Morte y de las personas que habitan allí. Como parte de las estrategias de gobernanza analizo cómo se ha producido una informalización, «flexibilización» y precarización de la economía junto con la feminización de la mano de obra. Estas lógicas económicas se implementan con el objetivo de maximizar la eficiencia y rentabilidad de la producción, pero no se evidencia que estas estrategias depredadoras sólo pueden sostenerse gracias a la externalización de los trabajos de cuidados y a la



interdependencia de las redes vecinales y familiares. Así, dentro de este mismo capítulo dedico un apartado al análisis de las estrategias económicas ordinarias o cotidianas que se despliegan en los contextos locales para tratar de protegerse y hacer frente a la insostenibilidad que plantea el neoliberalismo depredador. En este caso analizo cómo las economías ordinarias, los usos alternativos de las prestaciones sociales y las estrategias conjuntas de las «casas» ejercen de amortiguador de los efectos de una crisis económica y las condiciones de precariedad inducidas.

Dentro del análisis de los trabajos, y relacionado con la producción de subjetividades orientadas por la imagen de marca, hablo de una «feminización» de los trabajos en cuanto a que las nuevas aptitudes requeridas para los nuevos tipos de trabajo en el entorno turístico y cultural, denominado como «trabajo inmaterial» (Lazzarato, 1996, Yanagisako, 2012), tiene que ver con la producción de entornos afectivos, sensaciones y experiencias vitales significativas para los turistas y consumidores. Unos roles y tareas que han sido asignadas históricamente a las mujeres (Federici, 2013, Hochschild, 1979, 1983). Así, el último de los puntos que analizo dentro de la transformación de la economía, tiene que ver con la culturización o «patrimonialización» de los trabajos relacionados con la producción primaria en el ámbito rural que, transformados en productos culturales y referentes identitarios, quedan vaciados de toda reivindicación laboral y de dignificación de las condiciones. De este modo las luchas obreras se ven sustituidas por reivindicaciones por el reconocimiento cultural y por multitud de «luchas inmediatas» entre ellas mismas o frente a instancias de poder más próximas, sin identificar al «mal mayor» al que obedecen sus condiciones (Narotzky et al., 2006). Una de las principales contradicciones que se aprecian es cómo las mismas prácticas, entre ellas las artesanías y que también podría decirse de la pesca y la ganadería, que están siendo alabadas, exhibidas, exaltadas y promocionadas en el plano cultural, identitario, patrimonial y turístico por parte de las instituciones no encuentran un respaldo por parte de las políticas económicas y laborales que puedan favorecer su subsistencia y su continuidad.


Para entender en profundidad todo este apartado sobre las transformaciones en el ámbito económico-laboral, sobre todo en lo referente a las artesanías textiles, es preciso retrotraerse al intenso trabajo biopolítico que se realizó durante la dictadura franquista y durante el posterior período fraguista. En este capítulo 5 doy cuenta de cómo se operó en la conformación de un tipo de subjetividad femenina despolitizada, rural, desmovilizada y definida por su rol de «ama de casa». En este sentido la producción de las artesanías textiles en la Costa da Morte por parte de las *palilleiras*, nombre que reciben las productoras de encaje, se desvinculó de su producción en una comunidad de práctica (*palillada*), de su consideración como un trabajo que se realiza con el principal objetivo de generar ingresos. En estas décadas de dictadura se reinscribiría en el ámbito de las labores del hogar, de su realización como forma de ocio y pasaría a considerarse como una práctica digna de admiración como parte del folclore y el tipismo. En este sentido hablo de «ingenierías afectivas» o «regímenes de sentimiento» (Paxson, 2013, Thrift, 2004) ya que una práctica que entraba en el

marco del trabajo, de la obligación y del «deber ser» de las mujeres se reinscribió en el marco de lo voluntario, lo deseable, del «amor» hacia la propia cultura y el patrimonio que ha de ser preservado y mantenido, a pesar de que fuese una forma de «amor no correspondido». Este proceso de «housewifisation» (Mies, 1982, 2014)², relacionado con la necesidad de acumulación capitalista, contribuiría a su informalización, precarización, a su alejamiento definitivo de la acción coordinada y las reivindicaciones por la dignificación de sus trabajos. Con la llegada de la democracia este proceso de desvinculación del contenido laboral, económico y político del ámbito de la producción de artesanías, y del encaje en particular, fue preciso para iniciar los procesos de patrimonialización en Galicia que se desarrollaron como parte de la noopolítica fraguista centrada en la «morrña».

Por último en los capítulos 6 y 7 paso a analizar los procesos de patrimonialización del encaje en la Costa da Morte, principalmente del encaje de Camariñas, desde la crítica feminista. Pero, en relación con el resto de la tesis, no me centro exclusivamente en analizar el proceso de patrimonialización de una práctica cultural o «patrimonio inmaterial» como podría ser el encaje de bolillos. Parto de la consideración de que los procesos de transformación de los paisajes y territorios, la gestión de las poblaciones y las economías y los procesos de patrimonialización de elementos y prácticas culturales forman parte de una misma estrategia de gubernamentalidad y están íntimamente conectados. Las transformaciones que presento en esta tesis, a partir de su análisis diacrónico, operan de una forma similar y de forma coordinada, en la perpetuación de las jerarquías y generación de resistencias en la población, ayudando a enmarcar cada uno de los procesos como parte de una estrategia biopolítica mucho más amplia y que trasciende las divisiones disciplinares. Por lo tanto podría decir que, concretamente, en los dos últimos capítulos analizo cómo estos procesos de patrimonialización pueden leerse en tanto que estrategias de gobernanza que inciden en la regulación, mantenimiento y transformación de una práctica cultural y la consecuente generación de microrresistencias.

Mi focalización sobre el encaje tiene que ver con una decisión puramente metodológica y afectiva y no con una cuestión valorativa. Este proceso de patrimonialización no es ni mejor ni peor que otros y comparte rasgos estructurales muy similares a los actuales procesos de patrimonialización de las mariscadoras, las conserveras, las oleiras de Buño y las artesanas del lino en cuanto a Galicia, pero es algo que también ocurre con las conserveras de Ayamonte y las productoras del turrón de Xixona por poner algún otro ejemplo. Porque, todos los procesos de patrimonialización se enmarcan en el mismo teatro de gobernanza biopolítica neoliberal patriarcal, que se concretiza en los sujetos pero que los trasciende. Quiero dejar claro entonces que esta tesis no es una crítica a un proceso concreto, es un análisis crítico de las transformaciones, las regularizaciones y los disciplinamientos que están teniendo lugar ante nuestros ojos, que pueden pasar desapercibidas y de las cuales no se puede responsabilizar a sujetos concretos.

² María Mies emplea el término «housewifisation» porque es un término más preciso que el de «domesticación». Define housewifisation como un proceso por el cual las mujeres son socialmente definidas como amas de casa, dependientes para su sustento de los ingresos del marido, independientemente de si ellas son amas de casa de facto o no. Esta definición social de las mujeres como amas de casa es la contraparte de la definición social de los hombres como «breadwinners» o «proveedores», que es independiente de su contribución a los ingresos familiares. La conceptualización de las mujeres como amas de casa y de los hombres como proveedores se basa en la asunción errónea, tanto de marxistas como de no-marxistas, que el capitalismo desarrollará la productividad del trabajo hasta el punto de los costes de reproducción de todos los trabajadores estarán cubiertos por el sueldo masculino. Es obvio que los ingresos de la inmensa mayoría de los hombres en los países subdesarrollados no cubren estos costes y que su propia reproducción depende de los trabajos invisibles de subsistencia de las mujeres (Mies, 1982: 180. La traducción es mía).



Para realizar este último análisis sobre el proceso de patrimonialización del encaje en la Costa da Morte he recurrido a su estructuración en distintos «gestos» que propone el museólogo Jean Davallon (Davallon, 2014). Con este término me refiero a los distintos momentos, acciones o performances que tienen lugar en los procesos de patrimonialización y que intervienen en el hecho de que «algo» ordinario, perteneciente a la vida cotidiana, una práctica históricamente relacionada con el ámbito económico-laboral, como es la producción de encaje por las mujeres de la Costa da Morte, pase a ser considerado como algo valioso, un marcador identitario de la *galeguidade*. A raíz de la penetración de las lógicas patrimonializadoras su producción ha pasado a ser considerada como un evento digno de celebración y realizado como forma de ocio, exhibido en un museo, sus patrones recopilados y puestos a disposición pública, estudiado, también como algo «merecedor de aprecio», alabado, publicitado, defendido por las instituciones y sobre el que se han generado una serie de burocracias y mecanismos legales de cara a su protección. En este sentido hablo de los efectos que tienen las políticas culturales y de la identidad en la transformación de una práctica como la producción de encaje. Pero, sin duda, el proceso de patrimonialización descansa sobre la creación de una necesidad de enseñarlo y legarlo a las generaciones futuras así como sobre el establecimiento de una serie de obligaciones de cuidarlo, mantenerlo y preservarlo.


Los procesos de patrimonialización regularizan el acceso, la formación, la sociabilidad, las formas de exhibición, celebración y turistización así como también se distribuyen obligaciones, retornos y/o beneficios reales o esperados. En relación a estas regularizaciones en el último capítulo analizo las distintas microrresistencias, performances de secretismo y otras estrategias que desarrollan palilleiras, y también autoridades locales, para tratar de frenar un proceso de patrimonialización que valora el encaje desde su no-uso, desde una perspectiva de tipo cultural, contemplativa, orientado a la conservación del encaje como curiosidad sin que de ello se derive necesariamente una mejora en sus condiciones de vida ni sus condiciones de producción.

1.2. Ideas previas

La idea de centrar mi investigación predoctoral en torno a las *palilleiras* de la Costa da Morte fue tomando cuerpo poco a poco a partir de obtener la beca Jae-pre e incorporarme activamente como investigadora del Instituto de Ciencias del Patrimonio (Incipit) del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), anteriormente conocido como Laboratorio de Patrimonio (LaPa), en noviembre de 2010. Tras desechar la idea de continuar con el tema que había analizado en la tesis de fin de master titulada «Las meigas como patrimonio cultural: de mujeres estigmatizadas a reclamo turístico enxebre» por agotamiento del mismo (ver en Jiménez-Esquinas, 2013), consensuamos junto a mi directora Cristina Sánchez-Carretero que el nuevo tema de investigación para esta tesis tenía que conjugar tres características: mi formación en Antropología Social y Cultural; el Máster Universitario en Estudios para la Igualdad de Género en Ciencias Humanas, Sociales y Jurídicas que acababa de terminar; y encuadrarme en una de las líneas de investigación del Incipit relacionadas con el patrimonio. Y, a pesar de que el tema de investigación ya no se centraría en las meigas, el plantear el análisis de las distintas transformaciones biopolíticas que operan sobre las mujeres en relación a un proceso de patrimonialización continuó como pregunta fundamental que posteriormente articularía también esta tesis doctoral.

El verano anterior a mi incorporación al Incipit estuve trabajando como enfermera, sustituyendo, doblando y triplicando turnos, en un sistema sanitario que estaba siendo asfixiado lentamente, asfixiando por el camino a sus trabajadoras y maltratando a las personas mediante una situación de precariedad inducida. Desde que había terminado mi diplomatura en enfermería en 2005 llevaba cinco años dedicada al cuidado de personas enfermas en las unidades más duras de un macro hospital de Madrid, a la vez que estudiaba Antropología y posteriormente el máster. Venir a Galicia a dedicarme, aunque fuera temporalmente, a la investigación y retirarme del extenuante trabajo de cuidados de la enfermera fue para mí un auténtico regalo.

Recién llegada a Galicia en otoño del 2010 e incorporada al Incipit, donde ya había hecho las prácticas del máster, organizamos distintas reuniones para orientarme en el terreno de la investigación. Acto seguido fui reuniéndome de manera informal con todas las compañeras y compañeros del Incipit para conocer sus líneas de investigación y sus intereses, así como fui recogiendo sus sugerencias sobre posibles temas de investigación. Fui percibiendo que lo más sensato sería buscar un tema de investigación que no estuviera geográficamente muy distanciado de mi nuevo lugar de residencia, Santiago de Compostela. Tomar conciencia de esta realidad minó mi ímpetu inicial por realizar una investigación etnográfica donde mi «desplazamiento» fuera no sólo moral sino también geográfico y mi «extrañamiento» no sólo actitudinal sino también visceral, carnal, físico (Velasco et al., 2009: 28-29). Después de todo, como antropóloga, yo también me imaginaba con un cuaderno en una playa paradisíaca y entonando la célebre frase de Malinowski en el Pacífico Occidental «Imagínese que de repente está en tierra, rodeado de todos sus pertrechos, solo



en una playa tropical cerca de un poblado indígena, mientras ve alejarse hasta desaparecer la lancha que le ha llevado» (Malinowski, 1973: 22). Era Galicia mi nueva casa y era en Galicia donde tendría que encontrar un contexto para mi investigación, con su particular clima oceánico.

Siempre recordaré que fue la compañera uruguaya Camila Gianotti, una gran enamorada de su Galicia de acogida, quien me advirtió que en esta tierra no estaría el paraíso tropical pero que aquí podría plantear unos proyectos de investigación interesantes en la intersección entre patrimonio inmaterial y género. Galicia había sido el campo de desarrollo de la antropología española, donde habían desarrollado sus investigaciones autores clásicos como Lisón Tolosana y Caro Baroja. Este era un lugar donde el mito del matriarcado había hecho correr ríos de tinta en la disciplina antropológica. Camila me habló de las mariscadoras, de las conserveiras, de las colareiras de O Grove, de las redeiras, de las palilleiras de Camariñas, de las fareras, de las patronas de barco, de las mujeres que se dedicaban a la agricultura, de tantos y tantos casos de mujeres que trabajan cotidianamente con y para el patrimonio inmaterial, si lo entendíamos de una forma amplia. A mí se me iluminaron los ojos y la mente, un creciente apetito de campo se fue apoderando de mí: las matriarcas gallegas iban a convertirse en mis sujetos de estudio.

Los primeros meses en el Incipit estuvieron dedicados a actualizarme en las teorías patrimoniales y a recabar información sobre estas mujeres. Y es justo en este punto donde mis reminiscencias, mi biografía y mis propios afectos y emociones (Bagnall, 2003: 93) entraron en juego a la hora de seleccionar y vincularme definitivamente con un lugar y un tema de investigación concreto. Si bien el tema del marisqueo, los faros y el trabajo en el mar me resultaban de gran interés y el mundo marítimo-pesquero me facilitaría una actitud de extrañamiento respecto a mi Córdoba natal, no pude evitar sentirme atraída por las *palilleiras* de la Costa da Morte ya que toda mi vida la he pasado rodeada de hilos, agujas, costuras, remiendos, zurcidos y mujeres que cosían día y noche en la economía informal para sacar a sus familias adelante. Mi madre, todas mis tías y algunos de mis tíos son modistas, costureras, sastres y sastras. El tema me llamaba, más allá de cualquier explicación que implique un cálculo racional respecto a mi elección, la costura era un ámbito en el que me sentía como en casa pero a mil kilómetros de distancia.

Antes de venir a Galicia, en una entrevista que le hice a mi abuela materna en el año 2010, y que recuperé después de que falleciera en el año 2015, ella me contaba cómo sus cinco hijas habían dejado la escuela antes de los 14 años y se habían puesto a trabajar en talleres de costura y sastrerías. Se había enfrentado a mi abuelo, un hombre bastante severo, para que sus hijas pudieran tener un oficio, para que fueran mujeres trabajadoras e independientes, para que no fueran jornaleras en el campo al igual que lo había sido ella y también el:


«Tu abuelo dijo... me las llevo al campo y a trabajar, y no, eso lo hablamos tu abuelo y yo. Estas no van al campo a trabajar, porque yo sé lo que es el campo. Yo te digo una cosa, tu ganas 5, me lo das. Yo no te voy a pedir más, yo me estiraré hasta donde llegue la sábana. Y ellas como sabían lo que había no me pedían nada. Estaban curiosas, han

ido bien vestidas y eso es lo que les he podido dar. Carreras no les he podido dar a ninguna, a ninguna, pero bien miradas, y bien puestas y bien comidas»

Esta historia no tiene nada de extraordinario, no forma parte de las grandes narrativas de la historia, es una historia común a muchas mujeres pero sin embargo tiene una gran relevancia. Han sido precisamente las decisiones y los trabajos de las mujeres que me precedieron, la voluntad de que sus hijas tuvieran una vida mejor, lo que me ha hecho tal y como soy. Puedo decir, sin temor a equivocarme, que ahora mismo puedo estar escribiendo estas palabras en una tesis doctoral gracias a las noches que pasó mi madre cosiendo silenciosamente y bajo la luz de un flexo en mi habitación, mientras yo dormía, para que sus hijas pudieran estudiar la carrera que no había podido sufragar su madre. De alguna manera siento que yo no elegí este tema de investigación, sino que el tema me eligió a mí.

Fui articulando unos primeros borradores de proyecto de investigación con sus objetivos y preguntas, muy centradas en un principio en el reconocimiento social que podrían adquirir estas mujeres a través de la práctica de esta artesanía patrimonializada. Atraída por el llamado feminismo de la igualdad, las teorías de género y del empoderamiento, el análisis de las instituciones políticas, las asociaciones de mujeres y su participación en el ámbito público, luego me interesé por un análisis marxista de la producción artesana, la investigación-acción participativa y posteriormente por el punk y la cultura do-it-yourself me fui creando una imagen teórica de un contexto que poco tendría que ver con la realidad de aquellas mujeres. El proyecto y las preguntas de investigación fueron cuestionadas y siguieron cambiando multitud de veces, así como la óptica con la que miraba a estas mujeres hasta construir lo que hoy presento en esta tesis doctoral.

Otro hecho crucial en esta tesis doctoral se presentó en mi vida al poco tiempo de comenzar mi beca predoctoral en Santiago de Compostela. Enterarme de que estaba embarazada a los pocos meses de iniciar esta andadura sacudió los cimientos de mi vida y transformó los planes que me había creado, así como también transformó la forma en la que yo era percibida. He de reconocer que la continuidad de esta tesis peligró y se tambaleó estrepitosamente, pero siempre encontré una mano compañera que me reubicaba en este camino. Al poco tiempo de tener a mi hijo, cuando aún estaba de baja maternal, asistí a un congreso sobre turismo en Santiago con el niño. Recién llegadas al congreso y atendiendo en el plenario, me invitaron a abandonar la sala ya que este no era su lugar, nuestro lugar, porque una criatura «molestaba» en estos ámbitos. Este suceso, las palabras, actitudes y explicaciones que le acompañaron, fueron como una enorme bofetada de realidad. Una experiencia muy desagradable para mí pero totalmente revulsiva, que me permitió renacer fortalecida. Desde la rabia y la indignación más absoluta escribí una crónica interna a los compañeros del Incipit titulada «Crónica de una muerte anunciada» en la que, entre otras cosas, reflexionaba así:



«Decidí asistir al congreso con mi hijo por propia determinación y convicción política de que la maternidad y el ámbito familiar deben visibilizarse socialmente. En el ámbito público actual sólo priman los méritos académicos, laborales y económicos y se relega lo familiar a un puesto secundario o terciario. Esto, además de dejar en desventaja a muchas mujeres cuyo currículum está plagado de méritos familiares, desemboca en la sociedad voraz y agresiva con las familias que tenemos en la actualidad. Hay toda una serie de habilidades sociales (afectividad, empatía, ética del cuidado...) que forman parte de un currículum que ha sido ocultado en favor de los éxitos académicos, laborales, en favor de quien ha recolectado títulos sin sembrar nada.

Asistí al congreso con mi hijo, además de por visibilizar socialmente que las investigadoras también podemos ser y somos madres, porque el niño también tiene el derecho de formarse en la escucha, a socializarse en un ámbito académico, a conocer distintas personas, tiene el derecho a permanecer junto a su madre, a formar parte de todos los ámbitos de mi vida y a no ser convertido en un objeto de consumo, en un muñeco de quita y pon.

A pesar de estas profundas convicciones, que también expresé a la organización, me preguntaron en repetidas ocasiones si no tenía con quien dejarlo, si no tenía familia, que me lo cuidarían las jóvenes voluntarias que estaban en la mesa de inscripciones. Que estas son cosas de madre primeriza. Me hicieron levantarme delante de toda la sala e interrumpieron al orador porque el derecho de alguien a no ser molesto por la presencia de un bebé en la sala prevaleció sobre el derecho del bebé a estar conmigo, sobre mi derecho a asistir al congreso, sobre la necesidad social de visibilizar y apoyar la maternidad. Mi presencia con un bebé molestaba más que toda la gente que hablaba dentro de la sala, más que la gente que tecleaba sus portátiles, más que la gente que hablaba por teléfono en el interior, más que los politonos de los móviles, más que la interrupción de la organización para hacerme salir de la sala. Yo me pregunto, ¿por qué es tan molesta la presencia de un bebé, su sonrisa, sus murmullos? ¿por qué no está normalizado? ¿por qué se me obligó a mí a salir de la sala?»

Un nuevo esquema de valores y prioridades se fue asentando en mí, no sólo en cuanto a lo personal, sino también en cuanto al enfoque epistemológico en el que me reubiqué, una nueva concepción de la investigación que estaba llevando a cabo. Un esquema no tan centrado en concepciones hegemónicas del patrimonio, la investigación, lo político, lo económico, el poder, el ámbito público, el conocimiento y el feminismo para ir buscando alternativas teórico-metodológicas que incidieran en la centralidad del afecto y los cuidados para el mantenimiento de la vida. Un nuevo enfoque en el que me sentía cómoda y que me hizo dar cuenta de las asunciones y prioridades vitales que había asumido en las primeras preguntas de investigación. Sólo desde ahí, sólo desde la consciencia de cuán importante es la vida y los cuidados en contraposición a su invisibilidad, a su escasa valoración y al creciente ataque hacia su mantenimiento podría abordar todo lo demás. Toda la política, la economía, el poder, el patrimonio, la construcción del conocimiento y los cuerpos pasaban ahora por el tamiz de los afectos, la emoción, el sentimiento, la vulnerabilidad, la interdependencia y los cuidados. La apuesta por una sociedad anti-patriarcal donde se produzca una reordenación de las prioridades vitales y de investi-

gación en torno a los afectos y a los cuidados es el punto más radical que el feminismo puede aportar actualmente al conocimiento del patrimonio y al análisis social en general. Fue en esta postura donde el nacimiento de mi hijo me reubicó, transformando radicalmente todo mi ser y, con ello, mi investigación. A partir de entonces, contando con el respeto absoluto a los nuevos tiempos y prioridades por parte de las compañeras de trabajo, y gracias al incansable apoyo de mi pareja Juan, mi hijo formó parte de mi trabajo de campo, de mi tesis, de mis participaciones en el ámbito público, de mis congresos, de mis estancias en el extranjero, de mi currículum³. Todo el trabajo de campo lo realicé estando embarazada, amamantando y criando a un bebé y nos fuimos a hacer trabajo de campo a Camariñas, rodeada de mujeres que también habían trabajado y criado a sus familias. Desde entonces la investigación adquirió una tonalidad diferente. Epistemológicamente y políticamente mi producción de conocimiento partía de una nueva prioridad de los cuidados y el poner los cuidados en el centro supuso una nueva concepción del campo, una nueva forma de plantearme las preguntas de investigación, una nueva forma de concebir a las mujeres y las palilleiras, una nueva forma de encarar la vida. Cambió tanto mi percepción del campo como de la percepción que estas mujeres tenían de mí, el rol de investigadora completamente ajena a su mundo y a sus prioridades se suavizó (ver en Cassell, 1987).

En esta tesis los cuidados y los afectos no son un artificio retórico, sino la base fundamental que la sustentan, que me sustentan como persona, y que nos han recorrido a la tesis y a mí desde el principio hasta el final.



Imagen. Caminando con mi hijo hacia el cementerio de los ingleses, en Camariñas. Foto de Juan Pablo Venditti⁴.

³ Para un análisis de las experiencias sobre cómo hacer trabajo de campo etnográfico con hijos véase Butler et al., 1987, Cassell, 1987.

⁴ En adelante aquellas fotos en las que no indico específicamente la autoría, son fotos realizadas por mí.

1.3. Una epistemología feminista

Reconociendo de entrada la parcialidad de mi conocimiento y mi posicionamiento político-vital como feminista trataré de explicar qué entiendo por el uso del feminismo como modelo para orientar mi investigación. Con epistemología me refiero a la determinación de qué preguntas merecen ser investigadas, qué marcos interpretativos voy a usar y para qué fines se va a usar esos conocimientos (Collins, 2002: 252). Siguiendo a Donna Haraway, entiendo por investigación feminista la que incluye entre sus presupuestos que existe un espacio social generizado, no homogéneo, una investigación en la que la investigadora se ha formado una «mirada» posicionada, crítica y militante, en favor de las mujeres frente a presuntas neutralidades positivistas (Haraway, 1988, Martín Palomo et al., 2014). La investigación feminista trata de establecer una «parcialidad consciente» donde no son las técnicas, ni el procedimiento, ni un campo lo que define la investigación sino la «mirada» y el uso que de estos procedimientos y técnicas hace la investigadora, la forma de hacerlo, la manera (Harding, 1987; Jociles Rubio, 1999: 5). Una investigación feminista es entonces aquella que «incluye entre sus presupuestos el convencimiento de que la diferencia sexo/género afecta, de algún modo, a la elaboración de la ciencia y el conocimiento» (Martín Palomo et al., 2014: 36).

Siguiendo a la epistemóloga feminista Sandra Harding quisiera especificar que la investigación que he llevado a cabo entre las palilleiras de la Costa da Morte no ha contado con técnicas de investigación o métodos diferentes a los propios de la etnografía. Así las técnicas que he empleado podrían clasificarse en tres grandes grupos: escuchar a informantes, observación participante y examinar documentación (Harding, 1987), que pasaré a detallar más adelante. Por lo tanto no son los métodos ni las técnicas los que son feministas, sino la mirada y la forma de aplicarlos. La principal diferencia que reside en la investigación feminista es que implica un uso renovado de las técnicas convencionales de investigación con esa «mirada» posicionada y con un posicionamiento político en favor de las mujeres, en contra del patriarcado.

Así la feminista Patricia Hill Collins menciona que los métodos de investigación científicos habitualmente requieren un distanciamiento de su «objeto» de estudio, exigiendo el distanciamiento del investigador en tanto que «sujeto» epistémico de la otredad como «objeto» de estudio; la ausencia de emociones o implicación en el proceso de investigación (Jaggar, 1998) y la carencia de una serie de valores o una ética concreta durante el proceso de investigación (Collins, 2002: 255). Por el contrario una epistemología feminista alternativa destaca por tres aspectos esenciales, siguiendo a Harding (Harding, 1987):

1. Utilización como recursos empíricos y teóricos para el conocimiento científico las experiencias de las mujeres.

La apuesta por una investigación feminista parte de que la definición de qué se considera un conocimiento adecuado y quién o quiénes pueden ser considerados sujetos de conocimiento, esto es, la epistemología, ha sido definida tomando como referencia exclusivamente la perspectiva de los hombres burgueses y


blancos, conduciendo a visiones parciales de la vida social (Harding, 1987). Las epistemologías feministas proponen una revisión de los criterios de autoridad científica, del empirismo, del reduccionismo, de la objetividad y ciencia en definitiva, que no se basan en el relativismo sino en la localización de los saberes (Haraway, 1988: 588; Harding, 1993, 1996).

Se trata de una lucha «a favor de políticas y de epistemologías de la localización, del posicionamiento y de la situación, en las que la parcialidad y no la universalidad es la condición para que sean oídas las pretensiones de lograr un conocimiento racional» (Haraway, 1995: 355). De tal forma que los problemas que investigamos son «siempre un problema para alguien» (Harding, 1987) y las epistemologías feministas sugieren hablar desde un cuerpo, desde una experiencia, desde la contrariedad y la sencillez y no desde un criterio de universalidad y objetividad que termine por «versar la historia del mundo» (Haraway, 1995: 335).

En la epistemología feminista las mujeres definimos nuestros problemas y empleamos nuestras experiencias como conocimiento empírico encarnado. Es de nuestra experiencia de donde surgen y se generan los problemas de investigación, las hipótesis, conceptos y el material empírico que nutre nuestra investigación y no al contrario (Harding, 1987: 31). Una investigación feminista «empieza por la vida de las mujeres para identificar en qué condiciones, dentro de las relaciones naturales y/o sociales, se necesita investigación y qué es lo que puede ser útil (para las mujeres) que se interroge de esas situaciones» (Harding, 1987).

Pero, no se trata solamente de que las preguntas e intereses partan de las mujeres y de que la investigación sea útil para ellas sino que también, como cuenta Collins, en las investigaciones feministas aparecen nuestras experiencias, la de nuestras madres, tías, abuelas, hijas, aparecen nuestros cuerpos, sensaciones, experiencias y vivencias. Lo personal se trae a la primera línea y cobra tanta validez nuestro conocimiento experiencial como el conocimiento canónico (Collins, 2002). En las investigaciones feministas las actividades históricamente consideradas como «banales» o pertenecientes al ámbito de la vida cotidiana gozan de la misma o mayor atención que la que se concede habitualmente a los acontecimientos «extraordinarios», son fenómenos sociales de pleno derecho (Garfinkel, 1967 cit. en Martín Palomo et al., 2014: 41).

En esta tesis doctoral las protagonistas son las mujeres. Como defienden Jane Collier y Heidi Kelley, la relación de las mujeres con la tradición está sobredeterminada, las mujeres más que los hombres han sido consideradas como conservadoras, transmisoras y mantenedoras activas de las tradiciones y del patrimonio cultural (Collier, 1997, Kelley, 1994), de tal forma que se consideran significantes, representantes y reproductoras de la propia nación (Yuval-Davis, 1993). Los espacios rituales, festivos y tradicionales han sido considerados espacios de aparente neutralidad pero, al formar parte del orden simbólico «expresan las divisiones y jerarquías que utilizan los sistemas de dominación» ya que tales manifestaciones culturales «son producciones sociales dirigidas a marcar diferencias sexuales y genéricas» (Gregorio Gil, 2002: 113 cit. en



Verònica Gisbert, 2015). En el ámbito de la cultura y las tradiciones existen códigos implícitos y explícitos que los rigen y actúan excluyendo, prohibiendo y limitando el acceso a distintos colectivos en base a su género, clase social, etnia, etc. Pero, si bien es cierto que se ha sobredeterminado la relación de las mujeres con la tradición en su papel de madres-cuidadoras-espectadoras por un lado y al de mujer-objeto ornamental por el otro, siendo en ambos casos un papel que gira en torno a su relación con los hombres (Bullen, 2006, Bullen et al., 2008), también podemos encontrar en la cultura y la tradición espacios de lucha por «los derechos socio-festivos», por el poder y el prestigio, tanto en el orden simbólico como en lo económico (Díez Mintegui, 2003, Verònica Gisbert, 2015). En el patrimonio y en la cultura, como en otros ámbitos, ellas son agentes tanto en la producción de cambios y transformaciones como en la continuidad, la estasis, la estabilidad, el cuidado y el mantenimiento ya que cabe entenderse «la agencia social no simplemente como sinónimo de resistencia a las relaciones de poder, sino como la capacidad de acción que ciertas relaciones específicas de subordinación crean y hacen posible» (Mahmood, 2008: 175).

En este sentido he seleccionado las experiencias femeninas como bases fiables para la elaboración del conocimiento, las he privilegiado como sujetos epistémicos porque no he considerado oportuno que los hombres sigan hablando por ellas como poseedores universales de conocimiento (Harding, 1996). Ellas tienen voz y autoridad como para hablar de sus propias experiencias. Las mujeres ordinarias son agentes de conocimiento, poseen sus conceptos, sus propias escalas de valores y sus criterios éticos (Collins, 2002: 265). Así, en una investigación pionera Carol Gilligan cuestionó las aportaciones de su maestro Kohlberg quien determinó que las mujeres carecíamos de juicio moral en un sentido abstracto. Esta autora determinó que las mujeres teníamos, además, otras formas de conocimiento y moralidad basadas en lo concreto, subjetivo y encarnado, que aplicábamos unos principios éticos basados en nuestras experiencias cotidianas y no en base a principios y valores universales, y que la alteridad sobre la que se volcaban estos principios éticos tenía que ser también «concreta» (Benhabib, 1992, Gilligan, 1977). Y esto es precisamente lo que se traduce en las investigaciones feministas interseccionales, la importancia de la experiencia personal, concreta, encarnada, enclasadada, generizada, racializada de cada una de las mujeres como recurso teórico y empírico.

2. Estar a favor de las mujeres como objetivo de las ciencias sociales.

Las investigaciones feministas parten de un diseño y un posicionamiento político a favor de las mujeres. Ofrecen explicaciones de los fenómenos sociales que no parten desde lo que consideramos relevante en «la academia», sino desde lo que a ellas puede resultarles interesante. En este sentido, como ya he explicado, es una investigación parcial y posicionada.

3. Situar a la investigadora en el mismo plano crítico que el objeto explícito de estudio.


Las epistemólogas feministas proponen, por último, estudiar a las mujeres desde «sus propias experiencias de modo que puedan entenderse a sí mismas

y al mundo» (Harding, 1987). De la misma manera que se contribuye al conocimiento concreto de las realidades sociales de las mujeres visibilizando las experiencias, emociones, afectos y emociones de las mujeres la epistemología feminista propone colocarnos en el mismo plano crítico y partir del reconocimiento de nuestros propios posicionamientos en las geometrías de poder. Las investigadoras tenemos género, raza, edad, clase social, sexualidad, tenemos unas prácticas culturales concretas y unas performances concretas. Partimos del reconocimiento de que nuestra propia posición y experiencias vitales influyen en el proceso de investigación, no somos investigadoras invisibles, anónimas, omnipotentes, omnicomprendidas y objetivas sino sujetos reales, históricos, con deseos y necesidades particulares (Jabardo, 2012: 35).

Además, durante el trabajo de campo hay una constante negociación y una construcción del yo que se tiende a reflejar en el propio texto etnográfico, una tendencia que comenzó hacia los años noventa. La presencia explícita de estas negociaciones sobre el yo puede atenderse en las monografías que incorporan este giro reflexivo (ver en Sánchez-Carretero, 2003: 73). Esta investigación cuenta con una gran carga de mi propia experiencia personal ya que mi presencia en el campo alteró sustancialmente las relaciones y el clima social en un contexto altamente suspicaz, como explicaré más adelante. He tratado de explicitar mis puntos de partida, la situación en la que me encontraba durante todo el trabajo de campo, mi voz, mis opiniones, mis principios y posicionamientos políticos. Mi propia subjetividad está presente en esta tesis de tal modo que se trata de un ejercicio de reflexividad y autorreflexividad sobre las distintas preguntas, posturas, técnicas y formas que he ido adoptando durante todo el proceso. He seleccionado fotografías en las que salgo yo durante el trabajo de campo, con mi hijo y algunas de las mujeres con las que he establecido unos lazos de amistad y cariño, siendo extraño que en una etnografía se explicité tanto a la antropóloga. También se encuentran entremezcladas en el texto mis reacciones, mis sorpresas, mis miedos y las negociaciones sobre mis prenociones y enfoques errados que fueron apareciendo durante toda la investigación.



Imagen 6. Un día de trabajo de campo durante un fuerte temporal, en la punta da Barca de Muxía. Fotografía de Eva Amanda Calomino y Violeta Cantarelli, dos arqueólogas y amigas que me acompañaron un día de trabajo de campo en la Costa da Morte.




Esta explicitación en ocasiones deja ver mi desnudez, mi propia vulnerabilidad como persona, muestra una investigadora que se equivoca, que en ocasiones es bastante naif, soñadora, llorona y torpe. De igual forma también están presentes aciertos, descubrimientos, la constancia, las recompensas, el cariño, las amistades y la madurez que he ido adquiriendo en este proceso. Estas son decisiones conscientes que he ido tomando ya que no me importa tanto que se destile una imagen de mí como investigadora con escasa solidez como que el hecho de que mostrar mis miedos, mis preguntas, dudas, cuestionamientos, mis frustraciones, mis amistades y mis propios sucesos ayudan a comprender mejor las preguntas que trato de responder. En palabras de Clifford Geertz «el etnógrafo no percibe ni [...] puede percibir lo que su informante percibe. Lo que percibe, con alguna incertidumbre, es que percibe ‘con’ – o ‘por medio de’, o ‘a través de él’» (Geertz, 2003 [1973]: 58). Esta reflexividad no es, por tanto, un ejercicio de exhibicionismo de mi desnudez, sino un intento de mejorar la comprensión de las lectoras ‘por medio’ o ‘a través’ de la narración de mi propia experiencia. A través de la instrumentalización de mi propia subjetividad, de la mediación de mi propio cuerpo, mis emociones, mis sentimientos, mis reacciones más viscerales trato de aportar esas otras formas de conocimiento que son difíciles de explicitar en una investigación y que suelen ser desdeñadas porque han sido históricamente consideradas como banales o sin solidez.

1.4. Buscando un modelo de trabajo

Después de decidir que el interés de mi investigación se centraba en el análisis de los procesos de patrimonialización de las palilleiras de la Costa da Morte desde la crítica feminista llegó el momento de elegir un modelo de trabajo, una metodología y unas técnicas de investigación concretas. Después de refrescar la memoria con la lectura de distintos manuales sobre metodología de investigación etnográfica (Guasch, 2002, Hammersley et al., 1994, Velasco et al., 2009) decidí apostar por una epistemología y metodología feminista, poniendo el énfasis en aspectos de la vida que han permanecido ocultos o invisibilizados desde la producción de conocimiento androcéntrico.

En cuanto al modelo de trabajo, a la lógica o la forma de organización de la investigación, la manera de abordar el objeto de estudio (Jociles Rubio, 1999:4), cómo ir encajando los distintos ángulos teóricos y distintas técnicas para desarrollar la investigación etnográfica la relectura del clásico artículo de Marcus denominado «Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal» (Marcus, 2001) fue esclarecedora. Este artículo continúa en la línea de la célebre frase de Geertz «El lugar de estudio no es el objeto de estudio. Los antropólogos no estudian aldeas (tribus, pueblos, vecindarios...); estudian en aldeas» (Geertz, 2003 [1973]: 33). Desde la economía política Marcus propone dos modalidades de estudio: una centrada sobre una localidad y otra que incorpora la noción de «sistema mundo» y desarrolla una etnografía multilocal donde se sigue empíricamente los procesos culturales (Marcus, 2001: 111-112). Es este segundo modelo de trabajo el que creía más ajustado para tratar de responder a las inquietudes y preguntas que me comenzaba a plantear como objeto de estudio (Hammersley et al., 1994: 57). Entre las diversas modalidades que Marcus propone para construir la investigación multilocal entendí que la «forma de rastreo» que más se ajustaba al objeto de estudio sería la de «seguir los objetos» (Marcus, 2001: 118-119). En este tipo de construcción de la investigación se trata de «trazar la circulación a través de diferentes contextos de un objeto explícitamente material de estudio» (ibid: 118) y es la que el autor define como la apropiada para el análisis de los procesos en el sistema mundo capitalista. Así, citando a Wallerstein, se trataría de ir trazando cada 'paso' de la cadena productiva de bienes hacia atrás: los insumos materiales, maquinaria, tierra y trabajo que se invierten en la producción (ibid: 119).

Esta propuesta de seguimiento de los objetos también se encuentra incluida en la obra de Appadurai «*La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*» (Appadurai, 1991). En su obra abre el círculo de consideración metodológica hacia las cosas ya que «las mercancías, como las personas, tienen una vida social» (ibid: 17). Rompiendo con la tendencia a considerar el mundo de las cosas como inerte, para Appadurai el análisis de la trayectoria de las cosas nos lleva a poder interpretar «las transacciones y cálculos humanos que animan a las cosas» (ibid: 19). Un paso más allá y en el mismo libro editado, Igor Kopytoff propone hablar de las cosas como si tuvieran historias vitales de tal forma que se podría narrar su biografía. En la biografía de las cosas Kopytoff propone el análisis de su mercantilización que no agota su trayectoria vital sino que, al entrar y salir los objetos en un estado mercantil, se puede entender como una fase vital entre otras tantas (Kopytoff, 1991).



En las líneas trazadas por los autores mencionados me propuse en primer lugar seguir al encaje en tanto que objeto en distintos contextos. Para organizar de una manera práctica el trabajo de campo y hacerlo compatible con mi propio proceso de gestación comencé por rastrear el encaje en mi contexto más cercano, en Santiago de Compostela, e iría progresivamente alejándome (o acercándome) geográficamente hacia la Costa da Morte. En este propósito inicial de trazar la biografía del encaje me planteé no sólo un acercamiento en un plano geográfico progresivo sino un acercamiento hacia sus productoras. Trazaría hacia atrás, como propone Wallerstein, desde su comercialización, pasando por los agentes intermediarios y hasta llegar a sus productoras. En cuanto a los observables que me planteé en la primera guía de campo también contaba con otros elementos necesarios para su producción y que influían en el valor económico de este producto-mercancía en términos de Appadurai (Appadurai, 1991): cómo se aprendía y cuánto se invertía en esto, sopesando para ello el coste económico de su aprendizaje, coste temporal, coste de oportunidad, etc.; qué insumos eran necesarios para su producción, quién los proveía, y qué precio tenían; dónde se producía, quién lo producía, cuánto tiempo se requería, qué condiciones laborales tenían; qué valor tenía el tiempo invertido, qué valor tenía el aprendizaje y qué valor tenía el producto; y un largo etcétera.

Poco tiempo después de comenzar con la estrategia de investigación centrada en el la producción y mercantilización del encaje pude darme cuenta de que esta aproximación de corte marxista no me servía para mis propósitos por varios motivos. En primer lugar, y después de encontrarme con la Teoría de Acción-Red de Latour, el seguimiento de los objetos en tanto que actores o participantes en el curso de la acción social no puede ceñirse única y exclusivamente al análisis de su estado mercantil porque, tal y como avanzaba Kopytoff, este sería sólo un aspecto concreto de su biografía (Kopytoff, 1991). A su vez mis intereses no se restringían a contemplar la producción del encaje de una manera aislada, ni a analizar los distintos tipos de encaje, cómo se hace el encaje, qué partes que lo componen, los hilos, los bolillos, de donde vienen los alfileres y cualquier elemento necesario para producirlo. Esta era una investigación *sobre* un proceso de patrimonialización (Davallon, 2014: 54). Para mí, como Latour determina en la Teoría de Acción-Red, no se trata de que los objetos

«hacen las cosas ‘en lugar de’ los actores humanos: [la TAR] dice simplemente que ninguna ciencia de lo social puede iniciarse siquiera si no se explora primero la cuestión de quién y qué participa en la acción, aunque signifique permitir que se incorporen elementos que, a falta de mejor término, podríamos llamar no-humanos» (Latour, 2008: 107).

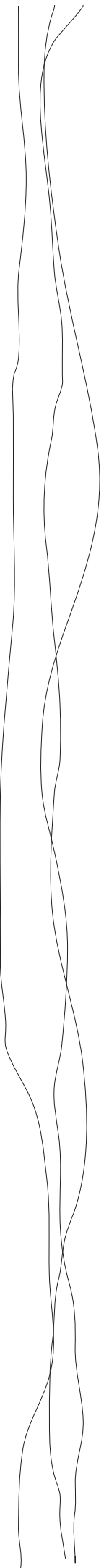
Lo que puede deducirse de la propuesta de la TAR es que no se puede sólo considerar la agencia de objetos y/o no-humanos por un lado ni de humanos en exclusiva ya que esta separación dicotómica resulta artificial, así como tampoco se puede atender en exclusiva un solo tipo de relaciones centradas en su producción sin atender todo el entramado de relaciones en las que se encuentran inmersos los actores (Latour, 2008). Se trata de «igualar en cuanto a estatus ontológico eso que denominamos sujeto con lo que acertamos en llamar objeto» además de «considerar que los objetos tienen agencia (se


denomina usualmente «agencia material»)» (Tirado Serrano et al., 2005: 11). De esta forma la TAR abrió la perspectiva a incorporar las agencias de actores humanos y no-humanos, de objetos materiales y otros elementos abstractos como puede ser el paisaje.

En segundo lugar, seguir al objeto «encaje» en exclusiva a través de distintos contextos centrándome en el análisis de su producción, intermediación y comercialización del encaje no me llevaban a aproximarme a mi interés de investigación por los procesos de patrimonialización del encaje. Para responder a esta pregunta debería multiplicar los actores y actrices observadas en distintos contextos así como tener en cuenta muchas más relaciones no sólo de tipo económico o de mercado, sino también ámbitos como el político, asociativo, el familiar, el vecinal, afectivo, etc. Mi interés era mucho más amplio que el análisis de la intersección entre el encaje y el mercado capitalista y mucho más amplio que analizar un proceso de patrimonialización concreto, mi interés no se agotaba con dar cuenta de estos aspectos sino que debía incorporar una comprensión del marco amplio de las estrategias de gobernanza de los territorios, las poblaciones, las economías y los procesos histórico-políticos, para poder dar cuenta en última instancia del proceso de patrimonialización del encaje.

En tercer lugar, otro aspecto con el que me encontré al comenzar el trabajo de campo en los comercios fue la opacidad que existía en las redes productoras-intermediarios-comerciantes y en las relaciones económicas que establecían. En un principio mi propuesta de «tirar de los hilos del encaje de bolillos», reconstruir el proceso productivo hacia atrás e ir conectando los agentes implicados en dichos procesos parecían ser propuestas sólidas y con una fuerte carga de objetividad con la que, sin embargo, no me terminaba de sentir cómoda (Haraway, 1995). Lo que en un principio parecía fácilmente aplicable y visualizable a través de una cartografía sobre el papel, se trataba de un ámbito en el que la indeterminación, la ambivalencia y la informalidad eran la norma habitual. Las teorías marxistas basadas en el análisis de los medios de producción, las teorías económicas y de mercado e incluso las Teorías de Actor-Red con su compleja retórica en términos belicistas (Haraway, 1988: 577) provocan una sensación de objetividad y profundidad analítica que han sido criticadas desde las teorías feministas. En primer lugar la teoría feminista crítica a la TAR, además de usar el término actor como genérico, porque los actores «son entidades unitarias y excesivamente coherentes en sus acciones» y se minimiza el papel de la indeterminación y la ambivalencia tan características en la vida cotidiana (Tirado Serrano et al., 2005: 24). Además, las redes de relaciones se dibujan con «una morfología clara, nítida, perfectamente de-limitable por el analista. De nuevo se olvida que las relaciones que se constituyen en nuestra cotidianidad se caracterizan por su contradicción y ambigüedad» (ibid.).

Así cuando comencé con el seguimiento del objeto encaje y su proceso productivo en distintos contextos me di cuenta de que no seguía un patrón estandarizado, no era cartografiable en el espacio-tiempo, su producción, distribución y comercialización no obedecía a un patrón formal, su valor no se establecía conforme a criterios estables, cuantificables, objetivos... Todas las relaciones sociales están mediadas por flujos afectivos, relaciones de poder y dominación





de unas personas sobre otras, por distintas capas de significación históricamente filtradas, por relaciones de confianza y ayuda mutua, de paternalismo y clientelismo, por políticas supramunicipales, etc. En la vida cotidiana toda la heterogeneidad de actores y actrices tienen más que ver con las concepciones de «actor» que utiliza Goffman donde en la interacción social emergen cualidades inesperadas y no siempre se puede deducir de dicha actuación una información concluyente de la que se pueda deducir su interrelación con otros nodos y agentes (Goffman, 1997: 13-14). De esta forma la investigación que ha solidificado en esta tesis doctoral no está marcada por polaridades sino por las ambivalencias, las contrariedades y las improvisaciones de la vida cotidiana. En este sentido por ejemplo la Costa da Morte se está despoblando pero no se despuebla; hay prioridades políticas por las que no se hace nada; el desastre del Prestige fue malo y fue bueno; el encaje es trabajo y también ocio; es una obligación pero también una diversión; es un bien público, común y privado; es parte de la economía formal e informal; es un sueldo principal y complementario, se puede y no se puede vivir de eso; nadie lo quiere por sus pésimas condiciones laborales pero todas las mujeres saben hacerlo y lo hacen; se realiza en el ámbito doméstico, público y privado; es economía y es cultura, patrimonio, es un marcador identitario y un trabajo; está sometido a un proceso de patrimonialización y de neoliberalización de la economía; es una enseñanza reglada pero que se resiste a su formalización; es algo que está constantemente a punto de extinguirse pero sigue adelante; es un elemento exhibido, alabado y denostado; las instituciones lo defienden pero no tanto; todo por las palilleiras pero sin las palilleiras; es un tema trillado pero desconocido; se hacen ferias y muestras en su honor pero no se puede fotografiar, sus secretos tratan de ser preservados en un contexto de espectacularización de la cultura; existen resistencias pero es un proceso que se sabe imparable. La indeterminación, la contradicción y la ambigüedad son las principales características de la vida social y para poder dar cuenta de estas ambivalencias no sirven las estructuras analíticas rígidas ni las metodologías estrictas, sino un buen armazón teórico, el manejo de las herramientas metodológicas y una gran dosis de sensibilidad etnográfica que permitan la improvisación, la espontaneidad y la subversión como en las buenas *jam sessions*. En una cita de Antonio Gramsci puede leerse:

«Creer que se puede hacer avanzar una investigación científica aplicándole un método tipo, elegido porque ha dado buenos resultados en otra investigación, a la que ese adaptaba naturalmente, es una extraña alucinación que tiene muy poco que ver con la ciencia. Existen, sin embargo, criterios generales que puede decirse que constituyen la conciencia crítica de todos los científicos, cualquiera que sea su especialización, y que deben estar siempre presentes espontáneamente en su labor» (Gramsci, 1973: 212 cit. en Aguilar Criado, 1998: 197)

Como especificué en el apartado anterior, un marco epistemológico feminista y su relectura de las teorías foucaultianas me parecen los marcos analíticos más ajustados para tratar de comprender los hechos sociales de la vida cotidiana, además de corresponderse con mis propios principios como investigadora, feminista, antropóloga y madre. Frente a la apuesta de Thomas Kuhn por la «imparcialidad apasionada» me aproximé a mi investigación desde la propuesta del feminismo de Donna Haraway, que defiende una práctica post-positivista

de la objetividad que «favorezca la contestación, la deconstrucción, la construcción apasionada, las conexiones entrelazadas y que trate de transformar los sistemas de conocimiento y las maneras de mirar» (Haraway, 1995: 329). Apuesto entonces por una epistemología y una objetividad feminista que «significa, sencillamente, *conocimientos situados*» (Haraway, 1995: 324). En su obra Haraway defiende que el feminismo «trata de una visión crítica consecuente con un posicionamiento crítico en el espacio social generizado no homogéneo» (Ibid: 336). Desde este paradigma reconduje toda la investigación hacia el estudio de la biopolítica, al análisis de cómo estaba operando el poder a través de distintas tecnologías de gobierno en la gestión de las poblaciones, las economías, los paisajes y los patrimonios, pasado por el filtro de la crítica feminista, coincidiendo con mi nueva posición política y epistémica desde una nueva centralidad de los cuidados teórica, metodológica y vital.



1.5. Cómo desarrollé esta etnografía. Metodología

Considero la etnografía como un proceso metodológico global que caracteriza a la antropología y no simplemente un conjunto de técnicas. La parte más visible de todo este proceso es esta etnografía, esta tesis doctoral, pero está sustentada en todo un largo proceso que incluye desde el planteamiento de las preguntas de investigación (que he detallado en el apartado 1.1. Objeto de estudio) el enfoque y las distintas decisiones teórico-metodológicas (apartado 1.2. 1.3. y 1.4), el empleo de distintas técnicas y procesos para recopilar y producir información (audiovisual, oral, escrita) en el campo (que detallo en este apartado 1.5.) y las fases de tratamiento de esa información recopilada (descripción, traducción, explicación e interpretación para su comprensión) (que se plasman en el resto de esta monografía) (Velasco et al., 2009).

Esta etnografía se basa en un largo período de estudio: un total de 7 años. Pero no han sido 7 años dedicados tan solo a la investigación etnográfica sino a mi propia formación como investigadora, a toda una serie de aprendizajes que se requieren para formar parte activa de un grupo de investigación. En estos siete años he desarrollado otras actividades como la crianza de un hijo; tres estancias de investigación prolongadas que marcarían el enfoque de esta tesis (unos 4 meses en el Department of Performances Studies de la New York University; 3 meses en la Sección de Folklore del Instituto de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y unas cinco semanas en el Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico de Sevilla); la impartición de clases en la asignatura Patrimonio Arqueológico e Sociedad en el Máster de Arqueología e Ciencias da Antigüidade y otros cursos de especialización (curso de posgrado del CSIC en Trabajo de Campo Etnográfico); la compatibilización con varios proyectos de investigación nacionales e internacionales en los que he participado³; varias publicaciones, organización y participación en congresos y otras muchas actividades. En los últimos tiempos mi investigación ha estado determinada por el inicio de un contrato como profesora asociada en la universidad de Santiago de Compostela.

³ParticiPat «Patrimonio y participación social: propuesta metodológica y revisión crítica» (HAR2014-54869-R). Proyecto I+D do Plan Nacional.

NEARCH «New scenarios for a community-involved archaeology». Programa Cultura U.E. (2013-1126/001-001)

«Procesos de Patrimonialización no Camiño de Santiago: Tramo Santiago-Fisterra-Muxía» (INCITE09606181PR). Xunta de Galicia.

TRAMA3 «Trabajo en Red para la Acción multivocal en Arqueología, Antropología y Ambiente Programa». CYTED (613RT0473)

Proyecto, Exposición e Jornadas «Memoriadero» en el Matadero de Madrid, Centro de Creación Contemporánea. Asociación Internacional de Jóvenes Investigadores Memorias en Red. (17/10/2014- 01/03/2015)

Siguiendo el manual de Honorio Velasco y Ángel Díaz de Rada, podría dividirse el proceso de investigación etnográfica entre lo que se considera un trabajo de «mesa» o tratamiento de la información generada y una fase de «campo» o producción de esa información (Velasco et al., 2009). En cuanto a las fases de trabajo de campo en las que produce la información, que analizo en esta monografía en relación a unas preguntas de investigación, residí y conviví en distintos lugares de la Costa da Morte (Camariñas y Muxía), en Santiago de Compostela y algunas localidades de Argentina (La Plata y Buenos Aires), bajo el paradigma de la etnografía multisituada⁶, y en distintos períodos. Las distintas técnicas que empleé en la fase de trabajo de campo son las más características del método etnográfico⁷ y de forma resumida son:

- observación participante y registro sistemático en cuadernos de notas y diarios de campo;
- conversaciones informales, entrevistas semidirectivas individuales, entrevistas grupales, grupos de discusión semiestructurados, historias de vida y su registro en audio cuando procedía;
- registros fotográficos y de vídeo;
- actividades participativas (BiComún)
- textos e información producida por otras personas: etnografías sobre el lugar, datos estadísticos, informes técnicos, webs, diarios, periódicos, archivos de museo, vídeos y películas, etc.;
- análisis de la cultura material;
- experiencia personal: vivencias, experiencias, recuerdos, etc.⁸.

⁶Los períodos que he estado residiendo y estrictamente dedicada a realizar trabajo de campo son: Santiago de Compostela 09/2011 – 12/2011; 08/2012. Muxía 02/2013 – 03/2013; 07/2013 – 08/2013. Camariñas 03/2013 – 08/2013; 02/2014; 04/2014. Argentina 10/2013 – 12/2013.

Sin embargo las observaciones e interacciones no sólo se produjeron en estos períodos sino que, al vivir muy cerca muchos días me he desplazado ida y vuelta en el mismo día y, también, al vivir en la misma ciudad durante todo el tiempo el flujo de información ha ido mucho más allá de estos períodos.

⁷Algunos de los manuales y artículos que he consultado para orientar el trabajo de campo etnográfico son Bernard, 2011, Callejo, 1998, Ferrándiz, 2011a, b, Geilfus, 2002, Greenwood, 2000, Guasch, 2002, Guber, 2001, Guerrero Muñoz, 1999, Hammersley et al., 1994, Ingold, 2017, Jociles Rubio, 1999, Kitzinger, 1995, Lewin, 1992, Sandoval Casilimas, 1996, Velasco et al., 2009.

⁸La cantidad de material que produce fue ingente. Se divide en: 4 libretas de campo; 515 páginas de Diario de Campo; un total de 52 registros de audio, con 39 horas de grabación entre entrevistas y grupos de discusión; 2279 fotos; 63 registros de vídeo con más de 6 horas de grabación.

El desglose de la producción que se refiere a cada apartado es:

Audio: Muxía 7 h 17 38; Mostra 6h 10 09; Aprendizaje 17: 26; Asociaciones 8h 55 43; Mariña 2h 47 58; Museo 1h 59 37; No asociadas 3h 25 41; Turismo 1h 58 58; Argentina 5h 44 58; Bicomún. 15:41

Total Registros de Audio - 47 registros Tdc + arg + bicomun = 52 registros. Total 38h 53 min 49 segundos.

Fotos: Comercio 69; Muxía 192; Mostra 504; Aprendizaje 51; Asociaciones 203; Mariña 45; No asociadas 6; Turismo 12; Argentina 161; Fotos del proceso: 302 + 98 + 131 = 531; Bicomun: 505. Total Registros Fotográficos: 2279 fotos

Vídeo: Mostra 27: 05; Asociación 00:21; Argentina 00:47; Bicomun

Total Registros Vídeo: 63 registros de vídeo. 6 h 17min 33 segundos.

Como comenté en el apartado anterior la primera estrategia para realizar esta investigación etnográfica comenzó siendo la de «seguir al objeto» a través de distintos contextos centrándome en el análisis de su producción, intermediación y comercialización. Recurriendo al principio de cartografía que ofrece Deleuze (Deleuze et al., 2002: 17) comencé por construir un mapa para identificar quién estaba comercializando este tipo de encaje de Camariñas en la ciudad de Santiago y a partir de esta identificación podría ir tirando de cada uno de los hilos que me llevaría a establecer una red de intermediarios y finalmente llegar hasta las productoras. Esta estructura cartográfica y sistema operativo con sus distintos hilos, nodos y redes a modo de rizoma también constituía simbólicamente un «encaje de bolillos» del propio «encaje de bolillos». De este modo identifiqué cinco comercios en Santiago que vendían el denominado «encaje de Camariñas» y comencé mi trabajo de campo siguiendo esta estrategia.

En este primer acercamiento al trabajo de campo y orientada por el propio contexto de los comercios, en los que no podía solicitar una dedicación prolongada para una entrevista desestructurada, opté por realizar observación participante y entrevistas semiestructuradas con las propietarias de los comercios que aceptaron colaborar con esta investigación. En esta ocasión no empleé el cuaderno de campo in situ ni tampoco la grabadora, ya que me fui encontrando con una serie de suspicacias y rechazos que la presencia de estas herramientas contribuía a aumentar considerablemente. Unas primeras reacciones que posteriormente me volví a encontrar cuando quise analizar el papel de los comercios y las intermediarias en la Costa da Morte. A pesar de no usar el cuaderno sin embargo, sí había un conocimiento explícito de que estaban colaborando con una investigación sobre el encaje, informaba previamente de los objetivos de la investigación y también había un mutuo conocimiento de que era una situación de entrevista por lo que, de hecho, podían decidir si no querían formar parte de la misma y algunas rechazaron esta propuesta. Así antes de acudir a las entrevistas sí llevaba preparado un guion aproximado con los temas que quería tratar con las comerciantes y la secuencia en la que irían estas preguntas: ¿Qué venden en las tiendas?; ¿De dónde vienen los artículos?; ¿Quién los ha hecho?; ¿Qué intermediarios hay?; ¿Quién consume los artículos?; ¿Qué relación tienen las tiendas con el turismo?




Imagen. En la asociación Rendadas, con Lara su secretaria.

Esta primera toma de contacto me permitió en primer lugar entrar en el campo de forma progresiva y conocer actrices que serían muy relevantes durante toda la investigación, como lo fue Lidia⁹. En segundo lugar también me permitió ajustar la estrategia de investigación, ir generando un nuevo enfoque y establecer unos nuevos objetivos en función de los primeros datos que fui obteniendo en estas primeras observaciones y entrevistas. También me permitió comenzar el trabajo de campo de forma progresiva comenzando por mi entorno más cercano, una estrategia que se ajustaba a las necesidades de este momento dado mi avanzado estado de gestación a finales del año 2011.

⁹Excepto los nombres de personas que se dedican a la política y las personas que explícitamente me indicaron que querían aparecer con su nombre propio, los nombres de las personas que aparecen en esta tesis doctoral son pseudónimos para tratar de preservar, en la medida de lo posible, su anonimato.

Una vez que ya había cartografiado los negocios que existían en Santiago de Compostela y que había realizado unas entrevistas semidirectivas iniciales en las que obtuve información muy relevante sobre el campo el siguiente paso fue adquirir los insumos necesarios para producir encaje: almohada, dos docenas de bolillos, hilo de algodón, alfileres y un picado (que tuvieron un coste total de unos 35€). Como parte de la estrategia de observación participante creí conveniente apuntarme a unas clases de «encaixe de Camariñas» que eran impartidas por Lidia, dueña de uno de los comercios de Santiago, en la asociación A Xuntanza. De esta forma, coincidiendo con los últimos meses de embarazo, fui adquiriendo algunas nociones básicas sobre los términos y conceptos empleados así como fui incorporando algunos de los movimientos de las manos, la posición del cuerpo y otros aprendizajes prácticos muy básicos. Con este aprendizaje también fui aproximándome de este modo a la práctica del encaje como forma de ocio, a la emergencia del fenómeno de las «xuntanzas de palilleiras» y la centralidad que estaba adquiriendo el hacer juntas y el mostrar-hacer en el ámbito de las artesanías textiles. Esta primera entrada en el ámbito de la práctica a través del encaje como forma de ocio influyó en las preguntas de investigación así como en la imagen y expectativas que me había creado respecto a la práctica del encaje en la Costa da Morte y que resultó tener unas características diferentes. Ya embarazada de nueve meses, en diciembre de 2011, se me hacía muy tedioso desplazarme caminando hasta la otra punta de Santiago cargada con una almohada de encaje y, después de que naciera mi hijo, decidí no seguir recibiendo clases de encaje ya que me había dado cuenta de que la concentración y la abstracción que requería para aprender no me permitía atender a todo lo que ocurría a mi alrededor. Además, mi interés por el momento no era «convertirme en nativa» (Narayan, 1993), ni quería ni creía que fuera conveniente transformarme en una palilleira sino que sólo precisaba algunos conocimientos básicos para comprender el contexto. Esta también fue una de las conclusiones a las que llegaron las personas que realizaron el trabajo de campo en la etnografía sobre las bordadoras de mantones de Manila de Sevilla: «Nos pareció en todo momento innecesario e incluso contraproducente el aprender las técnicas del bordado de mantones de Manila para llevarlas a la práctica real» (Aguilar Criado, 1998: 198). Y, efectivamente, creo que el hecho de manejarme dentro de los parámetros de desconocimiento del saber-hacer me permitió no ser rechazada por las encajeras profesionales desde el primer momento y entrar en el campo con mayor facilidad.

Después del período de descanso maternal me reincorporé para iniciar la primera de las estancias de investigación en el Department of Performances Studies de la New York University, donde viajamos toda la familia, tutorizada por Deborah Kapchan. En este período, además de mejorar sustancialmente mi inglés, empleé ampliamente los recursos de la biblioteca, contacté con la teoría performativa y participé como una alumna más en las asignaturas de máster como *Feminism and Queer Theory* (Jose Esteban Muñoz y Gayatri Gopinath); *I: Memoir and Ethnography* (Deborah Kapchan); *Theories of Spectatorship* y *Dark Sites* (Diana Taylor). En estos seminarios contacté con formas de escribir (primera persona), con teorías (performance, queer, spectatorship, patrimonio, etc.), autores (Goffman, Foucault, Merleau-Ponty, Sontag, Deleuze, Butler, etc.) y conceptos (panóptico, biopolítica, actor, etc.) que serían fundamentales en el desarrollo posterior de esta investigación, aunque en este momento ni siquiera me lo imaginaba.



A mi vuelta de la estancia de investigación empecé con la que sería mi tercera fase de trabajo de campo, esta vez ya desplazándome físicamente a la Costa da Morte, en febrero del año 2013. En las primeras fases del trabajo de campo en Santiago había identificado como lugares clave en la producción de encaje los concellos de Muxía y Camariñas y, en menor medida, Vimianzo. Pero, para realizar este trabajo de campo decidí centrarme en Muxía y Camariñas ya que entre ambos existía una diferencia sustancial: mientras en Camariñas se había desplegado un proceso de patrimonialización con el encaje desde hacía ya décadas y todo el encaje producido en la zona se vendía en las tiendas con el nombre de «encaixe de Camariñas», en Muxía no se había seguido esta trayectoria. Pensé entonces en realizar una comparación entre ambos concellos, centrándome posteriormente en el proceso de patrimonialización que estaban desarrollando en Camariñas.

Como narro al comienzo del capítulo dedicado a la biopolítica del paisaje de la Costa da Morte, el primer desplazamiento a Muxía fue a bordo de un autobús mohoso, abarrotado de gente y que tardaba más de dos horas en hacer un trayecto de setenta kilómetros, lo que desembocó en que la primera cosa que hice al llegar a este pueblo fuera vomitar. La dificultad para encontrar un medio de transporte público que comunicara la Costa da Morte con alguna de las capitales y los terribles primeros viajes que hice en aquel autobús, que sólo duraron hasta que pude hacerme con un coche, fueron hechos reveladores. La marginalización de esta zona no se debía a la cantidad de kilómetros o a la inaccesibilidad de su territorio, sino que se debía a un esfuerzo consciente de periferización y patrimonialización de estas «estéticas de la marginalización» (Kirshenblatt-Gimblett, 1988; 1998: 149). A través de esta experiencia encarnada, y de otras muchas observaciones que realicé durante todo el trabajo de campo, pude hacerme una idea de la biopolítica del territorio, del paisaje y de las poblaciones que estaba operando en la Costa da Morte, por lo que el análisis de estos aspectos pasaron a ser una parte fundamental de los objetivos de investigación.

Después de bajarme del autobús en Muxía fui a tomarme una manzanilla al bar «Coruña» regentado por Antía y su marido. Podría decirse que ella fue mi primera «gatekeeper»¹⁰ (Hammersley et al., 1994) y me facilitó una primera impresión al panorama de las palilleiras en la Costa da Morte, me dijo que ella sabía palillar, me ubicó en el mapa las asociaciones de palilleiras que había en Muxía y me facilitó una entrevista con su madre, que era una encajera no asociada. En las siguientes visitas en este bar me enfrentaron al drama de las familias marineras, ya que habían perdido a parte de su familia en el mar, y también guardaban un cuaderno con recortes de prensa sobre el desastre del Prestige, lo que me hizo recordar que aquella había sido la «zona cero» de aquel suceso del que en la actualidad parecía no quedar restos ni memorias.

Recuerdo bien que aquel primer día, por la ventana de su establecimiento Antía me puso en contacto con María, casada con un cordobés. Ambos regentaban el bar El Cordobés en Muxía y con esta pareja coincidí varios días mientras esperaba el autobús que me llevara de vuelta a Santiago y tomábamos unos vinos. María ha fallecido recientemente y recuerdo que ella fue una de las


¹⁰Se suelen llamar gatekeepers a las personas que «abren» o facilitan el acceso al trabajo de campo, poniéndote en contacto o facilitándote recursos para su desarrollo. Suelen ser las primeras personas con las que contactas, y puede pertenecer a una institución u organización o no.

primeras personas que me abrieron su casa y me brindaron su amistad, fue ella quien me acompañó desde el bar hasta la asociación de palilleiras el primer día de trabajo de campo desde la total generosidad que la caracterizaba.

Mis primeros objetivos en Muxía era entrar en contacto con las asociaciones de encajeras, cartografiar las asociaciones existentes, conocer cómo se organizaban, cómo funcionaba el sector, cómo era su organización económica, cómo operaba el encaje como forma de socialización, conocer el papel de las intermediarias, etc. Una vez que me recuperé del viaje mi primer objetivo fue ir a la asociación más grande que había en Muxía. Después de negociar el acceso, expliqué los objetivos de investigación y me senté junto a ellas mientras palillaban y conversábamos. En esta fase yo había preparado unos temas y preguntas de investigación que quería averiguar allí y ellas se pusieron a mi disposición para que les preguntara. En este primer contacto con las asociaciones me di cuenta de que ellas producían encaje en pareja o en grupo, que por allí además pasaban otras mujeres del pueblo y que entonces, habitualmente, habría más de una interlocutora. Por lo tanto, la información discursiva que iba a recoger, las preguntas que iba a proponer y los relatos que se iban a producir iban a ser de tipo grupal. La técnica de investigación que me resultaba más útil en estos casos se ubicaría entre la entrevista semidirectiva grupal (grabada o no), la entrevista desestructurada grupal (grabada o no) y el grupo de discusión¹¹. A partir de entonces, cada vez que iba al espacio de una asociación, tanto en Muxía como en Camariñas, yo siempre llevaba preparados unos temas o preguntas que quería tratar pero la forma en la que estas se iban planteando variaba en función de la cantidad de mujeres, en función de la receptividad a la situación de entrevista con mayor o menor explicitación de mi papel como moderadora y de las prioridades de información que existían en el momento concreto. Así, íbamos transitando entre una fórmula u otra, entre un mayor o menor direccionamiento por mi parte de la conversación, entre dejar derivar la conversación hacia puntos que yo no había esperado pero que resultaban totalmente pertinentes o reconducir la entrevista hacia donde quería y entre sacar la grabadora o no. Como dije en el anterior apartado en estas ocasiones no había otra alternativa que poner en marcha una gran dosis de improvisación y espontaneidad, siempre partiendo de un diseño previo del guion de entrevista, de un buen armazón teórico, del manejo de las herramientas metodológicas y cierta sensibilidad etnográfica.

Una vez que ya me había hecho una idea de cómo funcionaban las asociaciones y conocía algo el contexto diseñé una serie de guiones de entrevista más o menos estandarizados para tres tipos de agentes diferentes: un guion para entrevistas con políticos y representantes de las instituciones, una para representantes de las asociaciones y otro guion para realizar historias de vida con las palilleiras. Estos guiones los adaptaba en función de la persona a la que iba a entrevistar y el conocimiento previo que ya tenía sobre algunos temas que íbamos a tratar. Estas entrevistas semidirectivas o etnográficas, individuales, las he usado cuando precisaba completar la información que ya había ido recopilando a través de mi observación participante, de las entrevistas grupales y de las conversaciones informales.

¹¹Para profundizar en la diferencia que existe entre estos tipos de entrevista ver (Ferrándiz, 2011b: 115).



En las siguientes visitas a Muxía contacté con la persona que me indicaron como «de referencia» en el concello, la artista Viki Rivadulla. A partir de entonces sería otra gatekeeper, informante clave y una persona a la que tengo en gran estima, con la cual me reuní en distintas visitas a Muxía y seguimos en contacto. También concreté entrevistas semidirectivas individuales para completar la información que ya había ido recopilando con las presidentas de las distintas asociaciones de Muxía. Realicé algunas historias de vida, principalmente con mujeres no asociadas con las que me resultaba más difícil entrar en contacto por el hecho de que producen encaje en sus domicilios particulares. En este mismo sentido también consideré relevante entrevistar en profundidad a una de las pocas intermediarias de encaje que quisieron hablar conmigo, Argentina. En estas ocasiones sí procuraba hacer uso de la grabadora de audio, siempre pidiendo permiso para hacerlo, explicitándolo en las grabaciones y procuraba usar un guion de entrevista más o menos flexible pero con un mayor control de la situación de entrevista por mi parte. De la misma forma también realicé entrevistas con representantes políticos del concello de Muxía y fui manteniendo encuentros con las trabajadoras de instituciones públicas como el CIM (Centro de Información á Muller) que me informaron y aportaron documentación de los distintos proyectos que se habían realizado y las políticas dirigidas a las palilleiras.


La siguiente fase en el trabajo de campo etnográfico fue asistir a la Mostra do Encaixe de Camariñas en marzo del año 2013. Los objetivos de esta fase era conocer este evento, cómo se organizaba, qué performances públicas se daban en este contexto y qué dinámicas se producían entre las distintas formas de producción de encaje. La primera persona con la que entré en contacto, por recomendación de algunas personas de Muxía, fue con María Jiménez, Axente de Desenvolvemento Local de Camariñas, gaditana, que llevaba 25 años trabajando en Camariñas. María operó como mi gatekeeper en Camariñas poniéndome en contacto con todas las asociaciones, empresarias, productoras y representantes políticos, así como también me ofreció un panorama general de las dificultades que me iba a encontrar en este ámbito de investigación y también me aportó información fundamental de todo el proceso de patrimonialización y las distintas fases en las que se había desarrollado que yo había ido a investigar allí, pues ella es una de las principales protagonistas e impulsoras de esta transformación. Ella también me proporcionó los distintos análisis de la situación del sector de las palilleiras, los planes de promoción del cooperativismo, las estrategias y los documentos que se habían generado en todo este proceso. María fue la informante clave de toda esta investigación para el contexto de Camariñas.

La entrada en el campo en Muxía fue a través de un haz de relaciones que se desplegaban desde el bar y, sobre todo, a través del contacto directo. Nunca se produjo la intermediación de algún agente relacionado con el concello o con alguna institución. La entrada en el campo fue totalmente diferente en Camariñas, ya que la propia forma de entrar iba a reflejar las diferencias existentes entre un lugar en el que no se estaba realizando un proceso de patrimonialización, Muxía, y un lugar en el que se estaba dando un proceso de patrimo-

nialización institucionalizada y regularizada desde el concello de Camariñas. Así, respecto a la Mostra mis principales introductoras en el tema fueron la «concelleira de encaixe» y teniente alcaldesa Sandra Insúa y la organizadora de la Mostra, Marina. Para preparar el terreno antes de comenzar esta mostra del año 2013 Sandra me aportó información de los presupuestos, la organización del evento así como pude obtener una primera aproximación a la perspectiva que manejaban desde el concello de la práctica del encaje con una entrevista que realizamos caminando y visitando la mostra mientras todavía estaban montándola y luego tuve la oportunidad de completar la información en posteriores entrevistas. Las entrevistas con representantes de las instituciones se centraban en las siguientes preguntas: qué relevancia tiene el encaje para el pueblo, qué actividades que han desarrollado en relación con el encaje (cómo empezó, quién, por qué, para qué...), qué beneficios se esperan de estas acciones con el encaje, cómo se relaciona con el turismo, cómo se relaciona con la economía y qué expectativas de futuro hay.

En la primera Mostra do Encaixe, de las tres a las que he asistido en total, produje una cantidad ingente de información en los diarios de campo. En este evento me centré principalmente en la observación participante, grabación en video, fotografía y en conversaciones informales que iba manteniendo con algunas encajeras por ocio y representantes extranjeras que habían acudido al evento. Sin embargo también se produjeron entrevistas desestructuradas con un grupo de jóvenes diseñadoras andaluzas con las que entré en contacto y querían transmitirme su opinión y también armamos un grupo de discusión improvisado con mujeres empresarias de Camariñas en el espacio del bar de la Mostra en el último día. Los días que hacía trabajo de campo en la Mostra los recuerdo como los más extenuantes ya que eran más de doce horas de trabajo intensivo en un espacio cerrado, con cientos de mujeres, observación participante constante, una multitud de sucesos inesperados que requerían de mi atención y que requerían de grandes dosis de improvisación. Además, para complementar la información que recogí durante este evento y obtener las narrativas completas de agentes clave recurrí a las entrevistas semidirectivas con una diseñadora de moda que participaba del evento, Sandra, y posteriormente con la organizadora del evento Marina.

Después de esta primera toma de contacto con Camariñas decidimos irnos a vivir allí. El piso lo conseguimos a través de Lidia y su marido Manuel, a quienes estoy muy agradecida. Resultó ser un lugar privilegiado no sólo por el simbolismo que encerraba, ya que había sido la sede donde la Sección Femenina había tenido su escuela infantil de palilleiras hasta finales de los años setenta, sino porque además estaba en el paseo marítimo, las vistas eran espectaculares, desde allí podía ver el movimiento del pueblo y también porque escuchaba nítidamente el sonido de las palilleiras cuando comenzaban a trabajar y yo bajaba automáticamente de mi casa para incorporarme a la reunión. De la misma forma vivir en aquel lugar me permitía estar cerca de mi hijo, que en esta época aún era lactante. Pasar a vivir allí toda la familia supuso un cambio en el trabajo de campo ya que, de pronto, muchos de los estereotipos y las sospechas que se me estaban aplicando (una chica veinteañera, con piercings,



conduciendo un coche 4x4 del CSIC y preguntando por cuestiones delicadas en torno al encaje) se suavizaron bastante ya que, al menos, me identificaban como parte de una familia bastante extravagante, pero con un bebé. Como indica Cassell, el bebé operó inicialmente como una «garantía de buenas intenciones» y me facilitó enormemente las primeras conversaciones (Cassell, 1987: 260). En aquel verano por Camariñas también pasaron mis padres, mi hermana y mis sobrinos.

Por otra parte, mientras yo hacía trabajo de campo en unos ámbitos y espacios concretos relacionados con la producción de encaje, Juan cuidaba de nuestro hijo y hacía sus propias observaciones en otros lugares en los que yo no estaba (el bar, el parque, el mercado, el puerto...), me concertaba entrevistas con palilleiras no asociadas que conocía en estos otros espacios y también me comentaba sus impresiones y observaciones que yo podía investigar más adelante. Tal fue la implicación de mi pareja en el trabajo de campo que él llegó a tener su propio cuaderno de notas, una herramienta que abandonó al cabo de un par de días. Vivir allí me aportó otra perspectiva del campo muy diferente pero también, de pronto, mi hijo, nuestra familia, la división de roles que teníamos, mi maternidad, mis preferencias, mis gustos, mis creencias, mi ropa, etc. se convirtieron en tema de conversación, de observación y también de cierto control, lo cual yo no siempre aceptaba de buen grado, pero que formaba parte de la reciprocidad necesaria en el trabajo de campo y de situarnos en el mismo plano crítico que las personas sobre las que iba a investigar.

Una vez instaladas allí el siguiente paso en el trabajo de campo fue analizar la escuela municipal infantil de palilleiras. En esta fase quería conocer qué actividades se desarrollaban en estas clases, cómo era el proceso de enseñanza-aprendizaje, qué papel estaban jugando las instituciones en este proceso y cómo se transmitían otros contenidos del currículum oculto (roles de género, normas, pautas, valores, etc.). He de reconocer que esta fase fue más corta de lo que hubiera querido ya que el curso estaba por terminar y después no pude retomarlo más adelante, por las propias características del contexto de observación y porque la información que yo precisaba para contestar a las preguntas de investigación quedó suficientemente resuelta con observarlas en unas cuantas sesiones y no me resultaba pertinente seguir profundizando. En esta ocasión me centré en la observación participante y alguna conversación informal con las niñas y con la profesora ya que, como analizo en el apartado de análisis de la enseñanza-aprendizaje, mi sola presencia resultaba un elemento distractor de primera magnitud. En este aspecto también fui completando la información en las entrevistas y grupos de discusión que desarrollé con algunas madres, que me aportaron su perspectiva sobre las motivaciones de llevar a las niñas a aprender esta artesanía.

Los siguientes meses de estancia en Camariñas ya me centré en el análisis de las asociaciones de palilleiras, con las que ya había establecido un primer contacto, pero ahora pasé a profundizar en mi relación con ellas. En esta fase quería conocer el tejido asociativo y su organización pero también el papel de las instituciones en la estructuración y regularización del sector, quería conocer los discursos, las distintas lógicas y las prácticas que se manejan en torno al

encaje, la interrelación de las palilleiras entre ellas, con las encajeras «por ocio», con el turismo y la interacción de los procesos de patrimonialización y neoliberalización con la vida cotidiana. En esta fase fundamental de trabajo de campo empleé mucha observación participante, conversaciones o entrevistas informales y también, como expliqué previamente, hice un uso abundante de las entrevistas grupales semiestructuradas, desestructuradas o grupos de discusión en función de las necesidades del momento. Para el caso de las asociaciones también había preparado un guion de entrevista que utilicé principalmente para realizar entrevistas individuales semidirectivas con las presidentas y con el objetivo de completar información que no había podido obtener mediante la observación participante o para tener un relato detallado de la misma información. Así las preguntas estaban articuladas así: hableme sobre los inicios de la asociación (cómo, cuándo, por qué, quién...); cómo funciona, cómo se organiza (economía, horarios, turnos, comercialización...); ventajas y desventajas de estar asociada; situación actual de la asociación y del sector después de las distintas acciones; relación de la asociación con la economía y el trabajo, relación con intermediarios y relación con el turismo. Así mismo en esta fase también empleé como herramienta las historias de vida.

Fue en este período de trabajo de campo que estuve residiendo allí cuando más información produje ya que no sólo me centré en el análisis de las asociaciones sino que inicié otras fases de análisis dentro del proceso de investigación y seguí con algunas de las fases previas, como tratar de contactar con las intermediarias y comercializadoras de encaje en Camariñas. Una de estas fases se orientaba a conocer el funcionamiento de un curso de especialización en encaje al que asistían alumnas de distintas procedencias y que impartía una profesora y experta conoedora del encaje, Estela. En esta fase me centré en la observación participante, pero también hice bastantes historias de vida a las asistentes al curso y realicé una entrevista a la profesora del curso como experta en la materialidad del encaje.

Otra de las fases se orientaba a conocer la perspectiva de las palilleiras no asociadas y que incluían a aquellas que palillaban y lo comercializaban pero no en el marco de una asociación, mujeres que sabían palillar pero que no lo comercializaban, aquellas que tenían su propia empresa para comercializarlo, etc. Como en el caso de Muxía, en esta fase empleé principalmente las entrevistas semidirectivas y las historias de vida, ya que me resultaba más difícil entrar en contacto con ellas para poder volver a entrevistarlas y profundizar en la información. En estos casos estas entrevistas solían ser individuales y producirse en un contexto más privado, bien en sus casas o bien en un entorno que acordábamos como en una cafetería, y resultaban aportar una información de carácter bastante diferente al que obtenía en las asociaciones que, por lo general, producían un discurso más unánime.

En la última de las fases de trabajo de campo que desarrollé en Camariñas traté de analizar la relación del turismo con el encaje. En este sentido entrevisté a la técnica de información turística y también a la presidenta de la Asociación de Empresarios de Camariñas. De forma conjunta con la técnica de turismo ideamos una especie de encuesta corta en la que preguntábamos: ¿Están de

visita en Camariñas?; ¿De dónde son?; ¿Han visto el encaje?; ¿Qué les ha parecido?; ¿Han comprado algo?; ¿Por qué lo ha comprado o por qué no?; ¿Qué le parece el precio? ¿Qué les parece los diseños?; ¿Para qué lo va a usar?; ¿Cuánto ha gastado?; ¿Qué les hubiese interesado comprar?; ¿Vieron palilleiras? ¿Cuál fue su impresión?

Dediqué un par de días a realizar estas encuestas a pie de calle de una forma poco ortodoxa, parando aleatoriamente a quien quería contestarme a aquellas preguntas. Conseguí realizar un total de 17 encuestas pero resultó poco eficaz en el caso de las técnicas de turismo, que tenían que informar a los turistas que iban a la caseta y no tenían tiempo para realizar las encuestas. Viendo este pobre resultado diseñé una «Encuesta sobre la relación del turismo con el encaje de Camariñas», en la que había una serie de preguntas con respuesta múltiple que los turistas podían rodear con un círculo. Dejé bastantes ejemplares de esta encuesta en la caseta de turismo del paseo marítimo y otros en el punto de información turística del faro Vilán. Después de unas semanas me dispuse a recogerlos y nadie había rellenado uno solo de estos cuestionarios, cuando no se habían perdido tras los folletos y mapas y nadie sabía de lo que estaba hablando. Meses más tarde me puse en contacto por email con las distintas técnicas de turismo y no recibí respuesta así que, en este caso, este método de investigación no funcionó demasiado bien.

En este mismo verano realicé dos actividades participativas denominadas BiComún, los días 2 y 3 de Agosto, en Muxía y Camariñas respectivamente. Unos meses antes se había cruzado en mi camino la propuesta de la asociación Niquelarte, que liberó la categoría BiComún¹² en la red y propone realizar y replicar una experiencia participativa para el diagnóstico y la reflexión colectiva en torno al patrimonio. Se trata de colocar una galería fotográfica de diez elementos patrimoniales previamente seleccionados en el espacio público del pueblo y, a través de distintas pegatinas de colores y pegatinas en blanco para textos libres, pedir la participación de la gente para opinar, diagnosticar y reflexionar sobre aquellos elementos expuestos. Para la realización de estas actividades participativas conté con la colaboración de María Masaguer Otero y Adela Vázquez Veiga (Niquelarte), el Proxecto Buserana¹³ del Concello de Muxía (con Viki Rivadulla al frente) y el Concello de Camariñas¹⁴. Estas actividades resultaron muy enriquecedoras ya que no sólo aportaron los datos que se derivaron de este ejercicio simbólico de diagnóstico, sino que promovieron la participación y la reflexión en torno al patrimonio en el marco de la investigación que yo venía desarrollando y también fueron situaciones provocadas donde yo realicé un importante trabajo de campo etnográfico a través de la observación participante, me serví de la información y las reflexiones que se producían al hilo de aquella propuesta y de las conversaciones grupales que íbamos teniendo.

¹² Esta categoría surge de la unión ente BIC, Bien de Interés Cultural que es una figura jurídico-política de protección patrimonial, y Procomún, que define a aquello que pertenece a tod@s, que heredamos y creamos conjuntamente y que esperamos legar a las generaciones futuras por el bien común. Así BiComún sirve «para nombrar todos aquellos elementos patrimoniales que, fruto de una reflexión colectiva, decidimos conservar» (Masaguer Otero et al., 2014: 154). Una categoría esperanzadora desde la crítica patrimonial que pone el acento en la participación ciudadana para designar aquellos elementos que son patrimonio de todas las personas, más allá de las decisiones y jerarquizaciones políticas. Una performance que pone el acento en la capacidad ciudadana para la toma de decisiones, la gestión y redistribución de los afectos patrimoniales que va más allá del Discurso Patrimonial Autorizado (Smith, 2006) que ha venido históricamente contemplando a la ciudadanía como meros receptores de un patrimonio desapasionado, neutro, ajeno.


¹³ <http://proxectobuserana.blogaliza.org/> [Acceso 29/06/2017]

¹⁴ Se pueden ver ambos ejemplos en la web <http://niquelarte.org/BIComun/camarinas-07/>; <http://niquelarte.org/BIComun/muxia-06/> [Acceso 09/10/2017]

Entre finales de septiembre y diciembre del año 2013 realicé la segunda de mis estancias de investigación vinculada a la Sección de Folklore del Instituto de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, tutorizada por Ana María Dupey. En este período aproveche para llevar a cabo otra de las fases de trabajo de campo etnográfico en la que me preguntaba por la interacción entre la materialidad, del encaje de Camariñas en este caso, y las memorias de la emigración. De esta forma a través de los centros de emigrantes de Galicia, entré en contacto con mujeres emigrantes y descendientes de emigrantes que guardaban estos encajes como objeto de memoria, como aquellos objetos que habían acompañado a muchas en sus procesos de emigración y que mediatizaban la relación con sus familiares que quedaban en Galicia. En esta ocasión desarrollé un tipo de historia de vida usando los encajes como catalizadores de la narración. Para ello pedí a mis interlocutoras que me abrieran sus cajones y armarios y que me mostraran aquellos encajes que no sólo poseían memoria (amarilleaban, se rasgaban, se reutilizaban), sino que portaban las memorias de los procesos migratorios, muy vinculadas a la cotidianeidad y la experiencia propia de las mujeres, que formaban parte de estrategias de intercambios de bienes y favores entre ambos lados del Atlántico así como también estos encajes habían estado presentes en todos los momentos rituales relevantes para las mujeres (nacimiento, matrimonio, muerte, etc.). Sólo pude acceder a los relatos de vida de cuatro mujeres a las que les debo todo mi cariño y gratitud, ya que me resultó muy complicado acceder a un ámbito tan privado como son estos objetos y estas memorias, e hice un registro fotográfico de nuestros encuentros.

Una vez que volvimos de la estancia en Argentina me centré básicamente en cerrar algunos aspectos que habían quedado menos atendidos en las fases anteriores y volví ya sólo puntualmente o por breves períodos de tiempo a Camariñas y a Muxía. Este es el caso, por ejemplo, del Museo do encaixe de Camariñas en el que había realizado observación participante pero me faltaba contar con el relato de una de sus trabajadoras, por lo que a mi vuelta concerté una cita para realizar una entrevista etnográfica en profundidad. También concerté entrevistas para profundizar en algunos aspectos que no habían quedado suficientemente resueltos a través de la observación participante y para contar con los relatos de actores relevantes del proceso como el alcalde de Camariñas, con la política Marisol Soneira, con personas encargadas de la organización de la Mostra así como con otras personas que quedaban por ofrecerme su relato. Como narro en el contenido de esta tesis, no volví a vivir allí no sólo porque ya había llegado a un punto de saturación y contaba con la información suficiente, sino también porque se habían activado toda una serie de rechazos, de suspicacias y de incomodidad manifiesta hacia mi persona y hacia la investigación que estaba desarrollando que me hicieron replantear la necesidad de seguir físicamente residiendo en Camariñas y aumentar de esta forma el clima de conflicto.

Otro proceso del que hice un seguimiento especial después de mi vuelta de Argentina fue de la configuración de la marca registrada encaixe de Camariñas y las distintas reuniones que hubo con las palilleiras para crear la plataforma

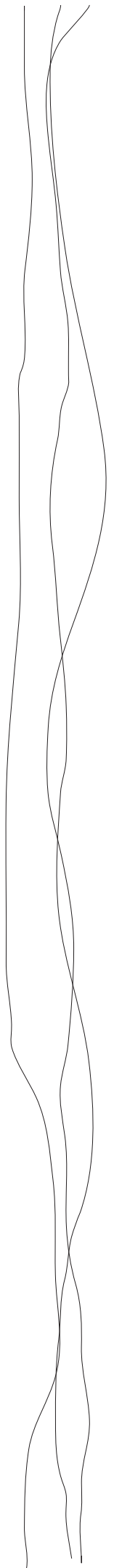


web de venta y comercialización. Posteriormente, esta web también pasó a formar parte de los materiales que he analizado en el marco de este proceso de investigación etnográfica así como he seguido constantemente a través de los medios de comunicación y las redes sociales cualquier información que se produjese relacionada con Camariñas y la Costa da Morte.

En los años siguientes volví a la Mostra, volví para hacer visitas guiadas con las mariscadoras, volví para participar en algunas actividades, volví para recorrer el paisaje y también he vuelto con frecuencia a la Costa da Morte para realizar trabajo de campo relacionado con otros proyectos de investigación. También realicé una tercera estancia de investigación en el Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico en el que conocí otros procesos de patrimonialización relacionados con el encaje de bolillos así como las estrategias de creación de repositorios y atlas que estaba desarrollando esta institución, que me sirvieron para analizar la Costa da Morte con otra perspectiva.

En cuanto a la organización del material que produje fui organizándolo por carpetas por distintos temas y fases que iría analizando: Aproximación, comercialización, Muxía, Mostra, Aprendizaje, Asociaciones, Curso de Estela, Museo y Marca, No asociadas, Turismo, Argentina y otra para el experimento BiComún. Para organizar la información de forma sistemática en primer lugar los compañeros del Incipit me ayudaron con la creación de una Base de Datos en el sistema Access, que resulta operativa para el registro de materiales arqueológicos. Poco tiempo después este sistema no resultó ser muy útil ya que no permitía la comparación o recuperar la información de una manera ágil, sólo era útil para sistematizar y organizar. Posteriormente adquirimos un software de análisis cualitativo llamado NVivo que me llevó bastante tiempo de aprendizaje pero que, una vez adquirí habilidad con su manejo, me facilitó mucho la tarea para las transcripciones, el etiquetaje de las fotografías y vídeos así como para analizar y etiquetar los diarios de campo. Ya finalizando esta tesis y después de que se transformaran en distintas ocasiones los objetivos de investigación también NVivo quedó obsoleto, ya que las categorías y nodos que había creado para analizar la información con el avance de la investigación quedaban obsoletos, y por ende todo el trabajo hecho en este sistema, y porque caducó la licencia que me permitía acceder a los datos que había introducido allí. Finalmente, para poder terminar esta tesis tuve que recurrir a sistemas tradicionales de subrayado con colores y búsquedas sistemáticas en las distintas carpetas y documentos.

Imagen. Encuentro con el antropólogo muxián Manuel Vilar, que sostiene a mi hijo en brazos, durante mi trabajo de campo en una fiesta en Muxía. Foto de Juan Pablo Venditti.





2. Marco teórico. Propuesta para una crítica patrimonial feminista

Antes de comenzar a leer este capítulo quiero advertir que no se trata de un marco teórico cerrado y conclusivo en sí mismo en el que dé cuenta del estado de la cuestión de los distintos estudios que existen en este ámbito ni una recopilación de las propuestas teóricas de distintas autoras. Si bien me baso en las propuestas teóricas que se han venido articulando desde la crítica patrimonial en los últimos años, en este capítulo hago una propuesta analítica de cara a introducir una perspectiva feminista en los estudios críticos sobre los procesos de patrimonialización. Se trata de una propuesta analítica, organizada en torno a cuatro interrogantes, que plantea un giro en el tipo de preguntas de investigación que se realizan en los estudios de patrimonio de cara a incorporar una reflexión sobre los desequilibrios en la distribución del poder, el papel del patrimonio en la conformación de las subjetividades y cómo están operando los procesos de patrimonialización como parte de una estrategia neoliberal y patriarcal de gubernamentalidad más amplia. Partiendo de estos interrogantes propongo un análisis de los procesos de patrimonialización desde las economías feministas, donde los cuidados y el mantenimiento del patrimonio ocupen un lugar central. Estos interrogantes, el desplazamiento de foco de atención hacia el efecto de la biopolítica sobre los cuerpos concretos y la importancia que tienen los cuidados atraviesan y orienta los distintos capítulos de los que se compone esta etnografía de una forma transversal.

2.1. Introducción

Los elementos que tradicionalmente se han considerado patrimonio, dignos de ser valorados, conservados, exhibidos, alabados, queridos y cuidados han sido activados por una parte muy reducida de la sociedad y con el objetivo de valorizar, legitimar, reforzar y perpetuar una visión y una experiencia de la realidad que también resulta parcial (Novelo, 2005: 86).

El patrimonio es una herramienta que perpetúa los gustos, los valores y las «necesidades históricas de los grupos dominantes en las sociedades de acuerdo a sus proyectos políticos y su posición en el mundo» (Novelo, 2005: 86). Como ha sido analizado recientemente (Bendix et al., 2012: 502; Hafstein, 2012) el patrimonio forma parte de un determinado régimen de verdad, de la economía política de la verdad (Foucault, 1999: 53), en el que se emplean una serie de discursos, mecanismos, prácticas e instancias que operan como dispositivos biopolíticos para crear, transformar o perpetuar el orden social establecido y a la reducida parte de la sociedad que ocupa posiciones de poder y de prestigio.

Pero, en esta tesis parto de la premisa de que las distintas tecnologías de gobierno no afectan de la misma forma a todas las personas que habitan en un determinado territorio: los dispositivos biopolíticos van a penetrar de manera diferente en función de las distintas geometrías de poder en las que se ubiquen

(Braidotti, 2006, Haraway, 1995, 2003, Yuval-Davis, 2006). En el análisis del poder y las estrategias de gobierno resulta imprescindible una aproximación encarnada, generizada, enclasadada, racializada, etc. ya que de la intersección de todas estas líneas que nos atraviesan dependerá nuestra disposición para afectar y ser afectadas por dichas tecnologías (Yuval-Davis, 2006). En este sentido en esta introducción teórica parto de la premisa de que las formas de gestionar la vida, la demografía, las poblaciones, la salud y la duración de la vida, la economía, la cultura, la sociabilidad y la producción de sujetos y subjetividades ha obedecido a una forma de gubernamentalidad de corte patriarcal y neoliberal. En concreto el patrimonio no es un elemento neutral sino que, como fiel reflejo de la sociedad en la que se inserta, constituye una herramienta al servicio del patriarcado que opera apropiándose del valor que producen las mujeres, a través de la desposesión y la captura de lo femenino, de los trabajos de cuidado, de lo popular y lo comunitario (Segato, 2014). Tomando la definición de patriarcado que propone la filósofa feminista Alicia Puleo se admite que este «no es una esencia, es una organización social o conjunto de prácticas que *crean el ámbito material y cultural* que les es propio y que favorece su continuidad» (Puleo, 1995: 27, cursivas mías). Entre estos ámbitos materiales y culturales que han sido creados por y para garantizar la continuidad de un sistema patriarcal se encuentra, en este caso, el patrimonio. De hecho, como propone la etnóloga Barbro Klein, el propio término patrimonio no es nada inocente (2006: 74). Tal y como analizo en otro texto (Jimenez-Esquinas, 2016a: 137), la palabra patrimonio, perteneciente a la misma familia etimológica que la palabra padre, proviene del latín *patrimonium* -bienes heredados de los padres-. La propia etimología incluye una falta de neutralidad y un vínculo con el patriarcado -gobierno o autoridad de los patriarcas- que es difícil de obviar (Jiménez-Esquinas, 2016a: 137). El matrimonio es algo bien distinto que transforma a las mujeres, en determinados contextos y en menor o mayor grado, en patrimonio privado de los hombres, moneda de intercambio, mediadora del derecho del linaje y reproductora del sistema social, tal y como ha sido analizado abundantemente desde la antropología (Lévi-Strauss, 1969: 160) y por feministas como Simone de Beauvoir (de Beauvoir, 2005).

Esta introducción teórica es una propuesta de análisis del patrimonio desde la crítica feminista y se articula en torno a cuatro grupos de preguntas que se han formulado o que propongo plantear desde el feminismo hacia el patrimonio y viceversa, en el marco de lo que se ha denominado como estudios críticos del patrimonio. Estos interrogantes no se orientan a poner el patrimonio en peligro sino que, en términos de la misma Klein, puede resultar conveniente poner en peligro una aproximación naif, acrítica, ahistórica, ateórica al patrimonio y sus parámetros ideológicos en un contexto en el que los límites entre la cultura, la economía y la política están desdibujados (Bendix, 2009, Klein, 2006). Propongo pues unos interrogantes que van a atravesar transversalmente los distintos capítulos de esta tesis y que me llevan a plantear una nueva propuesta de análisis de los procesos de patrimonialización desde las economías feministas, desde una nueva centralidad epistemológica de los cuidados. Son unos interrogantes abiertos y orientados a abrir la puerta hacia la despatriarcalización del patrimonio, que desafíen la hegemonía masculina que pretende perpetuarse a través el patrimonio y que implica la discriminación política, económica, cultural y afectiva de las mujeres y la desvalorización de lo que se califica de femenino porque, precisamente, permite su captura y apropiación.



2.2. Cuestionando el patrimonio

Si bien el término patrimonio se acuñó a finales del S.XIX su uso se popularizó en los años setenta y se intensificó exponencialmente en los años noventa (Hafstein, 2012: 501). Pero desde finales de los años 80 y principios de los 90 la antropología ha venido realizando un análisis sobre lo que Llorenç Prats denominó como las «claves ocultas» de las actuaciones en el ámbito del patrimonio (Prats, 2005: 22). Desde esta disciplina, y especialmente en la academia del sur de Europa, comenzó a hablarse de los procesos de patrimonialización para subrayar el carácter construido y metacultural del patrimonio (ver el análisis completo realizado por Sánchez-Carretero, 2013b y Kirshenblatt-Gimblett, 2004). Desde esta perspectiva se comenzaron a diferenciar los estudios *para* la patrimonialización, centrados en describir, analizar, reconocer y fijar las características formales de los objetos que los hace reconocibles como patrimonio, de aquellos centrados en el análisis *sobre* la patrimonialización (Davallon, 2014: 54). Esta tesis doctoral se ubica en el segundo tipo de estudios sobre una serie de procesos de patrimonialización de los paisajes, de la naturaleza, de la cultura y de las personas.

Dentro de este segundo tipo de estudios se entiende que ningún objeto, paisaje, resto arqueológico, edificio o práctica cultural es patrimonio en sí mismo, ya que estos carecen de valores que les sean inherentes. Se requiere de todo un proceso por el cual se le «añade valor» a dichos elementos para que pasen a formar parte de «nuestro» repertorio patrimonial y ser «merecedores de aprecio» (Ballart i Hernández et al., 1996: 215; Bendix, 2009, Harvey, 2001, Kirshenblatt-Gimblett, 1995, Smith, 2006). Así que, tal y como resume Hafstein, al fin y al cabo los procesos de patrimonialización nos hablan más sobre acción y agencia, el patrimonio va mucho más sobre cambio, sobre su capacidad para movilizar personas, recursos y afectos para cambiar discursos y transformar prácticas que sobre conservación, fosilización y perpetuación (Hafstein, 2012: 502). Como distintas teóricas han propuesto, el patrimonio es una práctica de producción cultural centrada en el presente, que toma el pasado como recurso (Kirshenblatt-Gimblett, 1995: 369); que implica una selección y reelaboración de distintos elementos culturales para nuevos usos sociales (Roigé et al., 2010: 12); que es un proceso activo de negociación de la memoria, la identidad y el sentido de lugar y un acto performativo ya que conlleva actos de selección, recuerdo/olvido, rememoración y celebración (Smith, 2006). Se trata, en definitiva, de un proceso o de un conjunto de acciones no neutrales de las que se han venido sirviendo determinados grupos como un recurso político y como un instrumento de poder (Harvey, 2001: 15).

Esta serie de cuestionamientos a la raíz de lo que entendemos como patrimonio que se han venido produciendo desde los años noventa y especialmente desde la antropología, los estudios culturales y la museología o los estudios sobre los museos, se han agrupado desde hace pocos años bajo el paraguas teórico-metodológico de los «estudios críticos del patrimonio» (Sánchez-Carretero, 2012a). El evento marco en el que se propuso un manifiesto de partida fue la conferencia de la Asociación de Estudios Críticos del Patrimonio (ACHS)


en Gothenburg, de 2012. Entre las principales aportaciones de este manifiesto está el poner sobre la mesa que el patrimonio es un

«acto político y necesitamos preguntarnos seriamente sobre las relaciones de poder en las que el patrimonio ha sido invocado con demasiada frecuencia para sostener. Nacionalismo, imperialismo, colonialismo, elitismo cultural, triunfalismo occidental, exclusión social basada en clase y etnicidad y la fetichización del conocimiento experto han tenido una fuerte influencia en el uso, definición y gestión del patrimonio. Argumentamos que unos estudios del patrimonio verdaderamente críticos harán muchas preguntas incómodas sobre las formas tradicionales de pensar y hacer patrimonio, y que los intereses de los marginados y excluidos serán puestos al frente cuando se planteen estas preguntas»¹⁵.

Según argumenta Laurajane Smith (2006), expresidenta de la Asociación, el ámbito del patrimonio ha estado históricamente dominado por una perspectiva occidental, especialmente europeocéntrica, y por expertos procedentes de disciplinas como la arqueología, historia, arquitectura e historia del arte. En lo que Smith ha denominado como «discurso patrimonial autorizado» (Smith, 2006, 2011, Smith et al., 2009), ha predominado una forma de entender el patrimonio en la que se ha privilegiado lo antiguo, lo grandioso, lo monumental y lo prestigioso como valores intrínsecos a dichos objetos, ya que habitualmente primaba también la materialidad sobre prácticas o elementos inmateriales (Choay, 2001). Patrimonio era aquello certificado como valioso por el conocimiento experto, un cuerpo experto que, además, era el único encargado de velar por su conservación y la correcta transmisión a las futuras generaciones (Smith, 2008: 162), lejos de cualquier uso social popular, comunitario, alternativo o no experto (García Canclini, 1999). Un patrimonio que actuaba como sostén de las grandes narrativas occidentales sobre los estados-nación, las jerarquías entre clases sociales y la ciencia como cosmovisión y única forma de conocimiento del propio patrimonio. Pero sin embargo, desde estos discursos patrimoniales autorizados, se ha generado una apariencia intencional de neutralidad en la que el patrimonio simplemente «es», o ha sido creado por y para un «sujeto universal», en un contexto homogéneo en el que no existen las diferencias étnicas, de clase, de edad, de género ni la diversidad funcional y que, formalmente, el patrimonio es un recurso que está disponible para que todas las personas lo conozcamos, disfrutemos y usemos en pie de igualdad y nos beneficiemos política, económica, cultural y socialmente del mismo (García Canclini, 1999: 17). Pero a pesar de su apariencia de objetividad, universalidad y justicia igualitaria el patrimonio no pertenece, realmente, a todas las personas (Quintero Morón, 2011).

En el manifiesto inaugural de la ACHS se apunta claramente a que en los procesos de patrimonialización, en la investigación y producción académica de las disciplinas autorizadas ha predominado una visión occidental, elitista, colonial y capitalista que es preciso desentrañar, como vienen advirtiendo algunos autores desde hace tiempo (entre otros Graham et al., 2000, Meskell, 2002, Quintero Morón, 2009, Sánchez-Carretero, 2012a, 2013a). En la actualidad algunas investigadoras del patrimonio también estamos detectando

¹⁵ <http://www.criticalheritagestudies.org/history/> [Acceso 20/12/2016] Traducción mía.



que se están dando unas relaciones conflictivas entre distintos agentes patrimoniales, unas reacciones de desafección, disonancia y resistencia por parte de la ciudadanía que están sorprendiendo a las instituciones encargadas de su gestión (Jiménez-Esquinas et al., 2015, Sánchez-Carretero et al., 2016). Esto obedece a un hecho, que he analizado junto a Cristina Sánchez-Carretero (Jiménez-Esquinas et al., 2015, Sánchez-Carretero et al., 2016), y es que el patrimonio es intrínsecamente conflictivo porque tiene una naturaleza «disonante» (Graham et al., 2000: 24): el patrimonio refuerza las instancias de poder que lo crean y potencialmente deshereda o no incluye a todo el mundo. La creación de cualquier patrimonio deshereda, bien sea de forma activa o potencialmente, y excluye a aquellas personas que no subscriben o se enmarcan dentro de los parámetros patrimoniales fijados (Graham et al., 2000). El patrimonio es disonante porque no produce «resonancias» (Deleuze, 1994: 98) con otras personas, no se ubica en la «frecuencia de voz» en la que las personas ordinarias hablan, sienten o padecen (Muñoz, 2006: 677). El patrimonio provoca desafecciones porque no «afecta» a personas que no han creado el patrimonio por y para ellas, o alejadas de instancias de poder (Jiménez-Esquinas, 2016a, Sánchez-Carretero et al., 2016). Es el propio discurso patrimonial autorizado y las prácticas o performances patrimoniales habituales las que reproducen unas jerarquías y unas fracturas sociales por el propio funcionamiento de la maquinaria del sistema, independientemente de que el elemento patrimonializable sea natural, inmaterial, arqueológico, monumental, artístico o como fuera. Es por eso que en esta tesis no me centro exclusivamente en analizar el proceso de patrimonialización de una práctica cultural o «patrimonio inmaterial» como podría ser el encaje de bolillos, que hubiera sido el ámbito disciplinar reservado a la antropología. Considero que los procesos de transformación de los paisajes y territorios, la gestión de las poblaciones y las economías y los procesos de patrimonialización de elementos y prácticas culturales forman parte de una misma estrategia de gubernamentalidad y están íntimamente conectados. Las transformaciones que presento en esta tesis, a partir de su análisis diacrónico, operan de una forma similar y de forma coordinada, en la perpetuación de las jerarquías y la distribución del prestigio y el poder así como en la generación de resistencias en la población, ayudando a enmarcar cada uno de los procesos como parte de una estrategia biopolítica mucho más amplia y que trasciende las divisiones disciplinares.

Por otra parte he de apuntar que el manifiesto inaugural de la ACHS y gran parte de los estudios críticos del patrimonio se olvidan de analizar y problematizar que tanto en la conformación del patrimonio como en los discursos expertos que dan cuenta del mismo ha prevalecido un sesgo androcéntrico relacionado con la organización o sistema social de corte patriarcal en el que se inserta y al cual sustenta. La misma Smith sostiene que si bien se han tenido en cuenta las desigualdades étnicas y de clase (véase en Crang et al., 2010, Waterton, 2011, Waterton et al., 2010) el «género tiende a ser pasado por alto en las discusiones sobre patrimonio» (Smith, 2008: 159) y resulta llamativo que el manifiesto de la ACHS lo pasa de nuevo por alto. El patrimonio no sólo ha sido creado y ha venido siendo usado para sustentar los grandes discursos de los estados-nación, del imperialismo, del colonialismo, del elitismo cultu-

ral, del triunfalismo occidental y de la exclusión social basada en la clase y la etnicidad, sino que también ha sido creado y usado por y para sustentar a los grandes hombres occidentales de las élites sociales y económicas en el poder que han estado operando y gestionando desde una posición de sujetos universales, como representantes del interés general.

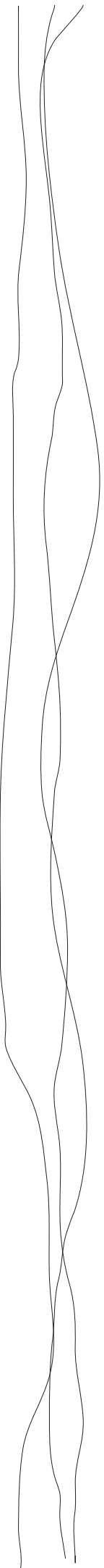
Por lo tanto, en el ámbito del análisis crítico de la sociedad, la política y la economía y de la crítica patrimonial el feminismo supone una herramienta fundamental e imprescindible a la hora de analizar los procesos de patrimonialización y transformación, ya que se articulan desde una perspectiva androcéntrica de la realidad y se sostienen bajo principios sexistas en los que se banaliza, minoriza y ridiculiza aquello relacionado con las mujeres y se otorga un estatus superior a lo masculino y actúa en legitimación del orden político, económico y social desigual patriarcal. Tal y como propone la autora y activista feminista bell hooks (hooks, 2000), no es posible realizar un análisis crítico de la sociedad sin la perspectiva feminista.



Imagen. BiComún en Camariñas.



Imagen. BiComún Camariñas, cambio de ubicación con Adela y María.



2.3. Cómo nos representan

Toda la historia de las mujeres la han hecho los hombres [...] ellos han creado los valores, las costumbres, las religiones, y jamás las mujeres les han disputado ese imperio.

(de Beauvoir, 2005: 149-150)

Existe un primer grupo de preguntas que se ha venido haciendo desde el feminismo hacia el patrimonio ya desde los años sesenta y, con una especial intensidad, desde los años setenta. En esas décadas las mujeres del movimiento feminista comenzaron a problematizar y a señalar la escasa representación, o directamente la exclusión, de las mujeres en ese «patrimonio autorizado», especialmente flagrante en el caso del denominado patrimonio histórico y artístico. Las acciones del movimiento feminista se centraron en un primer momento en señalar la histórica exclusión de las mujeres en disciplinas como la historia del arte, en la práctica artística, en las salas de exposiciones y en los museos. El arte y la creación artística había sido un ámbito aparentemente masculinizado hasta tal punto que, en el texto fundacional de la crítica artística feminista de la historiadora del arte Linda Nochlin originalmente publicado en 1971 se pregunta: «¿por qué no ha habido grandes mujeres artistas?» de la talla de archiconocidos hombres como Miguel Ángel, Rembrandt, Picasso (Nochlin, 1988). Aunque en la actualidad parezca una pregunta suficientemente contestada, en el texto de Nochlin se analiza y se explicita por primera vez que esta aparente ausencia no ha sucedido porque las mujeres carezcan de intereses o talento artístico, sino porque históricamente se han dado una serie de factores políticos, institucionales y sociales que lo han impedido (Mayayo, 2003: 22).

Esta fue la primera pregunta disparadora que iniciaría toda una corriente teórica en historia del arte y una práctica artística feminista, creándose en los años setenta importantes escuelas para artistas y creadoras como The Woman's Building de Los Ángeles fundada por Judy Chicago, Sheila de Bretteville y Arlene Raven en 1973. En paralelo también se iniciaron importantes investigaciones para rastrear en la historia y demostrar que sí habían existido mujeres artistas a lo largo de la historia, pero que habían sido convenientemente invisibilizadas y ocultadas por los académicos de la historia del arte, los museos y demás instituciones. Entre estas acciones de visibilización, reconocimiento y revalorización del trabajo hecho por las mujeres artistas en la historia se publicaron monografías como *Women Artists. Recognition and Reappraisal from the Early Middle Ages to the Twentieth Century* (1976) por Karen Petersen y JJ. Wilson. Además, la misma Linda Nochlin junto a Shutherland Harris inauguraron una exposición en Los Angeles County Museum of Art denominada «Women Artists: 1550-1950» que también puede considerarse como una de las acciones pioneras en este sentido. En esta exposición, a pesar de que reproducía una forma de exposición decimonónica y un tanto hagiográfica, también se introducían otras cuestiones como el análisis las condiciones sociales de producción artística de las mujeres, la existencia de prejuicios de género en la recepción de las obras hechas por mujeres o la división sexual de los distintos géneros artísticos y su jerarquización en la escala de valor artístico¹⁶ (Mayayo, 2003: 45).

¹⁶Patricia Mayayo profundiza en la histórica especialización de los hombres artistas en el retrato histórico y en la realización de desnudos, especialmente de desnudos femeninos, porque las mujeres tenían vetado asistir a clases de pintura con modelos desnudos (Mayayo, 2003).

Otras acciones realizadas desde el feminismo son las protagonizadas por las Guerrilla Girls, que llevan denunciando la situación en el ámbito artístico y cultural desde 1985. Entre sus acciones más reconocidas está la denuncia de la desproporción entre el número de artistas que exponen sus obras en museos como el Metropolitan Museum of Art (MET) o el MoMa en comparación con las mujeres que aparecen desnudas en sus colecciones. Sus guerrillas evidencian los datos y juegan con el uso de la imagen de las mujeres por parte de los hombres artistas. En el ámbito artístico y patrimonial de corte androcéntrico los hombres han sido asumidos como sujeto universal y como los únicos agentes activos de la historia humana (Smith, 2008) mientras que las mujeres no han sido consideradas como productoras de arte sino como objetos artísticos, sujetos pasivos y no creadoras activas del mundo del arte, eternas musas, fuentes de placer e inspiración para la mirada artística de los hombres.

Desde que se iniciaron las primeras reivindicaciones feministas en el mundo del arte la situación no ha variado mucho, como bien indica Mayayo (2003: 45-46). Un breve repaso por la cartelería de las Guerrilla Girls de 1989, 2005 y 2012 evidencia que, aunque el número de desnudos femeninos expuestos en el MET han disminuido, el número de mujeres que exponen sus obras no ha aumentado.

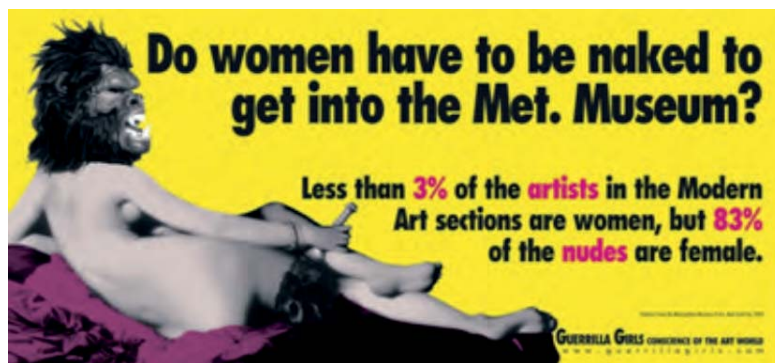



Imagen. Carteles de denuncia de las Guerrilla Girls del año 1989, 2005 y 2012. Copyright © Guerrilla Girls www.guerrillagirls.com [Acceso 05/01/2017]¹⁷

¹⁷Las referencias a páginas web y otros recursos para complementar la información se han incluido en el propio texto o bien a pie de página, para no saturar las referencias bibliográficas, a excepción de las fuentes bibliográficas consultadas que están accesibles online.



El ámbito de la «representación» de las mujeres o las «luchas por el reconocimiento» (Fraser, 1997, 2007, Honneth, 2001) fue el primer ámbito de cuestionamiento del feminismo sobre la cultura y el patrimonio y uno de los principales ámbitos de acción y denuncia. Además de las acciones mencionadas, en la actualidad los cuestionamientos feministas en estos ámbitos se centran en señalar la escasa representación, el déficit de interpretación sobre nuestras realidades y la falta de comunicación o divulgación (Fraser, 1997: 22) de las historias, las creaciones artísticas hechas por mujeres, el escaso reconocimiento a nuestras vidas cotidianas, a nuestras producciones y prácticas culturales, las cosmovisiones de las mujeres en los museos y exposiciones, el vacío que nos hacen en los libros de historia, los currículos escolares, las colecciones, en los nombres de las calles, en las estatuas del espacio urbano (del Valle, 1997), etc.

En el caso de las artesanías textiles hechas por mujeres han estado históricamente relegadas de su consideración como arte y ubicadas, como mucho, en el ámbito de las «artes decorativas» por una extensión de los roles atribuidos a las mujeres, minusvaloradas por el hecho de haber sido realizada por mujeres (Parker, 2010, Parker et al., 1981). Como analizo en esta tesis, las artesanías textiles han sido transformadas para asumirse como parte de nuestro «deber ser», nuestros mandatos y estereotipos de género, han sido empleadas como un dispositivo biopolítico para la gestionar los tiempos, los espacios y los cuerpos de las mujeres y como una forma de ocio desvinculadas de su contenido económico o político. El saber-hacer encaje ha sido ubicado en una jerarquía inferior dentro de los capitales culturales donde «vale más el arte que las artesanías, la medicina científica que la popular, la cultura escrita que la oral» (García Canciani, 1999: 18). Como analizan distintas autoras (entre otras Aguilar Criado, 1998, 1999a, Ariño Villarroya, 2013, Bartra, 2000, Dupey, 2012, García Canciani, 1990, González Guardiola, 2001, Herzfeld, 2004) esta subordinación de las artesanías textiles en las jerarquías de los capitales culturales, y podría decirse que de las artesanías en general, viene dada porque son prácticas asociadas a la vida común, realizadas por personas comunes y que no se asocian a las características de nobleza, antigüedad, sacralidad, excepcionalidad y creatividad que destaca Prats como requisitos de cara a la patrimonialización (Prats, 1998, 2004). En este caso las artesanías textiles realizadas por mujeres rurales ubicadas en una zona periférica y marginalizada como la Costa da Morte cuentan con una invisibilidad de partida garantizada que todo el proceso de patrimonialización que se inició en los años noventa ha ido encaminado a solventar:

«Las mujeres y el arte popular comparten una condición semejante: aunque presentes en la vida diaria, con mucha frecuencia se pasa la mirada sobre ellos sin verlos, son casi tan invisibles como insignificantes» (Bartra, 2008)

Las luchas por el reconocimiento del arte, las artesanías y los patrimonios vinculados con las vidas de las mujeres ha sido el más trabajado desde las llamadas políticas culturales y políticas de la identidad (Fraser, 1995, 1997, Waterton et al., 2010). El movimiento feminista ha hecho una gran contribución al evidenciar estas flagrantes ausencias hasta el punto de que las invisibilizaciones


resultan cada vez menos tolerables, más criticadas, públicamente denunciadas e, incluso, que se hayan rescatado del olvido las historias de las mujeres y creado algunas exposiciones *ad hoc*. Políticamente, desde lo que Rivera Martorell denomina como «feminismo de Estado» (Rivera Martorell, 2013: 110), se comienzan a tomar muy gradualmente algunas medidas para equilibrar estas injusticias en el plano cultural, para revalorizar parcelas de la realidad injustamente invisibilizadas y devaluadas, y para dar prestigio, «voz» o «palabra» a las mujeres desde las instituciones. En este sentido se han creado algunas exposiciones y museos «sobre mujeres», evitando por todos los medios la maldita *F-word* y todo lo que tenga que ver con el feminismo, como se puede apreciar en la página de «Patrimonio en Femenino» del Ministerio de Educación Cultura y Deporte del Estado español y los llamados «museos de mujeres»¹⁸.

Estas acciones institucionales son las denominadas como «medidas afirmativas» que se orientan a corregir los resultados «inequitativos» de los acuerdos sociales, pero sin afectar el marco general que los origina (Fraser, 1997: 38). Se crean diferentes exposiciones con obras realizadas por mujeres, recopilaciones de las historias de las mujeres, apartados en los museos etnográficos en los que se destina un rincón a las mujeres en los que se habla de maternidad y ritos de paso. Estas medidas cosméticas, relativamente fáciles de ejecutar y funcionales para las instituciones, siguen presentado un arte que es «otro», nos siguen construyendo como las «otras» y como una cuota a cumplir, como un tema minoritario que sólo tiene que ver con las mujeres. Estas medidas cosméticas han sido analizadas por feministas de la ciencia como Sandra Harding que habla de los enfoques de «añadir mujeres» y la economista Gillian J. Hewitson añadió la coletilla de «y revuelva». Para Harding:

«esperar que la fórmula ‘añadir mujeres de color (o alguna otra manifestación feminista de poscolonialismo) y remover’ se enfrentará con los mismos problemas encontrados por los intentos de añadir mujeres y género a marcos conceptuales diseñados, manifiesta o implícitamente para excluirlas» (2006: 30)

Las medidas de «añadir mujeres y agitar» (Jiménez-Esquinas, 2016a) han sido y siguen siendo esenciales para rescatar la historia olvidada y reparar la omisión de más de la mitad de la población mundial. La crítica que se realiza desde el feminismo a estos enfoques no invalida esta labor de recuperar las historias de las mujeres, pero tal y como proponen Parker y Pollock (1981), resulta insuficiente si no va acompañada de una crítica a los discursos y las prácticas patriarcales propias de la historia del arte y, además, de todas las disciplinas que han detentado el discurso patrimonial autorizado. Es preciso seguir reseñando y destacando, volviendo a Nochlin, que la exclusión de las mujeres no se ha producido por nuestra falta de talento o porque no hayamos contribuido a la historia, sino porque se ha minusvalorado todo lo relacionado con nosotras y se nos ha excluido por el hecho de ser mujeres, porque esto resulta conveniente para el patriarcado, porque se lo han apropiado. Resulta necesario llevar a cabo un «radical cuestionamiento de los criterios tradicionales utilizados para evaluar la producción artística, tanto de hombres como de mujeres, ya que de lo contrario lo único que se consigue es añadir nombres de mujeres artistas a

¹⁸ <http://www.mecd.gob.es/cultura-mecd/areas-cultura/museos/mc/ceres/catalogos/catalogos-tematicos/patrimoniodefemenino/presentacion/portada.html> [Acceso 11/04/2017]



una historia del arte androcéntrica» (Rivera Martorell, 2013: 107). El hecho de señalar las aportaciones para incluirlas sin más en el canon dominante no contribuye a poner en entredicho la jerarquía de valores en la que se basa el discurso histórico-artístico tradicional, para ello es preciso una crítica feminista a la raíz del problema, una «deconstrucción radical de las bases teóricas y metodológicas sobre las que se asienta la disciplina [...] un cambio absoluto de paradigma» (Mayayo, 2003: 51).

De igual forma, como analizo en toda esta tesis, el desarrollo de una serie de medidas afirmativas centradas en la recuperación, visibilización, celebración pública y representación de los patrimonios relacionados con la vida común de las mujeres sin afectar al marco político, social y cultural en el que se ubican no sólo es que no son positivos sino que pueden llegar a tener efectos perniciosos. Tal y como analizo, todo proceso de patrimonialización no sólo contempla una serie de beneficios o retornos de tipo económico, social, cultural, político, identitario y/o afectivo sino que también implica una serie de obligaciones y un aumento en la inversión de recursos, trabajos y esfuerzos dedicados a su preservación, cuidado y mantenimiento a largo plazo, así como se requiere de un trabajo afectivo para que las siguientes generaciones se hagan cargo del mismo. En este sentido un proceso para la patrimonialización y un análisis sobre la patrimonialización centrado en la visibilización de las vidas, los trabajos y las producciones de las mujeres puede suponer una sobrecarga de trabajo y un foco de luz puesto en ciertas intimidades culturales y arreglos económicos informales que previamente eran inaccesibles para personas ajenas a un contexto o grupo social. Un proceso de patrimonialización centrado en la representación puede invisibilizar otros desajustes en cuanto a quién y cómo están gestionando el patrimonio, cómo estos procesos están construyendo o reforzando sujetos y subjetividades así como desatienden la distribución de obligaciones y retornos que se producen en todo proceso de patrimonialización.

2.4. Quién y cómo gestionan el patrimonio

Otro ámbito de análisis del patrimonio desde el feminismo tiene que ver con la escasa presencia de mujeres en el ámbito de la gestión patrimonial, en los órganos donde se toman las decisiones sobre qué es valioso y sobre las distintas medidas institucionales que se toman para garantizar la transmisión y pervivencia de un determinado elemento patrimonial. Las mujeres están ausentes de los ámbitos formales en los que se dirimen las políticas patrimoniales.

Por primera vez en la historia de España, en el Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS) se ha realizado un estudio sobre el perfil sociológico de los políticos españoles publicado en el libro *«El poder político en España: Parlamentarios y ciudadanía»* (2016). La primicia de este estudio me sorprendió preparando este texto ya que resulta habitual que en el CIS analicen los perfiles sociodemográficos de distintas agregaciones de personas por clases, géneros o procedencias, pero nunca se había encuestado a los representantes políticos en cuyas manos dejamos el gobierno y que se suponen actores sociales relevantes. En este estudio se demuestra que «las élites parlamentarias no suelen parecerse a las sociedades que las eligen» y que se aprecia una importante brecha entre ciudadanía y parlamentarios en cuanto a su perfil sociodemográfico, con unas diferencias muy notables en cuanto a «el nivel de estudios, la diferencia en la noción de representación o la variación de la concepción de España como nación». El perfil medio del político español de la élite parlamentaria es: un varón, con una edad media superior a los 50 años, título universitario y profesión relacionada con las leyes, y de clase alta (administradores, directivos, empleadores, profesionales), mientras que existe una escasísima o nula representación de la «clase obrera»¹⁹.

En el ámbito del patrimonio y los museos también son abundantes los estudios sobre la «audiencia» o el perfil sociodemográfico de los visitantes (ver por ejemplo Abercrombie et al., 1998, Austin, 2002, Longhurst et al., 2004, Waterton, 2011, 2015), pero me ha resultado imposible encontrar un estudio sobre quiénes son las personas que gestionan y toman las decisiones políticas sobre nuestro patrimonio. ¿Tendrán los mismos perfiles socioeconómicos las personas que se dedican a la política parlamentaria y las que toman las decisiones sobre las políticas patrimoniales? ¿Qué personas son las que están seleccionando elementos patrimoniales y activando procesos de patrimonialización? ¿Quién está determinando qué es lo que tenemos que valorar, conservar, a qué tenemos que dedicar nuestros recursos, trabajos, preocupaciones, cariños y emociones? ¿Qué hay detrás de las «ingenierías afectivas» (Hannerz, 2007, Kuutma, 2012, Stoczkowski, 2009) o «régimenes de sentimiento» con fines políticos (Paxson, 2013; Thrift, 2004: 68;) por las cuales un elemento o práctica común se transforma en algo bueno, positivo, valioso, preservable de cara al futuro bajo la promesa de que nos va a reportar algún tipo de beneficio social y/o identitario? En definitiva, ¿se parece el patrimonio a quien lo crea? Y, si fuera así, ¿garantizaría la presencia de mujeres una política patrimonial feminista?

¹⁹Una breve nota sobre este estudio se puede leer en el diario de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla en <https://www.upo.es/diario/ciencia/2016/09/primera-radiografia-al-poder-politico-en-espana/> y las citas han sido tomadas del artículo <http://www.publico.es/politica/varon-clase-alta-mayor-50.html> [Acceso 23/06/2017].

En el Instituto de Ciencias del Patrimonio del CSIC hemos desarrollado varios proyectos y experiencias de investigación-acción-participativa en las que, si bien no hemos analizado los perfiles socioeconómicos de quienes toman las decisiones políticas, sí hemos evidenciado la existencia de brechas, fracturas o distancia ontológica entre lo que expertos y políticos consideran qué es patrimonio y cómo debe actuarse para garantizar la preservación y transmisión del mismo y lo que otros agentes locales consideran qué es su patrimonio, qué es valioso, qué les gustaría conservar, preservar y cómo necesita ser cuidado porque resulta central en sus vidas (Jiménez-Esquinas et al., 2015, Sánchez-Carretero, 2012a, Sánchez-Carretero et al., 2016). Una de estas experiencias de IAP en las que se analizaban estas brechas o fracturas fue *As outras caras do patrimonio. Debates sobre o patrimonio en Vilaserío* (Sánchez-Carretero et al., 2014)²⁰. En este experimento²¹ el equipo de antropólogas del CSIC lanzaba a la vecindad la pregunta: *qué é o máis valioso da aldea?*, y se fotografiaba a vecinos y vecinas con elementos de su elección que representaran o simbolizaran sus patrimonios. Una de las conclusiones a las que llegó el equipo fue que, a diferencia de lo que puede prejuzgarse desde el conocimiento experto, y a pesar de no emplear el término «patrimonio» (que no del concepto), las vecinas conocían perfectamente qué era lo más valioso de su aldea y tenían un repertorio muy amplio de elementos patrimoniales materiales e inmateriales que les gustaría conservar. Por el contrario, los políticos encargados de tomar las decisiones respecto al patrimonio, empleaban el término hasta la saciedad, si bien su concepto era muy limitado, centrándose en bienes muebles e inmuebles del patrimonio histórico y en el patrimonio natural (Sánchez-Carretero, 2012a: 203). Algunos elementos seleccionados como valiosos por la vecindad en ambas ocasiones, tanto en Vilaserío (A Coruña) como en Oia (Pontevedra), tenían que ver con la producción primaria agroganadera, los recursos pesqueros y el aprovechamiento forestal en mancomún, la necesidad de preservar el paisaje y algunos elementos interrelacionados que permiten su conservación como los caballos a monte y las abejas, los cursos de agua y los molinos. El objetivo de su valoración o su patrimonialización no se identificaba con su musealización o la inscripción de determinadas prácticas y saberes en alguna lista de patrimonio, sino en el hecho de poder seguir trabajando en esos ámbitos y poder seguir generando beneficios económicos que no sólo estén relacionados con el turismo y el sector servicios (Sánchez-Carretero, 2012a: 204).



Imagen. Mina, percebeira y ouriceira de Mougás (Oia, Pontevedra) fue una de las participantes de *As Outras Caras de Oia*. Consideraba que lo más valioso del concello era el trabajo en el mar y los recursos que en la actualidad están siendo sobreexplotados. Foto de Juan Pablo Venditti.

²⁰Estoy preparando otra experiencia de IAP similar de *As Outras Caras do Patrimonio* en el concello de Oia (Pontevedra) en el marco del proyecto NEARCH, financiado por la programa CULTURA de la Comisión Europea y el proyecto ParticiPat «Patrimonio y participación social: propuesta metodológica y revisión crítica» (HAR2014-54869-R), del Plan Nacional de I+D.

²¹Esta actividad formaba parte del proyecto de investigación «Procesos de Patrimonialización no Camiño de Santiago: tramo Santiago-Fisterra-Muxía» (INCITE09606181PR).


Otro caso que hunde sus raíces en problemáticas similares, lo hemos abordado a raíz del conflicto patrimonial suscitado tras la restauración del Santuario de la Virxe da Barca (Muxía, A Coruña) (Jiménez-Esquinas et al., 2015). En ese trabajo analizamos las fracturas o distancia ontológica entre, por un lado, los especialistas de las políticas patrimoniales institucionales y sus criterios técnicos, históricos y estéticos expertos y pretendidamente imparciales y «desapasionados» y, por otro, la vecindad de Muxía que no solamente clamaban contra los criterios técnicos y estéticos empleados en esa restauración, sino que principalmente denunciaban la opacidad de todo el proceso del que habían sido mantenidas al margen las vecinas, pero también las autoridades locales y el párroco. Reclamaban formar parte de la gestión del bien patrimonial y del proceso de toma de decisiones sobre la restauración donde se había pasado por alto tanto el contexto donde se ubica, la identidad del santuario, el «espíritu del lugar» y los vínculos afectivos con el bien. Un bien íntimamente relacionado con la vida de la gente, con la identidad de Muxía y cuyo significado va más allá de cualquier creencia religiosa.

También etnografamos el seguimiento que distintos medios habían hecho de este conflicto y pudimos apreciar que se vertían toda una serie de críticas hacia la vecindad con una gran carga sexista y clasista, retratando a la población de Muxía como rural, femenina, vieja, beata y desconocedora de cualquier criterio estético y técnico a nivel patrimonial, ignorante de lo que es Ikea y el buen gusto, con reacciones hostiles, rabiosas y apasionadas:

«Sin embargo, la propuesta que mayor efusividad desató fue la de retirar toda la carpintería y plantarle fuego. Caló la idea de que está hecha con madera de Ikea y la repetían vecinas octogenarias con dudoso conocimiento de lo que son los muebles de la marca sueca»²²

En este régimen patrimonial y patriarcal las mujeres rurales se presentan como peligrosas para la preservación de su propio patrimonio, necesitadas de constante tutorización y envueltas en un discurso paternalista en el que aparecen como necesitadas de «educación» en lo que son los valores patrimoniales (Alonso González et al., 2014: 241). El tratamiento de este conflicto por parte de los medios de comunicación y el cuerpo experto no hicieron más que profundizar las jerarquías entre posiciones y redundar en la marginalización de las vecinas de la Costa da Morte como sujetos políticos, fortaleciendo además las imágenes estereotipadas sobre la ruralidad, la feminidad, la vejez y la sinrazón que tanto afectan a Galicia y a la construcción de las subjetividades de las personas que viven en estos lugares (Jiménez-Esquinas, 2016a). En este sentido las mujeres que protestaban en Muxía y las palilleiras de la Costa da Morte, que de hecho pueden compartir ambos roles, suelen ser estereotipadas de la misma forma, incapaces de gestionar un patrimonio que resulta ser el mismo que han venido cuidando y manteniendo históricamente pero que desde los regímenes, discursos y prácticas autorizadas en la actualidad, resultan ser demasiado peligrosas como para dejar la gestión patrimonial en sus manos, capaces de dejar desaparecer el encaje si perdiese su función principal que es la económica y laboral.

²² http://www.lavozdeg Galicia.es/noticia/carballo/muxia/2015/03/26/vecinos-muxia-plan-tean-quemar-carpinteria-nueva-barca/0003_201503C26C19911.htm [Acceso 9/01/2016].



En relación a la pregunta que abría este apartado sobre quién está gestionando el patrimonio y si este tipo de gestión refleja a las personas que la llevan a cabo, la autora Laurajane Smith considera que las disciplinas y profesiones relacionadas con el patrimonio están masculinizadas y que por tanto se ha perpetuado y reforzado una aproximación, un discurso, un entendimiento y un tipo de gestión patrimonial masculinizada. En esta tesis doctoral las protagonistas son las mujeres, hay una omnipresencia de mujeres, ocupando incansablemente todos los lugares como sucede en la propia Costa da Morte. Por otra parte existe una «feminización» de los trabajos en cuanto que el sistema neoliberal busca trabajadoras flexibles, precarizables y cuyo trabajo afectivo pueda ser capturado como valor añadido a los bienes de consumo. En este contexto ellas son las actrices directas y ejecutoras del proceso de patrimonialización: desde las técnicas y políticas locales, las palilleiras, las que ocupan los trabajos en el sector servicios y algunas de las personas encargadas de las políticas artesanales de la Xunta. Sin embargo podemos hablar de una «masculinización» de las políticas de gestión patrimonial, con lo que no sólo me refiero a que sean los hombres los que gestionan²³, sino que me refiero a una forma de politicidad, a una forma de gestión, a una forma de relacionalidad y a una idea de justicia que es patriarcal. Esta «masculinización» de las estrategias de gubernamentalidad, dentro de la cual se encuentra la política patrimonial, que tiene que ver con lo que Achille Mbembe denomina como necropolítica²⁴ (Mbembe, 2011): una forma de gestión patrimonial que tiene que ver más con la muerte de las prácticas, con su exhibición, musealización y fosilización, con el establecimiento de medidas punitivas y legislativas que con el cuidado y preservación de la vida o con la mejora de la supervivencia de las personas, de las comunidades y de lo popular y, por ende, de las prácticas (sobre la politicidad masculina ver también Segato, 2014). Las prácticas preservacionistas, conservacionistas, legislativas y punitivas se han establecido como única forma de aproximarse al patrimonio (Smith, 2008), reduciendo el abanico de posibilidades y tipos de relación, desdeñando la destrucción, la ruina o el olvido patrimonial también como parte necesaria (Hafstein, 2012; Noyes, 2011), minimizando la relevancia de los cuidados y del sostenimiento en esta ecuación. Estas estrategias de gobernanza patrimonial patriarcal y neoliberal (Sánchez-Carretero et al., 2016) y las formas de gestionar las vidas, los territorios, de conducir los sujetos y las subjetividades desde la economía política (Castro, 2007, Foucault, 1992, 2007, Lazzarato, 2000: 15) trasciende el hecho de que las que gestionan el patrimonio local sean mujeres o de que su deseo sea, como indicaré más adelante, seguir preservando el carácter económico y laboral del encaje de Camariñas en contra de las políticas patrimonializadoras y culturizadoras (Jiménez-Esquinas, 2016b). La terciarización de la economía, la informalización, culturización, tradicionalización y folclorización de un trabajo hecho por mujeres, como es la elaboración de una artesanía textil, y de otros trabajos que analizo como las conserveras y las mariscadoras, se impone como estrategia de gobernanza a la propia voluntad

²³En esta tesis se evidencia que si bien las ejecutoras directas del proceso de patrimonialización y las empleadas del sector terciario son mujeres en su mayoría, las políticas que tienen que ver con el biopoder, con el control de las poblaciones, de los territorios, de la economía, de las políticas y de los afectos son hombres en su inmensa mayoría y ocupando otras jerarquías de poder más elevadas.

²⁴La teoría sobre la necropolítica del teórico postcolonial Achille Mbembe tiene mucho que ver con las teorías de Foucault sobre el biopoder. Considera que «la expresión última de la soberanía reside ampliamente en el poder y la capacidad de decidir quién puede vivir y quién debe morir. Hacer morir o dejar vivir constituye, por tanto, los límites de la soberanía, sus principales atributos. La soberanía consiste en ejercer un control sobre la mortalidad y definir la vida como el despliegue y la manifestación del poder» (Mbembe, 2011: 19-20).

de políticas locales, técnicas y palilleiras que activan distintas estrategias de resistencia y subversión de estos modelos porque son los pasos previos necesarios de cara a su captura y apropiación. Como he intentado demostrar a partir de estos ejemplos, en los que de alguna forma también participo, y analizo a lo largo de toda esta tesis parece ser que la «naturalización», periferyización y marginalización de los territorios para adaptarlos a una estrategia de marketing y al consumo turístico de «calidad» y «auténtico», la inscripción en listas, el establecimiento de legislaciones, normas, protocolos, regulaciones y procedimientos sobre las prácticas, los lugares y las personas está implementándose como la única alternativa, la única forma de normalizar los cuerpos, de gestionar los territorios y el patrimonio, convirtiéndose en un auténtico régimen burocrático. En el caso del patrimonio distintos autores denominan este hecho como «régimen patrimonial» (Bendix et al., 2012, D'Eramo, 2014, Hafstein, 2012, Sánchez-Carretero, 2012b). Un régimen patrimonial que, trayendo el análisis de la filósofa feminista Seyla Benhabib, emplea un discurso de derechos y deberes universales, que pretende actuar desde unos principios de la ética de la justicia y una pretensión de imparcialidad que no se acompañan de una consideración moral de las identidades, historias, necesidades, motivaciones y constituciones afectivo/emocionales de las personas concretas que habitan en estos lugares concretos (Benhabib, 1992, Comins Mingol, 2003, Gilligan, 1977). Una «ética de la justicia» que no va acompañada de una «ética del cuidado»²⁵, una estrategia de gobernanza patrimonial garantista para las cosas y para las prácticas que van a ser consumidas que no tiene en cuenta la vida, la subsistencia y la dignidad de las personas concretas que lo «hacen» y que se encargan de su mantenimiento en el tiempo.

²⁵ Las teorías feministas en torno a la ética del cuidado forman parte de las aportaciones más interesantes al pensamiento del S. XX. Esta teoría ha permitido apartarse del universalismo y absolutismo de la epistemología moderna para acercarse a concepciones que enfatizan la particularidad y la concreción. Por explicarlo brevemente Carol Gilligan refutó las ideas de Kohlberg, que había demostrado la existencia de un menor desarrollo moral de corte universalista en las mujeres. Esta autora demostró que, en base a nuestra socialización en unas prácticas de cuidado de la «otredad», la igualdad y la imparcialidad en el cuidado de personas que son diversas sería una práctica injusta y dañina si no llegásemos a tener en cuenta la contextualidad y los distintos factores que influyen en la generación de unas necesidades que van a ser diferentes.



2.5. Cómo nos hace el patrimonio, cómo nos conforma como sujetos

«El cuerpo y muy especialmente el cuerpo de las mujeres, por su afinidad arcaica con la dimensión territorial, es, aquí, el bastidor o tableta sobre el cual los signos de adhesión son inscritos. Codificados atributos de pertenencia son burilados o anexados al mismo. Y en él, en especial el cuerpo femenino y feminizado, los enemigos de la red graban con saña las señales de su antagonismo»

(Segato, 2014: 36-37)

Otro grupo de preguntas que han quedado implícitas en los anteriores apartados tienen que ver con el cuestionamiento sobre cómo la infrarrepresentación de las vidas de las mujeres y las formas de gobernanza patriarcal-neoliberal de los patrimonios, las personas y los territorios han incidido en nuestra conformación como sujetos, en nuestras subjetividades²⁶. Nos podemos preguntar no sólo cómo somos representadas y quién hace el patrimonio, sino cómo «nos hace» (Cortés Vazquez et al., 2017). Existe una cuestión no resuelta en torno a qué efectos produce esta ausencia consciente de mujeres en los discursos y prácticas patrimoniales autorizadas: «en qué medida la historia del arte ha contribuido a forjar una determinada construcción de la diferencia sexual y analizar, sobre todo, cómo han vivido las mujeres esa construcción a lo largo de los siglos» (Mayayo, 2003: 52). Smith se aventura a asegurar que la ausencia de mujeres en los lugares patrimoniales, exhibiciones y museos tienen una serie de consecuencias desconocidas para la construcción del yo de las personas que lo visitan, para las audiencias (Smith, 2008: 164).

Algunas autoras, especialmente en el ámbito de la museología, han iniciado una interesante vía de investigación sobre las performances, el espectáculo y las audiencias en el ámbito de los museos (Abercrombie et al., 1998, Bagnall, 2003, Kirshenblatt-Gimblett, 1998, Longhurst et al., 2004). Estas autoras evidencian la falta de neutralidad en el ámbito de los museos y señalan que desde las prácticas museales hegemónicas se han configurado unas dirigidas a unas audiencias homogéneas, universalmente masculinas, blancas, de clase media y de las que se espera un rol pasivo y acrítico en el consumo de las exposiciones. Sin embargo, desde estos enfoques performativos y críticos no solamente se han centrado en cómo se han construido los discursos y cómo se nos representa en estos sino que analizan el papel fundamental de la recepción, de las audiencias, en la transmisión de este mensaje que implica una agencia. En este sentido el patrimonio es un acto performativo en sí mismo que implica actos de memorialización y rememoración, que apela a nuestras biografías y narrativas familiares, entendiendo que en nuestra interrelación con el patrimonio se producen actos de reminiscencia, rememoración, conmemoración e identificación (Bagnall, 2003, Rojek et al., 1997). En palabras de Smith:

²⁶ Para definir el término subjetividad recurro a Marcela Lagarde cuando dice: «Por subjetividad entiendo la particular concepción del mundo y de la vida del sujeto. Está constituida por el conjunto de normas, valores, creencias, lenguajes y formas de aprehender el mundo, conscientes e inconscientes. Se estructura a partir del lugar del sujeto en la sociedad, y se organiza en torno a las formas de percibir, de sentir, de racionalizar y de reaccionar sobre la realidad. Se expresa en comportamientos, en actitudes y en acciones del sujeto, en su existir. Se constituye en los procesos vitales del sujeto, en cumplimiento de su ser social, en el marco histórico de su cultura. En suma, es la elaboración única que hace el sujeto de su experiencia vital... La subjetividad de las mujeres es la particular e individual concepción del mundo y de la vida que cada mujer elabora a partir de su condición genérica y de todas sus adscripciones socioculturales, es decir, de su situación específica, con elementos de diversas concepciones del mundo que ella sintetiza» (Lagarde y de los Ríos, 2012: 346)

«Heritage is a multilayered performance -be this a performance of visiting, managing, interpretation or conservation- that embodies acts of remembrance and commemoration while negotiating and constructing a sense of place, belonging and understanding in the present» (Smith, 2006: 3)

En las teorías performativas, con una clara influencia foucaultiana, se pone el énfasis en cómo la corporeidad es afectada por el poder, entendiendo el cuerpo como un terreno en el que los poderes políticos actúan. Los procesos de patrimonialización y regularización llevan implícitos una serie de performances, de ejercicios reiterados de normas, pautas y estereotipos que se van incorporando²⁷ a través de la práctica. Desde el siglo pasado autores como Emile Durkheim y, posteriormente, Victor Turner, han analizado cómo los rituales y performances públicas que inciden en la reiteración de normas, pautas y valores no sólo aumentan la cohesión social en torno a un elemento, sino que también son una herramienta para convertir lo «obligatorio» y el «deber» en algo «bueno» y «deseable». Los rituales operan añadiendo una carga de deseabilidad a lo que es una obligación, y posiblemente una carga, inciden en la generación de un régimen de sentimiento (Paxson, 2010a, 2013) de cara a asegurar su mantenimiento y cuidado en el futuro y su consumo como productos con «valor añadido».


Las políticas de dominación y regulación de los sujetos, las subjetividades, la sociedad y la sociabilidad son políticas encarnadas que se retroalimentan y se profundizan a través de las prácticas de la vida cotidiana (Bourdieu, 2000, Bourdieu et al., 2005). Se pone, por tanto, un énfasis especial en la performatividad, en la repetición y en la exhibición pública de cara a anclar identidades, crear consensos y producir un régimen de verdad y de sentimiento en torno a determinados referentes patrimoniales seleccionados desde las instancias de poder (Smith, 2006: 54). De hecho, esta autora defiende que todo el patrimonio es «intangible» ya que no existe patrimonio si no se carga de valores, significados y afectos, la materialidad por sí misma no es patrimonio si carece de significación

«heritage is not a 'thing', it is not a 'site', building or other material object. While these things are important, they are not themselves heritage. Rather, heritage is what goes on at these sites [...] Heritage, I want to suggest, is a cultural process that engages with acts of remembering that work to create ways to understand and engage with the present, and the sites themselves are cultural tools that can facilitate, but are not necessarily for, this process» (Smith, 2006: 44)

²⁷ Empleo el término «incorporar» como traducción del inglés «to embody» que en la actualidad gozan de una gran difusión en la producción antropológica. Ni los términos incorporar ni encarnar me parece que abarcan la complejidad del término. Para una genealogía del concepto véase por ejemplo Csordas, 1990, Turner, 1995.

Teresa del Valle lo define así: «Se refiere a la acción de dar cuerpo, de sumergir en la corporeidad algo, a alguien. Es, a su vez el estado de haber sido incorporado. Otro término que puede utilizarse es el de encarnación o el estado de haber sido encarnado. Se trata de una acción imbuida de humanidad, ya que combina dimensiones varias de la existencia tales como sentimientos, emociones, placeres, rechazos, sexualidad. Es, a mi entender, un concepto que unifica binarismos propios del pensamiento occidental como el de cuerpo-espíritu, cuerpo-alma» (del Valle, 1999: 213)





Propone, por tanto, una aproximación desde los afectos que se movilizan en todo proceso de patrimonialización y no un análisis sobre los objetos o sobre los eventos en sí mismos: un análisis sobre los procesos de patrimonialización que tenga en cuenta los afectos y valores que se vierten o añaden sobre un determinado elemento o práctica de tal forma que algo perteneciente al ámbito de la vida cotidiana pase a ser algo ensalzado, exhibido, querido, alabado. De esta forma: «In defining all heritage as intangible, the heritage gaze is directed to the affect of heritage rather than to the cultural 'object' or 'event' itself» (Smith, 2006: 56).

Desde mi punto de vista, los aspectos emocionales y las ingenierías afectivas que se ponen en juego en el ejercicio de la biopolítica han sido negadas deliberadamente bajo un cartesianismo cultural que tacha las emociones como una perspectiva frívola, accesoria, restringida al ámbito de las artes y de difícil aprehensión desde las metodologías científicas (Crang et al., 2010, Haraway, 1988, Thrift, 2004). Sin embargo esta perspectiva permite ampliar el espectro de las prácticas y definiciones de lo político (Anderson et al., 2006) permitiendo ver las ingenierías que desde instancias de poder se van produciendo en lo económico, lo político y lo cultural y cómo los afectos también son producidos y manipulados como forma de biopoder²⁸ (Foucault, 2007, Hardt et al., 2014, Lazzarato, 2000). Los afectos, por tanto, no son una entelequia tal y como explica Latour, sino que es agencia en sí misma ya que produce diferencias, transformaciones, dejan rastro (Latour, 2008: 82). La gestión de los afectos hacia las cosas, personas y paisajes producen resultados, efectos, incrementando o disminuyendo las posibilidades del cuerpo y de la mente para actuar en función de la positividad o la negatividad de dichos afectos (Thrift, 2004: 62). La misma «máquina patrimonial» (Alonso González, 2013), «régimen patrimonial» (Bendix et al., 2012), el mismo régimen biopolítico que imprime a la sociedad un sentido de colectividad afectiva y cooperación también produce desafecciones, resistencias y rechazos ante las estrategias de gobernanza (Sánchez-Carretero et al., 2016). En lo referente al patrimonio podríamos decir que suele cumplir con las características de «happy object», un término que expone Sara Ahmed en diferentes obras (Ahmed, 2004a, b, 2010a, b). El patrimonio es una construcción en la que se selecciona, se jerarquizan, se activan y se ponen en circulación determinados elementos del pasado con un valor asociado al mismo, supone una reflexión metacultural sobre el «nosotros» (Kirshenblatt-Gimblett, 2004; Prats, 2004). El patrimonio cuenta con un valor asociado, con una carga afectiva positiva que va incrementando en cuanto se pone en circulación como tal patrimonio valioso. Una de las intenciones de los procesos de patrimonialización (Sánchez-Carretero, 2013b) es la de crear afectos positivos hacia el mismo, la de cohesionar grupos que comparten ese mismo afecto, la de crear una comunidad afectiva con el patrimonio y la de capturar toda esa serie de trabajos, cariños, tiempos y recursos que se producen como forma de donación voluntaria y que no implican necesariamente un retorno.

²⁸Para referirse a la gestión de los valores, las normas y las imágenes los autores Arquilla y Ronfeldt acuñaron el término de noopolítica, en oposición al de realpolitik: «Noopolitik is an approach to statecraft, to be undertaken as much by nonstate as by state actors, that emphasizes the role of soft power in expressing ideas, values, norms, and ethics through all manner of media. This makes it distinct from realpolitik, which stresses the hard, material dimensions of power and treats states as the determinants of world order. Noopolitik has much in common with internationalism, but we would argue that the latter is a transitional paradigm that can be folded into noopolitik» (Arquilla et al., 1999: 29). A lo largo de esta tesis he utilizado este término, pero no lo he empleado como referencia clave ya que creo que le resta importancia el considerarlo algo diferente de la «política real» ya que, como definiendo, la gestión de los afectos y los valores tiene un efecto tan real como lo que tradicionalmente se ha considerado como política. Para saber más sobre los usos de las noopolíticas puede acudir a Blondeau et al., 2004, Castro, 2013, Lazzarato, 2004, Pincheira Torres, 2013, Thrift, 2004, 2008, Waterton, 2014.

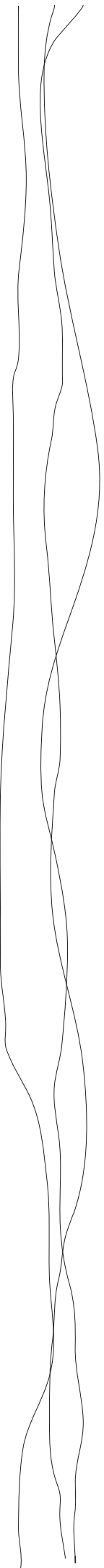



Imagen. «Your body is a battleground» de la artista Barbara Kruger. By Wwiktor (Own work) [CC BY-SA 4.0 (<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>)], via Wikimedia Commons



Pero de la misma forma que hay autores que tratan al patrimonio como una posesión con una relación directa con el bienestar de las comunidades (Agudo Torrico, 2003; Hodder, 2010; Noyes, 2000) también podemos hablar de la existencia de patrimonio disonante, incómodo o negativo (Graham et al., 2000, Meskell, 2002, Sánchez-Carretero, 2013a) y de «aliens» a los afectos y valores que supuestamente evoca el patrimonio. Cómo afectar a un patrimonio que no produce sombras, ecos o resonancias, que no se sitúa en nuestra «frecuencia» de voz. Cómo no va a ser disonante un patrimonio que no «resuena» con nuestras biografías. Cómo determinados cuerpos que no han sido afectados por el patrimonio pueden corresponder a este amante con afectos positivos hacia el mismo. Cómo, finalmente, puede responsabilizarse del cuidado y conservación del patrimonio a una comunidad que no siente afecto hacia el mismo o un patrimonio que no produce ningún tipo de retorno.

Desde la museología crítica se habla de que en los lugares patrimoniales no se pueden constreñir un único tipo de relación sino distintas relaciones en función de la diversidad inherente a las personas, de las distintas geometrías de poder en las que son ubicadas. Así las relaciones con el patrimonio son relaciones situadas, encarnadas, generizadas, enclasadas, etnizadas, politizadas y, por lo tanto, no universales. Los distintos sujetos con sus distintas memorias, biografías, experiencias, corporalidades, posiciones socioeconómicas y políticas, pueden alinearse con el discurso propuesto o bien deconstruirlo, contestarlo, complejizarlo, desoírlo. En este sentido como analiza Divya Tolia-Kelly, no existe una sensibilidad universal sino que depende de cómo cada persona, cada cuerpo, ha venido siendo significado, encontrado, sentido, querido, rechazado (Tolia-Kelly, 2006: 214). Esta misma autora analiza las distintas performances que se producen en los grandes museos de historia y antropología británicos por parte de personas de distinta etnia u originarias de los países colonizados, para concluir que las personas tenemos distintas capacidades para afectar y ser afectadas dependiendo de nuestro acceso al poder político y social, de cómo hayamos sido significadas a lo largo de la historia, de nuestra ubicación en las geometrías de poder (Crang et al., 2010, Tolia-Kelly, 2006).

Cada cuerpo va a estar afectado por el patrimonio y por las distintas gestiones de la economía política de una forma diferente, dependiendo de su propia y específica composición. Nuestra posición geopolítica en las jerarquías de poder modula el acceso que tenemos a hacer el patrimonio, a activar procesos de patrimonialización, a gestionarlo desde otro tipo de politicidad y a representar nuestras vidas, historias y cosmovisiones, pero por otro lado también modula nuestra disposición para ser afectadas, para ser apeladas, transformadas y «hechas» a través del patrimonio. Así, desde el feminismo interseccional cabe señalarse que, de la misma manera que existen una serie de patrimonios y «museos que emocionan» (Latre, 2009: 103) existen otros que no emocionan para nada porque han sido pensados y articulados por y para un sujeto universal, desde una pretensión de imparcialidad cívico-pública y de los estados-nación, donde la diversidad y la concreción no tenía cabida. Y, si traemos las propuestas de la politóloga feminista Iris Young (Young, 1990: 112), la propia idea de imparcialidad en la toma de decisiones para la gobernanza de las vidas y los territorios, y en este caso en el patrimonio, está funcionando para legitimar estructuras no-democráticas y autoritarias basándose en el rechazo a sujetos políticos «apasionadas», generizadas, racializadas.


2.6. Cómo se distribuyen las obligaciones y los beneficios en el ámbito del patrimonio

Por último, relacionando todo lo anterior, además de fijarnos si el patrimonio está representando las vidas, experiencias y cosmovisiones de las mujeres, en quién toma las decisiones sobre las políticas patrimoniales y cómo se está gestionando el patrimonio y qué efectos puede tener esto en nuestras vidas y en la construcción de sujetos y subjetividades resulta pertinente que desde el feminismo nos preguntemos cómo se distribuyen obligaciones y beneficios en el ámbito del patrimonio. En un texto del museólogo Jean Davallon, de cuya estructura me sirvo para analizar el proceso de patrimonialización del encaje, se especifica que para que algo se considere patrimonio hace falta una serie de «gestos» como son: el «descubrimiento» por parte de un grupo de que algo merece la pena ser conservado, el estudio experto de sus características, su declaración oficial como patrimonio, la regulación y organización del acceso al mismo, y la transmisión a futuras generaciones (Davallon, 2014: 59-60). Pero, algo que suele pasar desapercibido es que las cosas y las prácticas no se conservan por sí mismas y, por lo tanto, los tres últimos gestos requieren del establecimiento de una serie de deberes y obligaciones ya que el patrimonio tiene que ser mantenido, cuidado, conservado y transmitido hacia el futuro con un «valor» similar al que hemos recibido, siendo de hecho esta transmisión hacia el futuro la pieza clave de todo el proceso (Ballart i Hernández et al., 1996, Criado-Boado, 1996, Lowenthal, 2000, Mason, 2002).

A menudo los procesos de patrimonialización se centran en mostrar los potenciales «beneficios»²⁹ y no se muestran de manera equilibrada las «obligaciones» y «deberes», así como todas las consecuencias y transformaciones sociales que acarrearán. Como dice el trabajo clásico de Kirshenblatt-Gimblett sobre las inherentes transformaciones que conlleva todo proceso de patrimonialización:

«toda intervención sobre el patrimonio (al igual que la presión globalizadora contra la que éste ha de debatirse) modifica la relación de las personas hacia lo que hacen, la manera en que conciben su cultura y a sí mismos y las condiciones básicas de producción y reproducción cultural. El cambio es inherente a la cultura, y las medidas destinadas a preservar, conservar, salvaguardar y mantener prácticas culturales concretas, oscilan entre congelar dichas prácticas o enfrentarse a la naturaleza de los procesos intrínsecos a la cultura» (2004: 58-59)

²⁹ En el informe de la Experta independiente en la esfera de los derechos culturales, la Sra. Farida Shaheed, relativo a «El derecho de acceso al patrimonio cultural y sus disfrutes» se defiende que «El acceso al patrimonio cultural y su disfrute son conceptos interdependientes, en que uno va aparejado con el otro. Transmiten la capacidad, entre otras cosas, de conocer, comprender, entrar, visitar, hacer uso, mantener, intercambiar y desarrollar el patrimonio cultural, así como beneficiarse del patrimonio y de la creación de otros, sin impedimentos políticos, religiosos, económicos ni físicos. No se puede considerar a las personas y a las comunidades meros beneficiarios o usuarios del patrimonio cultural. El acceso y disfrute significan también contribuir a la determinación, interpretación y desarrollo del patrimonio cultural, así como al diseño y la aplicación de políticas y programas de preservación y salvaguardia. Un elemento clave de esos conceptos es la participación eficaz en los procesos de adopción de decisiones relacionados con el patrimonio cultural». <https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G11/122/07/PDF/G1112207.pdf?OpenElement> [Acceso 20/07/2017]



Los trabajos de cuidado, mantenimiento diario y cotidiano de la sociedad y la sociabilidad, el sostenimiento de las poblaciones a largo plazo, la transformación y transmisión de la cultura y la gestación de nuevas personas que se hagan cargo del mismo, así como los recursos económicos que son necesarios para que todo esto funcione, forman parte de la ecuación de la economía política que raras veces se explicita pero que es la base que sustenta los procesos. Bajo el discurso del patrimonio como un derecho universal quedan en el plano de la contingencia los deberes, la obligación del cuidado y la atención a la especificidad. De esta forma se invisibiliza que el patrimonio «representan siempre un peso muerto, un imponderable al que no se puede renunciar y que hay que aguantar» (Ballart i Hernández et al., 1996: 222). Un imponderable que, en un momento de explosión de los procesos de patrimonialización, y en un contexto como la Costa da Morte con un alta vulnerabilidad económica y un intenso proceso de despoblamiento, genera una carga de necesidades económicas y de cuidados crecientes. Lowenthal menciona que una de las principales críticas contemporáneas al patrimonio es que, progresivamente, se está viendo por parte de sus herederas más como una carga que como un beneficio ya que drena recursos materiales, laborales, emocionales y, por lo tanto, sale con mayor frecuencia a relucir su carácter conflictivo. De ahí que considere que algunos patrimonios pasan a ser «lamentable rather than lovable» (Lowenthal, 2000: 18).

En el ámbito del patrimonio, sobre todo en disciplinas como la arquitectura y la arqueología, son comunes discursos que apelan a la «puesta en valor» o a la «valorización» del patrimonio (por ejemplo Mason, 2002, Throsby, 2000). También es posible encontrar retóricas del amor³⁰ o discursos que inducen el miedo por la posible pérdida y desaparición de los bienes y prácticas culturales, o una renovada insistencia en las vertientes performativas, celebratorias y rituales³¹ que resultan necesarias para afianzar los lazos, reforzar y garantizar que la donación de trabajo de cuidados que se va a realizar de forma desinteresada así como la inversión de dinero público. Estas estrategias son muy similares a las que el capitalismo emplea para el mantenimiento del trabajo doméstico no remunerado, porque se fundamenta sobre la misma base de captura de los trabajos de las mujeres (Federici, 2013, Sánchez-Carretero et al., 2016: 6;). La retórica del amor se pone en funcionamiento a modo de «ingenierías afectivas» con el objetivo de instaurar un «régimen de sentimiento» políticamente activo (Paxson, 2013, Thrift, 2004) para que las mantenedoras, cuidadoras y trabajadoras informales sigan haciéndose cargo de algo que ellas mismas no han creado, no han activado, no han decidido y no conecta con sus biografías. Algo que muchas veces representa un peso muerto, un elemento dependiente al que no se puede renunciar y que, supuestamente, hay que aguantar para solaz de un sujeto abstracto universal, para que lo aprecien las generaciones presentes y lo hereden las generaciones futuras o, sencillamente, por el «bien común». Como decía en la introducción, la relación de las mujeres con las tradiciones se ha sobredeterminado, especialmente en su papel como madres, cuidadoras y espectadoras, por un lado, y como mujeres-objeto ornamental por otro lado,

³⁰ Más adelante analizo el empleo de esta retórica del «amor» en el ámbito de las artesanías. Por ejemplo en Granada «La artesanía busca amantes», para evitar que desaparezcan determinados oficios http://www.granadahoy.com/granada/artesania-busca-amantes_0_900210483.html. O en Pendellos (Agolada, Pontevedra) donde se celebra anualmente «Corazón de Artesanía. Encuentro da artesanía tradicional e popular de Galicia» <http://artesianidegalicia.xunta.gal/es/fundacion/coraz-n-de-artesan-a> [Acceso 12/04/2017]

³¹ Sobre esta «nueva ola» de celebraciones rituales resulta interesante el texto de Rafael Sánchez-Mateos Paniagua en la revista Alexia <http://revistaalexia.es/celebraciones-rituales-una-reflexion-en-abierto-sobre-la-nueva-ola-artistico-cultural/> [acceso: 12 de abril de 2017]

siendo en ambos caso un papel que gira en torno a su relación con los hombres (Bullen, 2006, Bullen y Díez Mintegui, 2008). Sin embargo, en palabras del mismo Lowenthal esta propensión hacia el cuidado no es innata sino aprendida «it has to be induced and protected» (2000: 22), y lo mismo podría decirse del papel ornamental. Para que algo tedioso y escasamente atractivo que era realizado como parte de nuestras «obligaciones» se transforme en algo que realizamos por «deseo», por «amor» y por nuestra propia decisión, es preciso que se induzca y que se fomente de manera activa como punto fundamental del proceso de patrimonialización (Collier, 1997). Así «To be valued enough to care for, a heritage must feel truly our own –not something to dispose as a commodity but integral to our lives», bien para que deseemos añadir nuestro sello creativo o bien para corroerlo, modificarlo, destruirlo (Lowenthal, 2000: 23).

En una época de patrimonializaciones imparables es importante que nos hagamos la pregunta clásica de cómo las tradiciones están cambiando en un nuevo panorama de postmodernidad y liquidez, pero por otro lado también es preciso preguntarnos por qué algo se está manteniendo y quién lo está haciendo ya que la conservación y el sostenimiento no es algo que venga dado sino que es una forma de agencia (Collier, 1997, Mahmood, 2008). Por lo tanto es interesante clarificar quién está asumiendo los costes y quién los beneficios porque, parafraseando a la economista feminista Amaia Pérez Orozco (Pérez Orozco, 2014), no se puede hablar de derechos y deberes en el ámbito del patrimonio de forma abstracta y generalizada, hay que plantearse «quién se encarga de limpiar el váter», quién está ocupando los empleos precarios que se generan en el sector servicios, quién está detrás de fiestas patrimonio de la humanidad, quién limpia los monumentos declarados BIC, quién cose los trajes de los danzantes en las fiestas populares, quiénes son las espectadoras.

En el caso analizado en esta tesis doctoral considero conveniente poner sobre la mesa las condiciones sociales y económicas de las mujeres que están tras la producción del encaje, una práctica exhibida, alabada, monumentalizada y recubierta por un discurso identitario que no se corresponde con una política económica y laboral decidida que respalde la continuidad de la práctica y de las personas que la hacen (Venkatesan, 2009). En este sentido son abundantes los artículos que se hacen eco de la precarización de los trabajos y las remuneraciones de las mujeres en las economías terciarizadas y dependientes del turismo, que son el tipo de empleos que suelen crearse en los procesos de patrimonialización y periferización de los territorios como la Costa da Morte (algunos ejemplos son García-Ramón et al., 1995, Jiménez-Esquinas, 2016b, Sinclair, 1997, Swain, 1995, Wilson et al., 2012). En definitiva, en esta propuesta teórica y metodológica planteo evaluar los aportes y los retornos, los trabajos que son apropiados y los beneficios que se derivan de todos estos procesos que se desarrollan a largo plazo, analizar en qué medida se han transformado las vidas cotidianas de las personas, las poblaciones, los territorios y las economías de los lugares en los que se ubica un monumento, práctica cultural o parque natural patrimonializado.



Imagen. Cartel anunciando una charla debate en la Facultad de Filosofía y Letras, en la Universidad de Buenos Aires.

2.7. Hacia la despatriarcalización del patrimonio

Con demasiada frecuencia desde el feminismo y, más específicamente, desde los estudios para la igualdad de género en la cultura nos hemos centrado en el análisis de las «injusticias culturales», en la subordinación identitaria de las mujeres, en el menosprecio a nuestras particularidades, en las faltas de reconocimiento a nuestras supuestas diferencias y «especificidades» como grupo (Benhabib, 2006, Fraser, 1997, Honneth, 2001) porque, efectivamente, la cultura es una necesidad y un derecho humano (Maraña, 2015). Pero estas injusticias son sólo una cara de la moneda que, además, presentadas en solitario son bastante peligrosas ya que nos presenta como el colectivo guetificado, homogéneo y minoritario que no somos, además de que esta línea puede tender a la esencialización de las mujeres y a especializarnos en ciertos temas, diferentes a los de los hombres. Las reivindicaciones culturales en solitario pueden terminar por «monumentalizar» o subir a las mujeres a un «pedestal de la tradición» (Herzfeld, 2004) en el que se celebran y exaltan sus virtudes con relación a la cultura pero donde quedan convenientemente ocultos los efectos que tienen determinadas biopolíticas sobre nuestras vidas y las desigualdades que se generan en todos estos procesos en cuanto a la captura del valor que generamos, la distribución de beneficios y obligaciones (Jiménez-Esquinas, 2016a).

Me ubico en la línea de teóricas como Nancy Fraser (1995, 1997, 2007, 2012) y Seyla Benhabib (2006) al proponer que estas reivindicaciones de tipo cultural no pueden ir separadas de las de tipo socioeconómico y político. Los problemas relacionados con las injusticias de género pasan por evidenciar el funcionamiento de los distintos dispositivos biopolíticos que operan sobre las poblaciones, los territorios, las economías, los cuerpos y subjetividades en el largo plazo para plantear una transformación en paralelo, de la economía, la política y la cultura (Fraser, 1997: 34). En esta tesis evidencio, además, cómo opera el patriarcado neoliberal apropiándose del valor que producen las mujeres a través de sus trabajos de cuidado y sostenimiento de la vida en todos los ámbitos que analizo, no sólo en el ámbito de la cultura, por lo que propongo una nueva centralidad epistémica en torno a los cuidados como plantean algunas teóricas ecofeministas (Carrasco, 2011, Pérez Orozco, 2014).


En cuanto al patrimonio las políticas de reconocimiento resultan unas herramientas muy potentes que pueden tener, de manera proyectiva, importantes consecuencias en las luchas por los recursos y por la igualdad (Fraser, 2007; Smith, 2008: 163). Pero, con demasiada frecuencia, las reivindicaciones culturales por la «visibilización» y celebración de las mujeres se convierte en la «única» reivindicación porque, como decía previamente, las políticas de «añadir mujeres y agitar» son más fáciles y convenientes para la estructura política que la redistribución de los recursos existentes, la renegociación del poder político y una feminización de la política y las formas de gestión. Por lo tanto, desde el feminismo planteo trazar relatos de interdependencia entre el «reconocimiento» y la «redistribución». Las injusticias de tipo cultural se suelen corregir «añadiendo mujeres»; eso sí, a un marco que ha sido creado explícitamente para relegarnos y capturar nuestros trabajos de cuidado. Las soluciones se plantean a base de políticas de tipo afirmativo que, muchas veces, tienen una finalidad

cosmética. El abordaje desde la crítica patrimonial feminista no sólo se centraría en crear monumentos en favor de las mujeres, en confeccionar una lista de patrimonio femenino, en crear días de exaltación de las virtudes de las palleiras o en levantar las piedras en busca de mujeres que han hecho historia como un acto de justicia social. Tampoco pasa solamente por aumentar el número de gestoras, artistas, académicas, arquitectas, artesanas y preservadoras de tradiciones. Se trataría, además de lo ya mencionado, de despatriarcalizar la política en general y el patrimonio en particular, de que exista una «paridad de participación» de tal forma que los distintos miembros de la sociedad participen de la misma e interactúen en tanto que pares en cuanto a los trabajos aportados y a los beneficios obtenidos (Fraser, 2007: 27). Para esta despatriarcalización o «paridad de participación», Fraser propone dos precondiciones: igualdad «objetiva» entre los recursos materiales para garantizar la independencia de sus «voces» e igualdad «intersubjetiva» entre los distintos patrones de valor cultural que garantice el respeto y la igualdad de oportunidades para alcanzar reconocimiento social (ibid.). De la misma forma también se trata de garantizar el derecho a la «no-participación» en cuanto que existen determinadas «tradiciones costumbres y prácticas, en particular aquellas que vulneran los derechos humanos y la dignidad de las personas» (Relatora especial cit. en Maraña, 2015)³², en cuanto que existen determinadas prácticas y patrimonios que generan una «huella de cuidados», que suponen una demanda de tiempos, trabajos y cariños que no siempre conllevan una contraprestación, por lo que no resultan sostenibles.



Imagen. Detalle de la «rapa das bestas» de Vimianzo.

³² Informe de la Relatora Especial sobre los derechos culturales, Consejo de Derechos Humanos, Naciones Unidas, A/67/287, año 2012.



2.8. Una propuesta de análisis de los procesos de patrimonialización desde las economías feministas: por una nueva centralidad de los cuidados

Ellos dicen que se trata de amor.

Nosotras que es trabajo no remunerado.

Ellos lo llaman frigidez. Nosotras absentismo.

Cada aborto es un accidente laboral.

La homosexualidad y la heterosexualidad son ambas condiciones laborales... pero la homosexualidad es el control de la producción por las trabajadoras, no el final del trabajo.

¿Más sonrisas? Más dinero. Nada será tan poderoso como esto para destruir las virtudes sanadoras de la sonrisa.

Neurosis, suicidio, desexualización: enfermedades laborales del ama de casa

(Federici, 2013: 35)


Una vez que he propuesto una serie de interrogantes para introducir la crítica feminista en el análisis del patrimonio, en este apartado propongo un giro epistemológico hacia la centralidad de los cuidados, el mantenimiento y sostenimiento en el ámbito del patrimonio. Para ello, en primer lugar, realizo una revisión de qué se consideran trabajos de cuidado y sostenimiento desde las teorías de la economía feminista y, en segundo lugar, aplico estas teorías al ámbito de la cultura y del patrimonio.

2.8.1. Trabajos de cuidado y sostenimiento: una revisión desde las teorías feministas

Existen toda una serie de trabajos o actividades productivas que no reciben una remuneración a cambio, que se producen tanto dentro como fuera de los hogares, tanto dentro como fuera del ámbito de la reproducción. Son trabajos que no han sido considerados desde la esfera de la economía formal y que tampoco forman parte de la economía informal, según analizo en el capítulo 4. Son trabajos en los que generalmente no existe una intervención de mercado o una transacción monetarizada, pero que sin embargo generan valor, producen y reproducen los capitales. Son trabajos que no forman parte del mercado laboral pero cuyas protagonistas están lejos de ser «inactivas» o «improductivas», siendo una parte imprescindible de la economía ya que garantizan la sostenibilidad del sistema de producción capitalista y los mercados y, lo que es más importante, garantizan la sostenibilidad de la vida, el mantenimiento de lo social, de lo cultural y el equilibrio afectivo sin los cuales el sistema mercantil capitalista, sencillamente, no funcionaría (Carrasco, 2011: 213; Pérez Orozco, 2014).

Antes de entrar a detallar en qué consisten estos trabajos, en primera lugar quiero esclarecer qué estoy entendiendo por economía. En el texto de Robbins Burling (Burling, 2000) se analizan las conceptualizaciones más formalistas de la economía, proponiendo la de Lionel Robbins que entiende que la economía es el estudio de la asignación de los medios escasos a objetivos múltiples, o más ampliamente «la ciencia que estudia el comportamiento humano como una relación entre fines y medios escasos que tienen usos alternativos» (ibid: 85). En este sentido ambos autores entienden que ni los fines ni los medios se restringen necesariamente a lo monetario, ni las necesidades son únicamente de objetos materiales y, por lo tanto, la economía «no tiene necesariamente conexión con el uso del dinero ni de objetos materiales» (Burling, 2000: 86). En este sentido una decisión se considera como «económica» cuando implica escoger entre medios escasos, entre los que no sólo están las monedas sino también el tiempo, la energía y los afectos, y aplicarlos a fines que son socialmente valorados de forma diversa. En la economía formal importan poco los fines o los medios en sí mismo, sino la forma de alcanzarlos y, especialmente, si implican decisiones racionales y eficaces.

Sin embargo las decisiones económicas no siempre se realizan desde la racionalidad, entendida desde la economía formal, ni persiguen un interés instrumental, sino que el trabajo, tiempo, el esfuerzo y el cariño que ponemos para lograr un fin están mediados por distintos flujos afectivos y emociones como han demostrado autoras como Yanagisako, Federici y Hochschild (Federici, 2013, Hochschild, 1983, Yanagisako, 2002). En este sentido se puede hablar de economías del afecto y/o la emoción: las emociones circulan y son asignadas, distribuidas, hacia unos fines socialmente valorados positiva o negativamente que, además, se acumulan y producen un valor añadido (Ahmed, 2004a). El mantenimiento, conservación y valoración del patrimonio se nutre en gran



medida de este trabajo «por amor» (Federici, 2013: 36), de la donación realizada por el beneficio de la comunidad que produce un valor añadido. De esta manera podemos decir que «la relación de la madre con su hijo es tan económica, o mejor dicho, tiene tanto aspecto económico como la relación de un patrono con su trabajador a sueldo» (Burling, 2000: 86). La relación de la madre con su hija, de la sociedad con su patrimonio, de mantenimiento de una determinada práctica social es una relación de tipo económico y que, además, implica la realización de una serie de trabajos remunerados y no remunerados. Recordaré que en la definición de trabajo de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) se refieren a todo el «Conjunto de actividades humanas, remuneradas o no, que producen bienes o servicios en una economía, o que satisfacen las necesidades de una comunidad o proveen los medios de sustento necesarios para los individuos»³³. Por lo tanto, entre los bienes y servicios prestados para la satisfacción y sustento de las personas no se encuentran sólo los que se insertan en la lógica de mercado sino que también entrarían los servicios físicos, emocionales, sexuales, la producción de comidas, limpiezas, remiendos, la producción de humanos, cuidados, crianza, socialización, la gestión y organización de las propias casas y la producción de escenarios culturales y políticos locales.

Revisando la «*La condición humana*» de Arendt se puede ver bien la diferencia entre labor, que es una «actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano [...] La condición humana de la labor es la vida misma» y trabajo que es

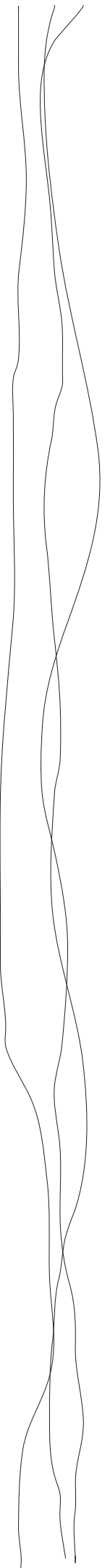
«la actividad que corresponde a lo no natural de la exigencia del hombre (*sic.*), que no está inmerso en el constantemente repetido ciclo vital de la especie [...]. El trabajo proporciona un 'artificial' mundo de cosas, claramente distintas de todas las circunstancias naturales» (Arendt, 2014: 35).


Más adelante esta pensadora advertirá del absoluto desprecio hacia la labor, de la reificación de ciertos tipos de trabajos, símbolo del «animal laborans», frente a los trabajos del «animal social» (ibid), las distintas labores, trabajos y actividades que son la base de la vida (Haraway, 1995: 310). En este sentido Silvia Federici habla de «la devaluación del trabajo reproductivo ha sido uno de los pilares de la acumulación capitalista y de la explotación capitalista del trabajo de las mujeres» (Federici, 2013: 30). En las economías feministas contemporáneas esto es lo que se denomina el conflicto, o directamente ataque, del capital hacia la vida (Federici, 2013; Pérez Orozco, 2014). Estas afirmaciones además van en la línea de las propuestas de Engels, revisadas por Gayle Rubin, que se plantea que las necesidades de las personas no se agotan en los requerimientos considerados como «fundamentales» (comer, respirar...) sino que el grupo humano tiene que reproducirse a sí mismo de generación en generación, que existen unas necesidades de reproducción, de socialización, de mantenimiento ese «segundo aspecto de la vida material» que no están cubiertas de forma «natural», ni es algo adscrito a la biología de las mujeres, sino que se tienen que crear los dispositivos para garantizarlo: el sistema sexo/género o patriarcado (Rubin, 1986: 102-103). Lo que apunta Rubin, y yo aquí, es que la economía no es equivalente a producción ni el sistema sexual se ciñe a la «reproducción», sino que en ambos lugares tienen lugar producciones y reproducciones, trabajos y relaciones económicas, que ambas esferas producen capital y plusvalías y que, en definitiva, no existen dos esferas (Carrasco, 2011: 209; Rubin, 1986: 100;).

³³ Búsqueda del concepto en el tesoro de la organización: <http://www.ilo.org/thesaurus/default.asp> [Acceso 17/07/2017]



Imagen. Mujeres vendiendo el excedente de sus huertas, en un día de mercado, en Camariñas.





Lourdes Benería plantea que el problema de estos tipos de trabajos no viene tanto por la «infravaloración» de aquellas personas que lo realizan, que por supuesto también, sino porque han quedado excluidos de lo que se considera trabajo porque no implican una monetarización, un intercambio de mercado ni, en ocasiones, son susceptibles de ser comercializados por lo que existe una problemática de tipo conceptual y metodológico para su cómputo en las encuestas económicas (Benería, 1999). En este caso la ausencia de una metodología «científica» que permita dar cuenta de una realidad ha ido oscureciendo esa realidad hasta el límite de negarla y ocultarla con efectividad, pero que no la convierte en inexistente (Haraway, 1988: 576). Desde los años setenta distintas autoras feministas han tratado de «descajanegrizar» todos los trabajos de cuidado que se realizan en los hogares, fuera de ellos y el trabajo no remunerado (Pérez Orozco, 2014: 247). Desde la academia y el movimiento feminista se ha tratado de evaluar, medir y analizar el proceso de «naturalización» de lo que son, de hecho, «funciones laborales» (Federici, 2013: 25) que se han ocultado bajo concepciones estereotipadas de la feminidad y la transformación del trabajo en un «acto de amor» relacionando indisolublemente a las mujeres con el cuidado y mantenimiento, no sólo de la familia o descendencia, sino de la sociedad en general (ibid: 38).

En España, M^a Ángeles Durán fue una de las primeras investigadoras que trataron de crear una metodología propia para poner en entredicho la visión androcéntrica de la economía y visibilizar que, además de las esferas productivas y el ámbito mercantil, hay toda una serie de trabajos no remunerados, outputs y outcomes que se producen en el ámbito de los hogares. En 1975 esta investigadora del CSIC ya publicaba una crítica política de la economía doméstica, y en el 1985 se crearía una línea de investigación, que continúa en la actualidad, sobre el trabajo no remunerado, en la que se realizan trabajos como «*La cuenta satélite del trabajo no remunerado en la comunidad de Madrid*» (Durán Heras, 2006). En su investigación tiene en consideración «el conjunto de actividades productivas llevadas a cabo dentro de los hogares, junto con las ayudas informales entre hogares no remuneradas y el trabajo voluntario no remunerado realizado por medio de organizaciones formales» y que se orientan a la satisfacción de necesidades básicas de las personas y las comunidades (ibid: 22). Desde la economía de género Durán sistematiza una metodología muy precisa de evaluación de las actividades no remuneradas que pueden ser consideradas productivas aplicando el criterio de la tercera persona de Margaret Reid, por la que se considera que una actividad es productiva «si se puede delegar en alguien más, si proporciona un output que se pueda intercambiar» (ibid: 36)³⁴. En este sentido considera que los trabajos realizados en el hogar tienen un coste de reemplazo, «pueden ser reemplazadas por productos de mercado y servicios remunerados si circunstancias como los ingresos, las condiciones de mercado y las inclinaciones personales permiten que el servicio se delegue en alguien externo al grupo doméstico» (ibid: 36). No sólo traduce estos trabajos en actividades monetarizadas sino que, ante las distintas imposibilidades que se presentan de sustituir trabajos no remunerados por una opción de mercado, se optó por computar los tiempos dedicados a actividades no remuneradas y asignarles un precio de mercado estándar. Los trabajos considerados en esta contabilidad serían los de proporcionar alojamiento, nutrición, vestido, cuidado y la realización de trabajos voluntarios y ayuda informal.

³⁴ El economista que teorizó en torno a la economía del bienestar, Arthur Pigou, se planteó en la década de 1920 una paradoja que determinaría lo que en la actualidad contemplamos como trabajo remunerado. Planteaba la paradoja de que un plato de comida preparado por un cocinero en un restaurante se consideraba como parte de la renta nacional, y, en cambio, si el mismo plato de comida lo prepara un ama de casa para consumo de la familia, no se contabiliza en la renta nacional. Pigou concluyó definiendo que en el cómputo de la renta nacional sólo se incluirían aquellos bienes y servicios que se intercambien por dinero, determinando de aquí en adelante que el plato de comida realizado en casa no computaría en los cálculos de la economía nacional (Carrasco, 2011: 209).


Como analiza Silvia Federici, esta cuantificación de Durán se inserta en campañas internacionales realizadas en los 70 como «Salario para el Trabajo Doméstico», o WfH por sus siglas en inglés, que venían desde la militancia marxista, el movimiento estudiantil y el movimiento operaísta italiano y que fueron y siguen siendo muy importantes en la elaboración de políticas feministas (Federici, 2013: 23). La cuantificación y el empleo de metodologías científicas y económicas de análisis fue parte de un proceso, como decía, de «descajanegrización», «desnaturalización» y «degeneración» del trabajo no remunerado exponiendo los principales mecanismos de opresión capitalista: la devaluación de los trabajos reproductivos y aquellos realizados por grandes partes de la población que están fuera de las relaciones salariales entre ellos esclavos, colonizados, presos, mujeres y estudiantes (ibid: 26). Fue una revolución pues politizaba el ámbito doméstico y reconocía que el capitalismo depende del trabajo informal, de los trabajos no asalariados y los trabajos de cuidados y se exigía que fuera el Estado-padre, beneficiario principal de este trabajo, el que tenía que aportar estos salarios.

«Decir que queremos un salario por el trabajo doméstico que llevamos a cabo es exponer el hecho de que en sí mismo el trabajo doméstico es dinero para el capital, que el capital ha obtenido y obtiene dinero de lo que cocinamos, sonreímos y follamos. Al mismo tiempo demuestra que todo lo que hemos cocinado, sonreído y follado a lo largo de todos estos años no es algo que hiciéramos porque fuese más fácil para nosotras que para cualquier otra persona sino porque no teníamos ninguna otra opción. Nuestros rostros se han distorsionado de tanto sonreír, se nos atrofiaron los sentimientos de tanto amar y nuestra sobresexualización nos ha dejado completamente desexualizadas» (Federici, 2013: 41)

Como reconoce la propia Federici, cuatro décadas después de la campaña por los salarios en el trabajo doméstico, en la actualidad «es imposible seguir manteniendo la extendida asunción existente entre las feministas durante los años setenta de que el trabajo remunerado es el camino hacia la ‘liberación’» (ibid: 26). Además, procesos de migración y globalización han aumentado y complejizado el tema de la provisión de cuidados (ver Hochschild et al., 2002) y la inclusión del trabajo no remunerado en un mercado que es de escala global hace difícil su aprehensión y cuantificación (Mies, 1982)³⁵. En este sentido la economía feminista, cosa que no hacía la economía de género, entiende que hay trabajos no remunerados que se encargan de todo el ámbito de lo subjetivo, de la creación de sujetos, como la provisión de afectos y estabilidad emocional, el mantenimiento de lo social, la socialización, la responsabilidad colectiva, la cooperación, la afiliación, los procesos de identificación con grupos de pares, o la desidentificación, cuidados de la salud, autonomía y autocuidado, el ocio, decoración y pequeños arreglos, las relaciones sexuales, las relaciones de amistad, el fomento de la imaginación, la creatividad, el juego, la formación religiosa, musical, artística, política, el conocimiento práctico de normas culturales y sociales y un largo etc. que no se pueden traducir a un precio de mercado ni se ajustan a los criterios de la Tercera Persona de Reid porque no se pueden delegar (Carrasco, 2011, Nussbaum, 2006, Wood, 1997)³⁶. En el artículo de Cyntia Wood (Wood, 1997) se analiza cómo el «criterio de la tercer persona» acude

³⁵ El estudio de María Mies realizado en 1982 sobre la producción de encaje en Narsapur fue una obra pionera de economía feminista y que tiene sorprendentes paralelismos con mi propia investigación y análisis de la producción de encaje en la Costa da Morte.

³⁶ En el artículo de Nussbaum se pueden encontrar una clasificación de las distintas necesidades humanas. También se pueden encontrar distintas clasificaciones de estas necesidades regidas desde la «ética del bienestar» como la que realiza el economista decrecentista Max-Neef que considera necesidades fundamentales las de subsistencia, protección, afectividad, comprensión y conocimiento, ocio, creatividad, identidad, participación y libertad y que se organizarían en torno a cuatro categorías existenciales del ser, tener, hacer e interactuar sin que exista una jerarquía entre estas. Necesidades que tienen que ver con el cuerpo, sentimientos y la mente que están interrelacionadas entre sí (Bosch et al., 2005, Max-Neef, 1993).



a estándares de mercado para definir qué es el trabajo y poder computarlo, un mercado que se propone como el marco «ideal» para dar cuenta de y asimilar estos trabajos. Además, la delegación en una tercera persona sólo podría llegar a plantearse para un contexto urbano de los llamados países ricos occidentales en los que se da un tipo de individualidad determinada. Las cuentas del trabajo no remunerado recurren a trabajos que se realizan en el contexto de una familia nuclear urbana, de ahí que se empleen términos como «trabajo doméstico», sin atender a que suceden trabajos no remunerados cuyo beneficio se extiende hacia la familia extensa, hacia la comunidad más general donde hay una «utilidad impersonal» hacia el bienestar común, sin que se pueda estrictamente separar lo «doméstico» de lo «público» y de lo «común». Además, la autora recuerda que hay actividades de subsistencia que se realizan fuera del mercado que, aunque haya sus equivalentes en el mercado, perderían el sentido del consumo propio y/o su «valor añadido», como ocurre con la producción agrícola de auto-subsistencia y la preparación de comida «caseira» cuyo valor en Galicia ha sido analizado por autoras como Roseman y Kelley (Roseman, 2002: 26; Kelley, 1994: 74). Esto también ha sido analizado para la producción de alimentos artesanales que, en contraposición a los alimentos producidos de manera industrial, cuentan con el «valor añadido» de ser producidos a pequeña escala, en espacios no industriales y bajo ciertas condiciones consideradas como «positivas» a la vez que capturan gran cantidad de trabajo no remunerado y la puesta en juego en las «economías de los sentimientos» de lo que habla Heather Paxson en su trabajo (Paxson, 2013).

Como propone Lourdes Benería además «cualquier valoración monetaria demuestra ignorancia del concepto de valor como algo que se concreta mediante el proceso de intercambio» (Benería, 1999: 341). El valor es algo diferente al precio de mercado, aunque no siempre es independiente. Así lo que las economistas feministas ponen en el centro de su análisis aquellos trabajos que contribuyen al mantenimiento, sostenimiento y cuidado de la vida, los cuerpos y la propia existencia humana considerando el cuidado como la más básica de las necesidades, así como la sostenibilidad social, cultural y ecológica (Benería, 1999, Carrasco, 2011; Bosch et al., 2005, Pérez Orozco, 2014; Nussbaum, 2006). Los trabajos de cuidados son entonces:

«Actividades todas ellas destinadas a criar y mantener personas saludables, con estabilidad emocional, seguridad afectiva, capacidad de relación y comunicación, etc., características humanas sin las cuales sería imposible el funcionamiento de la esfera mercantil capitalista» (Carrasco, 2011: 213).

La economía feminista difumina barreras entre trabajo remunerado y no remunerado, entre trabajo y las actividades para el mantenimiento de la vida, destacando los juegos de presencias/ausencias que se producen. Destacan especialmente la ausencia de hombres, Estados y mercados en las esferas donde se asume la responsabilidad de sostener la vida en sus distintas dimensiones y subjetividades (Pérez Orozco, 2014: 48). La economía feminista no propone participar del sistema económico mercantil, como podría hacerlo la economía de género, sino que propone una ruptura fundamental con los sistemas eco-

nómicos actuales: la economía feminista es esencialmente anticapitalista (Carrasco, 2011: 219). La economía feminista viene cuestionando desde los años noventa esas jerarquías globales de valor de las que habla Herzfeld (Herzfeld, 2004) pero llevándolas a la base misma, a la raíz, hasta cuestionar qué lugar está ocupando la vida y el bienestar humano en las jerarquías de valor. Esta es una de las principales reivindicaciones históricas del feminismo que Beauvoir lo concretó en esta frase: «en la Humanidad se acuerda la superioridad, no al sexo que engendra, sino al que mata» (de Beauvoir, 2005: 28).


En este sentido Benería se interroga sobre «en qué consiste el valor y qué tiene valor para la sociedad. El problema esencial sigue siendo cómo medir y valorar el bienestar humano y cómo determinar quiénes contribuyen a él» (Benería, 1999: 342). Respecto a la dificultad o imposibilidad de cuantificación del «valor» esto no convierte en menos existentes las necesidades, ni la existencia de trabajos para satisfacerlos, ni las personas que los realizan como recuerda Marta Nussbaum,

«any real society is a caregiving and care-receiving society, and must therefore discover ways of coping with these facts of human neediness and dependency that are compatible with the self-respect of the recipients and do not exploit the caregivers. This, as I have said, is a central issue for gender justice» (Nussbaum, 2006: 70).

Como argumenta Carrasco, las mujeres, responsables históricas del cuidado, habrían estado «entregando a la sociedad mucho más tiempo de trabajo y energías emocionales de las que han recibido, habrían estado donando una parte importantísima de su tiempo para que la sociedad pudiera continuar existiendo» (Carrasco, 2011: 215). Esta captura histórica de trabajos de cuidados lo denominan en el texto de Bosch et. al. (Bosch et al., 2005) como «huella civilizatoria» o «deuda de cuidados». En esta tesis propongo el término de «huella de cuidados» de forma simbólicamente análoga al concepto de «huella ecológica», para referirme al consumo de recursos como el tiempo, afectos y energías que las personas necesitan para atender sus necesidades relacionándolos con los recursos que somos capaces de aportar para garantizar la continuidad de la especie humana, la sociedad y la cultura y, añadido el patrimonio, de una forma sostenible (Bosch et al., 2005, Pérez Orozco, 2014). La sostenibilidad de la comunidad, de la sociedad, la cultura y el patrimonio vendría dada por «flujos equivalentes de afecto y de cuidado que serían diferentes en los distintos momentos del ciclo de la vida» (ibid), por lo que un aumento de las necesidades de tiempos, recursos y trabajos afectivos y de cuidado y energía física produce una sobrecarga de las personas que los proveen y una insostenibilidad del sistema.

Sería interesante hacer un paralelismo entre los cálculos de la «huella ecológica» de personas y países y la «huella de cuidados» que generan personas, territorios y, por qué no, los patrimonios. La huella ecológica mide cuántas hectáreas del planeta necesitamos para sostener unos determinados modos de vida y estructuras socioeconómicas, a la cual se le resta la biocapacidad o la capacidad de auto regeneración de la biosfera. Así por ejemplo en España se calcula un déficit ecológico de -2.4 hectáreas por persona, mientras que en Canadá se produce un superávit de +7.8³⁷. ¿Se podría calcular cuántos cuidados, cuánto trabajo no remunerado, cuántos recursos de cuántas personas demanda una vida como la de un político o la de un gran empresario? ¿Se podría calcular cuántos cuidados, cuanto trabajo no remunerado, recursos, etc. precisa un monumento declarado patrimonio de la humanidad, un yacimiento arqueológico, un museo, una fiesta o un ritual?

³⁷ <http://www.footprintnetwork.org/es> [Acceso 10/06/2016]



Pérez Orozco propone realizar una auditoría pública de las cuentas y cobro de las deudas externas, de visibilizar las obligaciones y responsabilidades asimétricas, de las capacidades de desobediencia frente a seguir aumentando el aporte de trabajos gratuitos, a seguir sobrecargando el sistema. Se puede hablar de auténticas revoluciones y desobediencias en los cuerpos, en los tiempos, en las prácticas vinculadas a las mujeres como la negación a tener descendencia que se está produciendo en Galicia, y que analizaré en el capítulo de demografía, que no se produce tanto por una falta de interés sino por un desequilibrio en la carga de los trabajos de cuidado (ver por ejemplo Esteve et al., 2016, MacInnes et al., 2008), o como la negación a conservar una práctica cultural que demanda tanto tiempo y cuidados como el encaje de Camariñas.


Así, continuando con la explicación desde la economía feminista, se puede hablar de una donación históricamente asentada del tiempo de los cuidados y los trabajos no remunerados de las mujeres hacia la sociedad. Esto se realiza en el sentido que Kenneth Boulding, analizado por Cristina Carrasco, desarrolla en su libro *«La economía del amor y del temor: una introducción a la economía de las donaciones»* (Boulding, 1976) en el que entiende que las donaciones de recursos se producen mezclas imprecisas de amor y temor o coacción (Carrasco Bengoa, 2001, Carrasco, 2011). En este sentido Federici defiende que la donación de tiempos y trabajos no remunerados, no siempre se realiza «por gusto» o «por amor» o porque «te venga dado de un modo natural» (Federici, 2013: 37) sino porque desde la infancia las mujeres han sido entrenadas para tener una relación instrumental con sus emociones ya que han dependido del dinero de los hombres para su sustento y han transformado sus emociones en valores (capital o activos), ofreciéndoselos a los hombres en contraprestación por los recursos materiales de los que ellas carecían (Federici, 2013: 194). Así «especially emotion work that affirms, enhances, and celebrates the well-being and status of others» ha sido donado, apropiado y capturado para la mejora del bienestar social y de los hombres, de ciertos hombres particulares, y de sus propios intereses (Hochschild, 1983: 165). En el libro de Bourdieu, *«La dominación masculina»* habla de este tema en términos de «economía de los bienes simbólicos» en cuanto que los hombres poseen el monopolio de los instrumentos de producción y reproducción del capital simbólico tienden a controlar y conservar el aumento de este capital a través de la captura de los trabajos de las mujeres y su propio capital social y simbólico. Son las mujeres las encargadas de la gestión del capital simbólico de las familias y de las empresas, en base al mantenimiento de la apariencia externa y los servicios afectivos como signos de distinción (Bourdieu, 2000: 122). De la misma manera históricamente también se han ido produciendo los entornos afectivos-emocionales, que están generizados, en los que esta donación-captura de trabajos cobra sentido (Lazzarato, 1996, 2004) y se produce un redireccionamiento de los afectos hacia unos fines que socialmente se consideran valiosos. En un contexto en el que muchas mujeres tienen acceso a trabajos remunerados, formales o informales, en muchas ocasiones los beneficios o retornos esperados tras esta donación de trabajo y afecto también tienden a ser en gran medida inmateriales, en forma de reconocimiento social y reciprocidad de amor que en ocasiones tampoco llegan al substanciarse, ya que esta «donación» en favor de la sociedad tien-

de a naturalizarse. En este sentido la necesidad de redistribución de recursos materiales y económicos en el marco del contemporáneo «giro cultural» y las llamadas «políticas de la identidad» queda oscurecida bajo políticas de reconocimiento cultural o patrimonial (Fraser, 2007, Honneth, 2001). Así que

«El capital tenía que convencernos de que es natural, inevitable e incluso una actividad que te hace sentir plena, para así hacernos aceptar el trabajar sin obtener un salario» (Federici, 2013: 37).

Desde el pensamiento radical post-operaísta de los años setenta se viene revisando la noción de valor vinculada al trabajo, que se articuló en la corriente neomarxista del operaísmo de los años sesenta. Este movimiento se caracteriza por haber teorizado en torno a la «gran transformación» post-industrial y post-fordista, hacia el modelo toyotista que dio comienzo en torno a los años setenta, en la cual del trabajo productivo y manual ha venido incorporando y progresivamente transformándose en trabajos de tipo inmaterial, afectivo, intelectual y comunicativo que están en la base de la producción. Así Lazzarato define este trabajo inmaterial como aquel que produce un bien inmaterial, como un servicio, conocimiento o comunicación. También define este trabajo como el que produce el contenido informacional y contenido cultural de un bien, entendiendo el contenido informacional como aquellas habilidades que se desarrollan en torno a la cibernética y a través de los ordenadores y el contenido cultural como la fijación de «estándares culturales y artísticos, modas, gustos, normas de consumo y, más estratégicamente, opinión pública» (Lazzarato, 1996). Como el mismo autor apunta en la definición clásica de la producción inmaterial encontramos la producción audiovisual, la publicidad, moda, software, fotografía y actividades culturales en las que se combinan distintos tipos de habilidades intelectuales, manuales y emprendedoras puestas al servicio del manejo de las relaciones sociales y en las que, además, las fronteras entre el ocio y el trabajo comienzan a desdibujarse. En palabras de Hardt y Negri se resume que el trabajo inmaterial incluye a «todas las formas de trabajo [que] son socialmente productivas», incluyendo el trabajo doméstico de las mujeres como esposas y madres (Hardt y Negri, 2004: 106 cit. en Yanagisako, 2012).

Una de las primeras características que destacan respecto a la producción inmaterial es que no se destruye ni se agota, con su consumo o circulación sino que, por el contrario, se incrementa y se transforma. El trabajo inmaterial se orienta a la creación de entornos «ideológicos» y culturales que propician el consumo de determinados bienes y la acumulación capitalista. El trabajo inmaterial transforma a la persona que lo usa produciendo, principalmente, una «relación social», construyendo consumidores (Lazzarato, 1996). De hecho esta conceptualización trae al frente el hecho de que el trabajo inmaterial es doblemente productivo pues no sólo produce bienes y valor económico, sino que también produce relaciones sociales y subjetividades que incrementan el valor económico del producto, lo «ponen en valor»: las trabajadoras inmateriales satisfacen una demanda del consumidor al mismo tiempo que la constituyen, la construyen, la producen, incrementando la valorización y demanda del bien o servicio. Es por tanto que también se caracteriza el trabajo inmaterial como la nueva hegemonía pues es situada en lo más elevado de las jerarquías de los



trabajos, así como ha impuesto una tendencia sobre otras formas de trabajo y sobre la sociedad en sí misma, es decir, que el trabajo inmaterial se ha convertido en la nuevo modelo para pensar en todas las demás formas de trabajo desde las lógicas neoliberales (Rowan, 2010, Yanagisako, 2012).

Por otro lado Hardt enfatiza en el concepto de trabajo afectivo, que se incluiría en el trabajo inmaterial que proponía Lazzarato sin agotarlo por completo. El trabajo inmaterial denomina aquel relacionado con la producción comunicacional y del contenido de los servicios, pero especifica que el trabajo afectivo se encuadra dentro del contacto humano y la interacción y se orienta a la creación, producción, reproducción y manipulación de afectos, redes sociales, formas de comunidad, sociabilidad y biopoder, lo cual requiere contacto humano y proximidad (Hardt, 1999: 96). En tanto que el trabajo afectivo se orienta a la creación de subjetividades colectivas, sociabilidad y sociedad en sí misma (Hardt, 1999: 98) también incluye la producción de «formas de vida», «entornos» y «mundos» afectivamente controlables desde el biopoder donde estos trabajos, bienes y servicios pueden ser insertados (Thrift, 2008). La creación de entornos afectivos se realizan bajo la idea de los «regimes of feeling» (ibid: 188) o también bajo lo que se ha denominado como «economies of sentiment» (Paxson, 2013: 65) o «economías afectivas» (Ahmed, 2004a) que son constitutivas de nuevas estrategias políticas y formas de poder a nivel micro, en la vida cotidiana, en los cuerpos ordinarios: como estrategias de biopoder. Son formas de ejercicio de la micro-bio-política que entra a regular la producción de la vida, la creación, gestión y control de las poblaciones (Foucault, 2007; Hardt, 1999: 98; Thrift, 2008: 187).


Esta denominación de «trabajo afectivo» que emplea Hardt es la que más se acerca a la noción de trabajo emocional y trabajo de cuidado que se venía articulando desde el feminismo³⁸ y entiende que el trabajo de la producción bio-sociológica a nivel de la vida cotidiana es un trabajo generizado en el cual las mujeres han ocupado un papel fundamental en la producción y reproducción de la vida, no solamente en el plano de la procreación sino también en el plano social, cultural, económico y afectivo (Hardt, 1999: 99). Sin embargo, lo que las autoras feministas radicales critican es que autores post-operaístas como Michael Hardt, Antonio Negri y Maurizio Lazzarato han obviado que el trabajo inmaterial y afectivo, que está íntimamente vinculado con la terciarización de la economía, la feminización y la informalización de los trabajos, está impregnado de las características que una vez se asociaron al «trabajo reproductivo de las mujeres» y que han pasado por alto las especificidades de género. Unas características que actualmente se han generalizado por lo que, en el ámbito del trabajo, los hombres se parecen cada vez más a las mujeres (Federici, 2013: 192), por lo que podemos hablar de una doble feminización de los trabajos: un aumento cuantitativo de las mujeres en los espacios laborales y una transformación cualitativa en el contenido de esos trabajos, en lo que se espera que hagan las personas en esos trabajos, y que se parece a los roles, pautas y estereotipos vinculados con la feminidad (Mies, 2014). El sistema neoliberal prefiere trabajadoras disciplinadas, baratas, flexibles y reemplazables. En este sentido existe una diferencia sustancial entre las teorías de Hardt y Negri, por ejemplo,

³⁸ Véase por ejemplo que en los trabajos de Hochschild ya se habla de la comercialización de las emociones desde los años setenta y sin embargo su trabajo no se reconoce ni se recoge desde las teorías postoperaístas. También la antropología de las emociones y la sociología de las emociones han denominado de distinta forma este «trabajo afectivo». Por ejemplo en el texto de Randall Collins «Stratification, Emotional Energy, and the Transient Emotions» (1990) analiza cómo el «trabajo familiar» produce «energía emocional» en forma de outcome, donde se producen no sólo individuos sino también personas sociales y socializadas en el marco de la estructura de clases existente en cada sociedad.

y las de Federici, la cual sí visibiliza claramente que «las mujeres son los sujetos centrales del trabajo emocional y de que, aunque este sea un trabajo asalariado de atención al público, en esencia se trata del mismo tipo de trabajo que las mujeres han realizado siempre» (Federici, 2013: 194). El trabajo inmaterial no solo se ha intensificado por la emergencia de trabajos relacionados con las comunicaciones y las nuevas tecnologías, relacionados con el ocio y la publicidad, asistentes de vuelo o trabajadoras en el sector servicios a las que se les exige que tengan buena actitud, posean habilidades sociales y sean educadas, que tranquilicen a su clientela y les provean de bienestar, que trabajen en favor de un buen clima laboral y con la clientela, que «sirvan con una sonrisa» a pesar de sus condiciones laborales (Hochschild, 1983: 38): estas son las características del trabajo que han estado realizando históricamente las mujeres. Como comentaba antes esta misma autora advierte que las mujeres dependientes de los recursos económicos de los hombres, han transformado sus emociones en recursos que «donaban» a los hombres en contraprestación por los recursos materiales de los que ellas carecían, por lo que este tipo de «trabajo inmaterial» y/o «trabajo afectivo» realizado a cambio de una remuneración o compensación de algún tipo no es algo restringido a contextos post-industriales más o menos contemporáneos con los que los autores post-operaístas identifican como el resurgimiento del trabajo inmaterial. El trabajo inmaterial, afectivo y emocional siempre estuvo ahí y sólo ha sido señalado, nombrado y analizado por los politólogos cuando ha invadido el espacio del trabajo masculino feminizándolo y ha requerido una reconfiguración de sus propios recursos emocionales para seguir siendo competitivos en el mercado laboral (Hochschild, 1983: 165). Tampoco se identifica que la intensificación de estos trabajos se debe al retroceso en los estados de bienestar y a la necesidad de intensificar estos trabajos de cohesión y reparación de las emociones. Además, estos autores tampoco se han hecho eco de las luchas domésticas, visibles e invisibles, que las mujeres han llevado a cabo contra el chantaje de la afectividad, del trabajo gratuito «por amor» que, como analiza Federici, culminan en la lucha de las welfare mothers y del movimiento de liberación de las mujeres de los años setenta (Federici, 2013:46).



Imagen. Una mujer, en el mercado de Camariñas.



Sylvia Yanagisako, en base a su etnografía sobre la industria de la seda y la creación de firmas de moda en el norte de Italia, analiza la dicotomización trabajo industrial vs. trabajo inmaterial. Propone que esta división, sostenida por las teorías postoperaístas como la de Hardt y Negri, así como las teorías que auguran la transformación postmoderna de la producción capitalista en trabajo inmaterial, al menos para el modelo capitalista europeo, no se sostienen (Yanagisako, 2012). Cree, más bien, que esta es una deconstrucción de los teóricos marxistas y de la emergente burguesía tecno-empresarial, que aumenta su poder en occidente, que sigue descansando sobre las dicotomías y jerarquizaciones mental/manual y también en los trabajos económicamente productivos/socialmente productivos. Como sugiere la misma autora, y como analizo más adelante respecto al trabajo informal, las estructuras de producción textil y del encaje basadas en subcontratas, trabajo en el domicilio y trabajo industrial en general, cuya existencia se remonta varios siglos atrás, se basan en relaciones de parentesco, afecto, lealtad hacia redes tradicionales de patronazgo, fidelidad, vecindad, valoración de independencia económica de las mujeres, conocimiento práctico, herencia, redes de protección, confianza mutua, amistad, etc. que no siempre responden a los estándares de maximización o a la «racionalidad instrumental» de corte weberiano (Aguilar Criado, 2001; Yanagisako, 2012: 20). La comunicación productiva, el conocimiento, el establecimiento de redes y el trabajo afectivo son precisas e intrínsecas a la producción industrial (Yanagisako, 2012: 21). La inconsistencia de la división entre manufactura y servicio que preconizan Hardt y Negri para el momento actual postmoderno y postindustrial (Hardt et al., 2014: 249), el hecho de tratar la producción artesanía como servicio y/o como cultura, es previa a la llegada de la tecnología informacionalizada o, al menos, no está estrictamente determinada por la llegada de las nuevas tecnologías.

Como comenta Hochschild, en la actualidad la mayoría de trabajos exigen competencias en relación al trato con personas más que con las cosas, competencias en las relaciones interpersonales más que competencias de tipo técnico (Hochschild, 1983: 9). Se ha evidenciado esta necesidad de poner en juego las emociones en la post-industrialización, un trabajo que era esencialmente femenino, mercantilizando servicios afectivos que eran y son satisfechos de una manera invisible en el ámbito familiar y que parecen haberse incrementado, visibilizado y alcanzado a los hombres. Desde el feminismo las teorías del trabajo afectivo suponen un horizonte de esperanza para el desmantelamiento de la división sexual del trabajo como factor determinante de la vida social ya que una parte del trabajo que era realizado por las mujeres como parte de sus roles de género, se está realizando de forma remunerada y también por hombres. El trabajo afectivo también se ha instrumentalizado con fines de maximización de beneficios ya que las empresas han estado capturando la energía emocional de sus trabajadoras y trabajadores y el trabajo no remunerado de cuidados de las familias (Hochschild, 1983). De la misma forma el trabajo afectivo se ha estado empleando con fines políticos para la configuración de un determinado tipo de sociedad, como muestran algunos trabajos en torno a las políticas espaciales y regímenes sensoriales en la ciudad (Barnett, 2008, Degen et al., 2012, Thrift, 2004, 2008), ingenierías políticas del miedo (Bleiker et al., 2008,


Massumi, 1996), del rechazo a la diferencia (Crang et al., 2010) o las promesas o expectativas de alegría (Ahmed, 2010a, b) y también el trabajo afectivo que se da en el ámbito del patrimonio para orientar socialmente la valorización o desvalorización de un determinado bien o práctica (Hamilakis, 2015, Smith et al., 2015, Waterton, 2014).

Respecto al trabajo afectivo lo que también cabría analizar de una forma minuciosa es la plusvalía con la que cuenta el trabajo afectivo realizado por hombres o cuerpos masculinos³⁹ y bajo qué condiciones se están propagando las condiciones de precariedad que acarreaban los trabajos realizados por las mujeres, que parecían adherirse a sus cuerpos. En este sentido también Federici se pregunta si los distintos textos que analizan el trabajo afectivo y la biopolítica se están encargando de dar respuestas a los temas clave que afectan a las vidas de las mujeres contemporáneas como la conciliación de los distintos trabajos que recaen sobre las mujeres, sobre la reproducción social y cultural que recae sobre las mujeres, sobre la cantidad de trabajo no remunerado y de cuidados que ha vuelto a los hogares como consecuencia de las políticas de austeridad con los recortes en sanidad, la desatención de pacientes crónicos y personas con un mayor grado de dependencia, las trabas al pequeño comercio y a la economía informal, etc. que están determinando las condiciones de vida de las mujeres y se han convertido en una auténtica arma biopolítica⁴⁰ (Federici, 2013: 50; Gálvez Muñoz et al., 2011, Staples, 2003).

El trabajo de Hochschild «*The Managed Heart. Commercialization of Human Feeling*» tiene un objetivo más amplio que analizar el trabajo emocional realizado por las mujeres o la mercantilización del trabajo inmaterial, ella se pregunta por los efectos de la «revolución feminista» en la situación de las mujeres y en las relaciones familiares. El trabajo afectivo tiene la capacidad de producir tanto valor como cualquier otra forma de trabajo físico, pero a su vez también tiene potencialmente la capacidad de generar un «sentimiento más intenso de responsabilidad e incluso ocasionalmente de orgullo en sus trabajadores, minando de esta manera cualquier potencial rebelión contra la injusticia sufrida» (Federici, 2013: 199). Sin embargo, uno de los principales resultados que evidencian el trabajo de Hochschild es el incremento de las resistencias y el creciente rechazo de las mujeres a continuar con el trabajo doméstico no remunerado a partir de esta mercantilización de las emociones o la posibilidad de recurrir al mercado para proveerse de cuidados para las clases altas. Para las clases más bajas ella advierte una crisis de cuidados que ha desatado la entrada de las mujeres en el mercado laboral asalariado, debido a la falta de cambio en las políticas laborales, a que no se ha dado un apoyo institucional real al trabajo reproductivo y a la falta de reparto equitativo en los trabajos domésticos (Federici, 2013: 40; Hochschild, 1983: 37-38). Este aspecto es muy relevante para lo que propongo en mi análisis, ya que entre las palilleiras se activan toda una serie de rechazos y microrresistencias frente a la llegada de turistas, los intentos de formalización del sector y a la patrimonialización de su práctica artesanal. Esto se traduce en una negación a cooperar en muchas de las acciones celebratorias, actos de conmemoración, exhibición y regularización progresiva de su práctica

³⁹ Respecto a mi trabajo de campo pude evidenciar que los pocos hombres que se dedicaban a realizar encaje de bolillos se especializaban en tareas con una plusvalía muy marcada, como es el diseño de patrones, la creación o el uso artístico del encaje. Son trabajos realizados con el «cebreo», mientras que las mujeres se especializan en el trabajo manual y emocional (Rose, 1983). En los encuentros de palilleiras la presencia de hombres era destacada, subrayada, fotografiada y celebrada así como también la presencia de niños en los cursos de formación.

⁴⁰ Este sí es objeto de análisis del libro de David Staples cómo las políticas de austeridad que implican un incremento del trabajo doméstico y de cuidado de las mujeres afecta a la vida de las mujeres, siendo una potente herramienta biopolítica (Staples, 2003).



que han tenido lugar durante el proceso de patrimonialización. También verbalizan su disposición a dejar de palillar y que se pierda la tradición que mantienen, ya que, entre otros motivos, existe una nueva producción de encaje «por ocio» que compite con su producción, sus patrones han sido publicados en acceso abierto, no se sienten beneficiadas por ningún tipo de retorno económico o afectivo ni han visto mejorada su situación por el apoyo institucional (Jiménez-Esquinas, 2016b). Estas acciones, o más bien inacciones, estas microrresistencias cotidianas (de Certeau, 2000, Scott, 2004) llevadas a cabo por mujeres ordinarias, que analizo con detenimiento en el último capítulo, tienen una importancia fundamental desde el punto de vista del feminismo ya que se trata de una subversión de baja intensidad que rechaza la explotación laboral y el chantaje emocional, que se encuentra en la base del trabajo no remunerado. Muchos de los trabajos de mantenimiento y cuidado cotidiano del patrimonio, especialmente en el ámbito rural, son realizados por mujeres sin que se deriven una serie de beneficios, que finalmente son capturados por empresas, repercutiendo en determinados grupos sociales, entidades privadas como la iglesia católica o en el grupo social más general (Federici, 2013: 201; Hochschild, 1983). Esta negación a realizar donaciones «por amor» de su energía emocional y su trabajo de cuidado, esta saturación de todo tipo de trabajos que se realizan a cambio de reconocimiento social sin que se generen políticas redistributivas, esta falta de disposición para continuar preservando un patrimonio cultural cada vez más abundante y valioso, entre menos personas y en un claro retroceso de apoyo institucional son toda una subversión no aparente. En una frase de Federici que resume esta idea:

«Decimos: dejad de celebrar nuestra explotación, nuestro supuesto heroísmo. A partir de ahora queremos dinero por cada uno de estos momentos, y poder así negarnos a llevar a cabo parte de él y eventualmente todo ello» (Federici, 2013: 41)

2.8.2. El trabajo de cuidados y sostenimiento en el ámbito del patrimonio

«La devoción por el pasado es una de las formas más desastrosas de amor no correspondido»

(Sontag, Susan)⁴¹

Como analiza Cristina Sánchez-Carretero en el artículo «Hacia una Antropología del conflicto aplicada al patrimonio» el empleo del término patrimonialización, que redundaba en el carácter procesual y de construcción política del patrimonio desde instancias de poder, tiene un recorrido de más de veinte años en la academia hispanohablante (como es el caso de México con Rosas Mantecón, García Canclini y Novelo), en Francia (ver Faure, Davallon y Drouin citados en Roigé et al., 2010) y en Italia (como el texto de Padiglione en Aguilar Criado, 1999b) mientras que en países de habla anglosajona la perspectiva crítica sobre el «heritagization process» se ha incorporado recientemente (Sánchez-Carretero, 2012a). En las primeras definiciones de estos procesos realizadas en los años noventa desde la antropología, Prats definió como patrimonio «todo aquello que socialmente se considera digno de conservación, independientemente de su valor utilitario», redundando en su carácter de «invención y construcción cultural» por parte de instancias de poder. Prats destacaba, además, que no creía que otros criterios como la obsolescencia, la escasez o la nobleza fueran elementos que determinaran si un elemento era o no patrimonializable y señalaba que ninguna activación patrimonial se basaba en criterios neutrales (Prats, 1998). También en los textos que contiene el volumen editado en 1999 por Encarnación Aguilar Criado se emplea frecuentemente el término de «patrimonialización», como en el texto de Rosas Mantecón y en el de García Canclini, en los cuales no sólo se habla de la legitimación de las élites a través de los procesos de patrimonialización, sino también de que el patrimonio conforma un espacio de disputa económica, simbólica y política que debe ser tomado por las clases populares (García Canclini, 1999, Rosas Mantecón, 1999).

Entre las definiciones del término patrimonialización también está la de Xerardo Pereiro que en el año 1999 lo consideraba como

«un proceso de transformación de valor do patrimonio cultural, entendido como herdanza moral e material dunha colectividade; a este proceso contribúen decisivamente os museos e a arquitectura entendidas como vehículos de comunicación dos novos valores atribuídos pola política do significado ao patrimonio cultural» (Pereiro Pérez, 1999: 97).

Barbara Kirshenblatt-Gimblett, vinculada al departamento de Performances Studies de la NYU, fue pionera en teorizar el patrimonio como una forma de producción cultural en el presente que toma el pasado como recurso, como una «industria de valor añadido» y como producción de lo local para su exportación destacando el valor de la transmisión, la exhibición, protección y celebración como actos performativos que producen el patrimonio (Kirshenblatt-Gimblett, 1995).

⁴¹ Sontag, Susan «Unguided Tour» New Yorker, 31/Oct/1977 <http://www.newyorker.com/magazine/1977/10/31/unguided-tour> [Acceso 19/07/2017]

Los conceptos que manejan Roigé y Frigolé también redundan en algunos de los términos previamente mencionados y definen el término de patrimonialización como «those processes of cultural production by which cultural or natural elements are selected and reworked for new social uses» (Roigé et al., 2010: 12) y entre estos usos sociales destacan el económico y turístico. En su introducción recurren al antropólogo económico Maurice Godelier para asegurar que la patrimonialización supone un cambio en la valoración y del valor de uso de los elementos que se convierten en patrimonio, al suponer una retirada de la esfera de lo cotidiano y previniendo de su conversión en una mercancía que incrementa el valor de cambio (ibid.).



Imagen. Interior de la ría de Camariñas, donde las mariscadoras siembran sus productos.

Por último, en la amplia definición que ofrece Victoria Novelo se entiende que el patrimonio cultural

«es un «algo» que «alguien» o «algunos» consideran que es digno de ser valorado, conservado, catalogado, inventariado, exhibido, restaurado, rehabilitado, admirado y que «otros» deben compartir esta elección, libremente o por imposición de algún tipo para que pueda darse el fenómeno de identificación con ese algo de manera tal que se considere «nuestro». Ese «algo» ha sido rescatado de maneras distintas y por tanto se han hecho elecciones diferentes de acuerdo a los peculiares gustos, valores e incluso, necesidades históricas de los grupos dominantes en las sociedades de acuerdo a sus proyectos políticos y su posición en el mundo» (Novelo, 2005: 86).

Respecto al patrimonio podemos atender a dos tipos de aproximaciones: una más centrada en definir las características de un determinado bien que lo hace merecedor de ser considerado como patrimonio, es decir, una investigación para la patrimonialización, y otro tipo de investigación, epistemológicamente diferente, centrada en el análisis de los procesos que se dan para que algo se convierta en patrimonio, una investigación sobre la patrimonialización (Davallon, 2014: 44). En antropología esta segunda aproximación, de relativismo moderado en términos de Davallon es lo que se denomina como Crítica Patrimonial (Sánchez-Carretero, 2012a) y, al menos en el ámbito de las ciencias sociales, ha ido ganando en operatividad a las posiciones substancialistas que encuentran que un bien puede considerarse como patrimonial por las características intrínsecas del bien. A diferencia del relativismo más puro, en el que el patrimonio en tanto que construcción social puede ser cualquier cosa definida


por cualquier persona, en el relativismo moderado se incide en que el en la construcción cultural de un elemento como patrimonio hay una intervención institucional de algún tipo.

Sea como fuere, en las distintas versiones del concepto de patrimonialización hay una constante y es el hecho de que hay algo que posee valor, que se valoriza o se pone en valor a través de todo un proceso. Desde las teorías antropológicas del valor analizadas por David Graeber, este entiende que la asignación de valor es un hecho social, una acción, que no es aleatoria sino que se inscribe en «régimenes de valor» o «políticas de valor» (para un análisis de estos conceptos ver Appadurai, 1991). Esta asignación de valor tiene como finalidad poner nuestra atención, nuestra energía y nuestros capitales hacia algo que se supone que es valorado por el común de la sociedad (Graeber, 2001). De los distintos autores y etnografías analizadas por Graeber se deduce que la asignación de valores forma parte de las prácticas sociales del común, un hecho que entra en confrontación con el sistema patriarcal y capitalista en el que son muy pocas personas las controlan y ejercen los sistemas de asignación de valor y, por tanto, la producción y reproducción de jerarquías sociales.

Este aspecto procesual y social de la asignación de valor al patrimonio lo sostienen Ballart et. al en un artículo de análisis sobre el valor del patrimonio: «El valor es una cualidad añadida que los individuos atribuyen a ciertos objetos que los hacen merecedores de aprecio» (Ballart i Hernández et al., 1996). También Cristina Sánchez-Carretero entiende que la patrimonialización implica añadir valor a la cultura, lo cual no es un proceso que se pueda considerar como neutral (Sánchez-Carretero, 2013b: 388). En los trabajos de Seyla Benhabib, basándose en Arendt, se puede encontrar que los procesos valorativos no sólo se aplican a lo que se puede considerar como patrimonio sino, en general, a lo que consideramos como cultura:

«lo que llamamos 'cultura' es el horizonte formado por estas posturas valorativas, a través de las cuales la infinita cadena de secuencias espacio-temporales está demarcada en 'bueno' y 'malo', 'sagrado' y 'profano', 'puro' e 'impuro'. Las culturas se forman por medio de conjuntos binarios porque los seres humanos viven en un universo valorativo» (Benhabib, 2006: 32-33)

Por lo tanto, desde una postura antropológica de relativismo moderado y crítico, el valor patrimonial no es algo intrínseco sino «añadido», creado, capturado y acumulado. En términos de David Throsby, «value is the origin of economic behavior» (Throsby, 2000: 26), un comportamiento económico que no tiene que ver exclusivamente con el uso del dinero ni de los objetos materiales aunque habitualmente se confundan los términos de valor y precio. Entiendo por comportamiento económico la asignación de medios escasos como el tiempo, la energía y los afectos de las personas a fines socialmente valorados de forma diversa. En este sentido se trata, como bien dicen Roigé y Frigolé (op.cit.), de que el patrimonio es algo que está siendo «re-trabajado» para que se produzca una transformación en el valor que se le atribuye a un determinado elemento. Una transformación del valor que no sólo depende del trabajo formal invertido y de los costes de producción del patrimonio, una propuesta más vinculada a las teorías marxistas del producto-mercancía (Appadurai, 1991), sino una



transformación de las emociones, de los sentimientos que provoca y que tiene más que ver con la inversión de trabajo informal, trabajo de cuidado y trabajo afectivo. Una transformación del valor, especialmente pero no en exclusiva, que transforma los flujos afectivos que se dirigen hacia el mismo redireccionándolos en el sentido de su «aprecio» o a través de su conversión en un «happy object», que se pone en circulación y que, cuanto más circula, acumula más valor en tanto que bienes sociales (Ahmed, 2010a). Es, como analiza Appadurai, ese intercambio y puesta en circulación la fuente de valor y no a la inversa (Appadurai, 1991: 77). El hecho de convertir algo en «patrimonial» es el resultado de haberlos imbuido políticamente, de forma previa a su puesta en circulación, con afectos positivos, de haberlos juzgado y valorado como algo bueno desde un determinado régimen de valor y que ha de ser colectivamente «percibido como necesario para una buena vida»⁴²(Ahmed, 2010a: 34).

El hecho de que la preservación y propagación del patrimonio sea algo que se considere como bueno o que se prejuzgue como algo que necesariamente produce algún tipo de beneficio es algo que se realiza, según Benhabib, por diferentes intereses: bien con motivos conservadores para mantener separados y diferenciados a distintos grupos sociales para evitar hibridación y confusión, un mecanismo del que se han servido los estados-nación para su construcción identitaria⁴³; o bien de una forma progresista, para poder «corregir patrones de dominación y el daño simbólico referidos a la opresión y la tergiversación de algunas culturas por parte de otras» (Benhabib, 2006: 25-26). Ambos enfoques, continúa, parten de premisas epistémicas falsas de pecan de reduccionismo ya que las culturas no son claramente delineables, no es posible realizar una descripción congruente o no controvertida de un grupo humano o dar cuenta de todo su patrimonio cultural y la cultura no está exenta de problemas políticos significativos. (ibid.)

Mirando el patrimonio desde las teorías de la filósofa Sara Ahmed esa felicidad o positividad con la que se ponen en circulación los objetos patrimoniales se acompaña de la retórica del amor, de la identidad grupal, la homogeneidad y la coherencia cultural, por lo que cualquier alienación del flujo afectivo grupal o del afecto que se espera que dirijamos hacia un determinado elemento o práctica se puede interpretar en términos de problemático, susceptible de producir disconfort o convertirnos en el objetivo de las críticas furibundas por parte de técnicos y/o expertos patrimoniales (ibid: 39; Jiménez-Esquinas, 2016a)⁴⁴. Los procesos de patrimonialización son procesos acumulativos de afectos, tiempos y trabajos informales, además de conocimientos, performances de celebración y legislación, partiendo de una valoración inicial realizada por un determinado grupo de personas por el cual se inscribe en un nuevo régimen de valor global,

⁴² En los orígenes de la teorías del valor cultural existe el «principio irreductible» de que el valor representa características positivas y no características negativas, incluyendo una orientación hacia lo que es considerado como mejor en lugar de lo que es considerado como peor (Throsby, 2000: 28).

⁴³ Para un análisis del uso del patrimonio como herramienta biopolítica empleada por los estados-nación ver por ejemplo García Canclini, 1999, Kirshenblatt-Gimblett, 1995, Lowenthal, 1998a.

⁴⁴ Un gran ejemplo de las críticas que se vierten sobre las personas que se atreven a cuestionar y transgredir los criterios desapasionados y expertos en el ámbito del patrimonio es el de Cecilia Giménez, que se atrevió a restaurar el *Ecce Homo* en Borja. La aproximación apasionada de esta mujer al mundo de la restauración le valió tales críticas y tal exposición mediática que han convertido al *Ecce Homo*, a Cecilia y al pueblo en centro global de atención aumentando exponencialmente su valor y convirtiéndose, sin pretenderlo, en todo un proceso de patrimonialización del «*Ecce Mono*» de Borja que se ha pasado a considerarse un «icono pop» y «salvar la economía de un pueblo». Un pueblo que está gravemente afectado por la despoblación, con un patrimonio inmueble en decadencia y donde mujeres como Cecilia Giménez venían cuidando, preservando y manteniendo de manera informal. Sánchez-Sánchez, 2016 http://verne.elpais.com/verne/2014/12/15/articulo/1418670328_498493.html [Acceso 19/07/2017]

en términos de Appadurai, iniciando un nuevo tipo de trayectoria patrimonial meta-cultural que animarán a estas «cosas» (Appadurai, 1991). Dicho de otra forma, se trata de un proceso de valorización que se nutre de la captura de distintos trabajos informales y formales y que produce, o promete producir, ganancias, beneficios y transformaciones de forma desigual en los capitales sociales, económicos, simbólicos y afectivos de las personas.

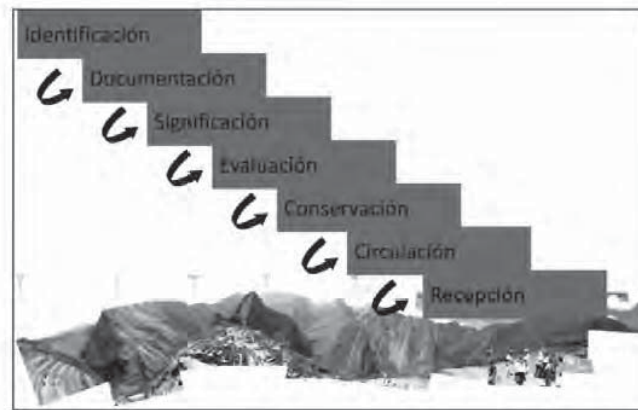


Figura 2. La cadena de valor del patrimonio. Secuencia de fases valorativas que amplían hermenéuticamente el proceso de reconocimiento y socialización de los bienes patrimoniales.


Imagen. La cadena de valor del patrimonio (Criado-Boado et al., 2013: 8)

La patrimonialización de un bien o una práctica se lleva a cabo en distintas fases o «gestos», siguiendo a Davallon (Davallon, 2014: 50-51)⁴⁵. Se inician con el interés o con el «sentimiento» de que algo es valioso y que merece la pena preservar (Davallon, 2014: 50)⁴⁶ por parte de un grupo de personas que habitualmente se ubican en posiciones de poder. En este sentimiento se pone la intención en que ese «algo» adquiriera un valor social diferente, un valor positivo, y con la presuposición de que es algo útil, que se disfruta y que aportará una serie de beneficios. Este sentimiento de que algo es valioso viene de la mano del descubrimiento, real o potencial, de que aquello tiene un valor de cambio, pero, sobre todo, un «valor de uso» a la espera de ser activado (Ballart i Hernández et al., 1996: 216). Es decir, que puede reportar algún tipo de beneficio en el ámbito económico, político, estético, intelectual, identitario, afectivo

⁴⁵ Existe un paralelismo entre los distintos gestos de la teoría de Jean Davallon y las propuestas sobre la «cadena de valor» en el ámbito de la arqueología en la que han trabajado Felipe Criado-Boado, David Barreiro y Eva Parga-Dans (Barreiro Martínez et al., 2013, Criado-Boado, 1996, Criado-Boado et al., 2013).

⁴⁶ En el texto de Davallon menciona que el punto de partida de todo proceso de construcción patrimonial es el momento de descubrimiento o «trouvaille», expresión acuñada por Umberto Eco, en la que algo que no se conocía previamente o que había sido inadvertido, reaparece esta vez interpretado bajo paradigmas de lo «sublime del pasado» (término de Dulong) o de explosión afectiva frente a la «belleza sublime» (término de Maurice Godelier, en su texto sobre El enigma del don). En este sentido identifica que este momento de «trouvaille», el momento del hallazgo, es el momento orgiástico en el trabajo de campo arqueológico, el que se ha convertido en la razón de ser de la arqueología, a partir de lo cual comienza todo un proceso de «filiación invertida» buscando los orígenes, la autenticidad del hallazgo y el contexto de producción para, después, otorgarle un estatus en el momento presente a través de todo el proceso de valorización y patrimonialización y también para garantizar su mantenimiento en el futuro. http://www.scienceshumaines.com/comment-se-fabrique-le-patrimoine_fr_12550.html [Acceso 19/07/2016]

Esta idea de sacralidad de los elementos patrimoniales re-descubiertos, y de su justificación (o re-sacralización) por parte de cuerpos expertos en base a discursos de autoridad científicos también se encuentra en los textos de Prats. La confluencia de sacralidad y conocimiento, o saber-poder, está en la base de la construcción del patrimonio (Prats, 1998, 2004).



(Criado-Boado, 1996: 77). Pero en el patrimonio también subyace la idea de que su valor es «universal» y que su conservación es algo que contribuye de una forma general al bienestar social, por lo que de este modo se justifican los procesos de patrimonialización: que patrimonio se inscriba, se subsidie y se inviertan recursos, trabajo, tiempo, cuidados para su estudio, mantenimiento y conservación⁴⁷ (Ballart i Hernández et al., 1996: 222). El valor, por tanto, no reside en las cosas o prácticas, sino que es ese «sentimiento» junto con la potencia socioeconómica de las prácticas y las cosas lo que conduce a su puesta en circulación y acumulación del valor.

El siguiente «gesto» que se da en la patrimonialización es el estudio del objeto en sí mismo, la producción de conocimiento sobre el bien. En esta fase se construye todo el andamiaje teórico-científico que va a justificar y legitimar todo el proceso de patrimonialización, por lo que la búsqueda de la naturaleza del bien, sus orígenes y delimitar el contexto de producción se establece como la base para su posterior reconocimiento social como patrimonio y agregarle un valor de tipo «científico» o interpretativo (Barreiro Martínez, 2013, Criado-Boado, 1996, Criado-Boado et al., 2013). En un texto divulgativo escrito por el mismo Davallon en el año 2002 denomina este paso como «filiación invertida» en el plano cultural que se realiza con el objeto de rastrear la continuidad y la trazabilidad de la relación con el pasado. Esta filiación invertida en el plano cultural tiene paralelismos con la filiación biológica que, por ejemplo, tiene una gran importancia en los linajes nobles en las que la legitimidad de los herederos se establece por la trazabilidad, simbólica o científica, de sus progenitores extendida hacia el pasado, sobre todo cuando se trata de los padres. En este sentido, por forzar el paralelismo, distintos cuerpos expertos como la arqueología, la antropología, la historia del arte o la arquitectura, vendrían a jugar el papel de las agencias que realizan pruebas de paternidad para determinar el vínculo genético ascendente basándose en criterios científicos y de esta forma legitimar o esclarecer el «valor» de una persona dentro o fuera del linaje.

Así mismo el ámbito académico o experto también es el contexto de atribución de valor formal más reconocido. Más allá de determinar el origen y el linaje de una práctica o bien cultural el estudio del objeto permite determinar sus características físicas como la antigüedad, los materiales con los que se hace, su forma, la excepcionalidad, su carácter exótico, así como también sus características estéticas. Características que sitúan a un determinado elemento dentro o fuera de lo que en un determinado contexto social y cultural se considera como «distinguido» (Bourdieu, 1998) y, por supuesto, los ubica en un lugar dentro de las jerarquías de valor, incluyendo el valor afectivo. En este momento también su ubicación en un lugar distinguido, como dice el propio Bourdieu, define tácitamente el modo de percepción legítima de dicho patrimonio y/o el tipo de relación que se puede establecer con el mismo que tiende a ser de admiración, alabanza de sus características formales, contemplación estética, celebración,


⁴⁷ Esta idea de patrimonio como bien social que contribuye al bienestar de los distintos países surgió en el periodo de entreguerras pero sobre todo tras la II Guerra Mundial, reforzado a partir de la creación de la UNESCO. En la Constitución de la Unesco de 1945 se articula la idea de que la difusión de la cultura y la educación «son indispensables a la dignidad del hombre y constituyen un deber sagrado que todas las naciones han de cumplir», a la vez que también se alienta a los países a velar por la conservación y la protección del patrimonio universal creando las convenciones y medidas necesarias. Dentro de las distintas medidas adoptadas por los países se optó por un modelo de tipo proteccionista-paternalista en países como España, Italia, Francia y Portugal, con un control de los recursos por parte de los Estados, y un modelo más liberalista que propugna la inserción de la cultura en el mercado, más propia de países anglosajones donde existe un mayor retraimiento de la Administración Pública (Ballart i Hernández et al., 1996). De igual forma en la DUDH de las NNUU de 1948 el artículo 27 identifica la libre participación en la cultura como un derecho, así como el gozo de las artes, la participación en el progreso científico y en los «beneficios que de él resulten» (Maraña, 2015: 6).

exposición y fijación de estas características para el futuro o «momificación» (ibid. 28). Continuando con esta idea, esto también establece criterios respecto a los modos de percepción y relación con el patrimonio, construyendo categorías de personas y personas mismas, entre «los que entienden y los que no entienden», permeando esa «oscura conciencia de inferioridad», creando personas «incapaz de sacramentos artísticos» (Ortega y Gasset, 1976: 15-17 cit. en Bourdieu, 1998: 28-29) o, cuanto menos, lleva a los «desposeídos a disimular su ignorancia o su indiferencia y a rendir homenaje a la legitimidad cultural» (ibid: 321).

Continuando con los «gestos» de la patrimonialización, el tercer momento viene dado por su declaración como patrimonio. Este acto performativo bien puede ser su inscripción en algún catálogo, su reconocimiento administrativo, o su reconocimiento como tal por alguna autoridad reconocida. Esto se vincula directamente con el cuarto «gesto», que en mi opinión formaría parte del mismo, y es que el anterior acto de reconocimiento lleva habitualmente vinculado una serie de normativas, protocolos, burocracias, gestión del acceso y la interacción con el objeto o práctica patrimonial. La determinación o declaración de un bien como patrimonio activa una maquinaria burocrática, también performativa, que ha sido denominada como «régimen patrimonial» (Bendix et al., 2012). Este régimen patrimonial implica una clasificación y enlistado de los patrimonios junto con la activación de todo un proceso de normativización de las distintas formas en las que se va a celebrar, exhibir, conmemorar una práctica cultural en los que, además, la participación de los distintos grupos, colectivos e individuos implicados juega un papel fundamental y requisito indispensable (Hertz, 2015, MacMillan, 2010, Quintero Morón, 2011, Rosas Mantecón, 1999), pero no suelen ir acompañadas de una explicitación de los beneficios o retornos que pueden esperar cada uno de los actores implicados en el proceso y, mucho menos, a las obligaciones a las que está sujeto todo proceso de patrimonialización. Así, por ejemplo, se espera que los procesos de patrimonialización generen un rango de beneficios, que pueden ir desde el incremento del capital económico, simbólico, afectivo, laboral, intelectual, etc. que deriven en la comunidad más amplia «con la misma mirada sobre este objeto» (Davalon, 2014: 51). Unos beneficios para la comunidad que, como comentaba antes, se orientan a la producción de un bienestar social, a la mejora de la vida de aquellas personas que se encuentran relacionadas, cohesionadas, adheridas, alineadas con el patrimonio o con la idea de patrimonio que se ha forjado. En este aspecto el patrimonio se trata de una forma de trabajo inmaterial de creación de subjetividad, sociabilidad y sociedad en sí misma.

Desde distintas posturas el acceso y el disfrute del patrimonio se ha considerado como un derecho cultural universal⁴⁸ (Agudo Torrico, 2003, de Lucas Martín, 2005, Hodder, 2010, Maraña, 2015, Senent de Frutos, 2012). En la Declaración Universal de Derechos Humanos de Naciones Unidas, artículo 27 se dice así: «Toda persona tiene derecho a tomar parte libremente en la vida cultural de la comunidad, a gozar de las artes, y a participar en el progreso científico y en los beneficios que de él resulten». También en el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (artículo 15.1.a) defienden el «derecho de toda persona a participar en la vida cultural». La necesidad de protección

⁴⁸ Esta dimensión del patrimonio como disfrute se desarrolló especialmente en la Comisión Franceschini (1964-1967) y desarrollada en la «Teoría del Bien Cultural» por el jurista Giannini, entre los años 1974-1976. Afirma que los bienes, en su dimensión inmaterial y significativa, actúan como testimonio de un colectivo y tienen carácter público, sometidos a la fruición colectiva. Este desarrollo ha tenido una gran influencia en el desarrollo normativo del ámbito del patrimonio sobre todo en el ámbito del mediterráneo y latinoamericano (Alonso Ibáñez, 1992 cit. en Quintero Morón, 2011: 45).



del patrimonio en tanto que derecho humano fue manifestada desde la primera Convención de la Haya sobre la protección del patrimonio cultural en conflictos armados y ha sido ratificada en la Declaración relativa a la destrucción intencional del patrimonio cultural de 2003 «el patrimonio cultural es un componente importante de la identidad cultural de las comunidades, los grupos y los individuos, y de la cohesión social, por lo que su destrucción deliberada puede menoscabar tanto la dignidad como los derechos humanos». Esta formulación del patrimonio como un derecho universal y su protección en base a criterios de justicia universal no se acompañaban de una consideración moral de las identidades, historias, necesidades, motivaciones y constituciones afectivo/emocionales de las personas concretas que habitan en estos lugares concretos (Benhabib, 1992; Comins Mingol, 2003; Gilligan, 1977). La conservación del patrimonio era entendida como un «deber ser» formulado a nivel abstracto y que apelaba a un sujeto universal. Como analiza Doroty Noyes en un artículo, este lenguaje de los derechos basados en la «propiedad» de los mismos, que conciben el patrimonio en tanto que una posesión valiosa, que se puede consumir, rentabilizar y a la cual se accede como un privilegio, es ajena a la vida real (Noyes, 2011: 41).

El enfoque de los derechos culturales aplicado al patrimonio ha sido especialmente relevante a partir de que el año 2009 creasen una figura de «Experta independiente en la esfera de los derechos culturales» que en 2012 se convirtió en la figura de la «Relatora Especial en la esfera de los derechos culturales»⁴⁹. En su informe de 2011 relativo a «El derecho de acceso al patrimonio cultural y sus disfrutes» considera

«el acceso al patrimonio cultural y su disfrute como un derecho humano es un criterio necesario y complementario de la preservación y salvaguardia del patrimonio cultural. Además de preservar y salvaguardar un objeto o manifestación en sí misma, obliga a tener en cuenta los derechos de las personas y las comunidades en relación con ese objeto o manifestación y, en particular, conectar el patrimonio cultural con su fuente de producción» (Introducción. Art. 2. p.3).

Desde este enfoque el hecho de disfrutar, pero también mantener, controlar, proteger y desarrollar el patrimonio cultural se entiende como un derecho de las comunidades, indisolublemente vinculado con el respeto a los derechos de las personas que lo producen y reproducen. En distintos informes esta figura «Experta» o «Relatora» ya no se refiere a la protección de la cultura y el patrimonio cultural per se, sino al análisis y protección de las condiciones que permiten a todas las personas, sin discriminación, acceder, participar y contribuir a la vida cultural de manera continua y sin discriminación (cit. en Maraña, 2015: 16). En estos nuevos enfoques, sobre todo apreciables desde la convención de 2003 (UNESCO, 2003), se introduce progresivamente una transformación entre los criterios para la salvaguarda desde el punto de vista de lo excepcional, lo abstracto y lo universal hacia su especificación para una comunidad particular y concreta. Todavía falta una transformación profunda

⁴⁹ Ver informe de la Experta independiente en la esfera de los derechos culturales, Sra. Farida Shaheed relativo a «El derecho de acceso al patrimonio cultural y sus disfrutes» <https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G11/122/07/PDF/G1112207.pdf?OpenElement>

desde la «ética de la justicia» hacia la concepción del patrimonio desde la «ética del cuidado» donde los criterios de salvaguarda que primen sean la vida, la subsistencia y la dignidad de las personas concretas que mantienen, conservan y hacen el patrimonio⁵⁰.

Dorothy Noyes propone que la formulación del patrimonio y la tradición como un derecho debería ser sustituida por una formulación que se ponga las necesidades de cuidado y mantenimiento del patrimonio en el centro, de lo cual se derivarían una serie de derechos y responsabilidades. En este sentido muchos de los patrimonios inmateriales no son apropiables, no se agotan con su circulación, sino que se benefician de ella, por lo que la aplicación de derechos de descendencia u otras legislaciones restringen sus procesos de transmisión, recreación y vitalidad. El patrimonio no es tanto un derecho como una «responsabilidad» que, a veces, es bastante tediosa:


«Most traditional practices demand constant, sometimes hard and often boring labor for little or no direct economic gain; many, indeed, demand expenditure of money as well as time. The resources that must be devoted are typically far out of proportion to any income or objective rewards generated» (Noyes, 2011)

Para que se siga manteniendo esa responsabilidad tiene que ser incentivada, bien por medio del reconocimiento, la asignación de distinción o cuotas de honor a las personas que lo hacen o bien garantizando que pueda tener una retribución digna, lo cual permite que se mantenga por sí mismo. En este mismo sentido el último de los «gestos» Davallon recoge precisamente esto: que en todo proceso de patrimonialización se tienen que establecer las formas, los cauces y las personas que se van a encargar de la transmisión a las futuras generaciones, el mantenimiento y el cuidado al patrimonio. El autor considera que el patrimonio establece tres tipos de obligaciones:

- «i) la obligación de conservar las cosas que hemos recibido (pero no creado nosotros mismos) y que poseen un valor específico,
- ii) la obligación de transmitirlos a futuras generaciones,
- iii) la obligación de poner el objeto a disposición simbólica de la comunidad que entonces lo considera como un 'bien común'» (Davallon, 2014: 60)

Esta explicitación de las obligaciones que acarrea todo proceso de patrimonialización raras veces se produce o se tiene en cuenta, pero sin duda el patrimonio se estructura en base al «deber» de transmisión a las futuras generaciones en unas condiciones similares a las que nos ha venido dado para que sustente ese «sentimiento de identidad y continuidad» del que habla algunas de las legislaciones de la UNESCO (UNESCO, 2003: 2). El patrimonio se basa fundamentalmente en la obligación de transmitir y de mantener la vitalidad de las prácticas, monumentos, saberes, lenguas que precisa de grandes dosis de trabajos de cuidado. El patrimonio, además de ser un derecho, tener valor económico y social y, potencialmente, redundar en el bienestar social, se ha construido como una obligación que tiene diversas consecuencias y que no se pondera de igual forma. Supone, además, una serie de obligaciones en las que

⁵⁰ Las teorías feministas en torno a la ética del cuidado forman parte de las aportaciones más interesantes al pensamiento del S. XX. Esta teoría ha permitido apartarse del universalismo y absolutismo de la epistemología moderna para acercarse a concepciones que enfatizan la particularidad y la concreción. Por explicarlo brevemente Carol Gilligan refutó las ideas de su maestro Kohlberg, que había demostrado la existencia de un menor desarrollo moral de corte universalista en las mujeres. Esta autora demostró que, en base a nuestra socialización en unas prácticas de cuidado de la «otredad», la igualdad y la imparcialidad en el cuidado de personas que son diversas sería una práctica injusta y dañina si no llegásemos a tener en cuenta la contextualidad y los distintos factores que influyen en la generación de unas necesidades que van a ser diferentes.



las decisiones sobre el «deber ser» del mismo hacia las futuras generaciones ya están tomadas en gran medida por sus predecesores y van a proyectarse hacia el futuro. Y van a proyectarse con un sentido y una forma más fija, normativizada y estandarizada que en los regímenes patrimoniales, normas, burocracias y listas existentes (Bendix et al., 2012). El trabajo de cuidado, mantenimiento y sostenimiento de una práctica cultural así como los recursos necesarios para ello, se comprometen en un patrimonio que no tiene por qué haber sido creado por y para nosotras ya que viene con una carga afectiva adherida a su superficie y cuyo sentido, significado y formas de transmisión están siendo progresivamente más fijos y estancos.

En las últimas legislaciones patrimoniales, a partir de la incorporación de un sentido más «antropológico» y procesual del patrimonio (Carrera Díaz et al., 2012), se entiende el patrimonio como algo vivo, como dice Kirshenblatt-Gimblett, cuya función sería «mantener el sistema completo en su calidad de ser vivo» (Kirshenblatt-Gimblett, 2004: 53). En la definición de Patrimonio Inmaterial de la Unesco se entiende que es algo que «se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno» (UNESCO, 2003: 2), sin incluir que hay una diversidad de formas de transmitir, recrear y adaptar las prácticas a los procesos de cambio social, es decir, que un patrimonio puede ser re-trabajado generación tras generación bien para mejorarlo o para degradarlo. Sin embargo, su fijación en normativas y listas, la explicitación de su valor por parte de expertos y la normativización de las performances que se consideran apropiadas en un proceso de patrimonialización termina imponiendo un único sentido sobre cómo éste ha de ser percibido, entendido, usado y transmitido así como reduce en los flujos afectivos hacia su «apreciación» positiva. Las posibilidades de no-transmisión, de no-recreación, de no-reproducción, de no-participación o de disenso, las posibilidades de cambiar los sentidos y valores asociados al patrimonio, están siendo progresivamente recortadas a medida que se fija el patrimonio como algo necesariamente e intrínsecamente positivo en lo cultural y lo económico sin percatarse de que, en ocasiones, «la operación de rescate del Patrimonio de la Humanidad cura la enfermedad matando al paciente» imposibilitando los mismos asuntos prácticos de la vida cotidiana que se suponen esenciales (D'Eramo, 2014).


En el aspecto económico el patrimonio incluye la obligación de destinar recursos dinerarios a su conservación y los distintos países articulan los distintos modelos que se van a encargar del cumplimiento de este deber en sus aspectos formales. Así por ejemplo, en países como España, Italia, Francia y Portugal, a pesar de que existen diferencias sustanciales, el control de los recursos por parte de los Estados el modelo es de tipo proteccionista-paternalista. En la gestión patrimonial de tipo proteccionista-paternalista es el «padre» Estado y sus técnicos y burócratas los encargados de la gestión del patrimonio y que, como dicen Ballart et. al., los recursos que se manejan tienden a ser tan bajos que escasamente se pueden ocupar de trabajos de restauración formal de los bienes y, en épocas de crisis, como comentaba un alto cargo de la Xunta de Galicia dedicado a la gestión patrimonial, los recursos se dedica prácticamente a evitar que se derrumben y provoquen daños mayores. En este modelo la obligación de preservar el patrimonio para las generaciones futuras «representan siempre un peso muerto, un imponderable al que no se puede renunciar y que hay que

aguantar» (Ballart i Hernández et al., 1996: 222). Esta utilización del patrimonio como herramienta de los estados-nación para articular una comunidad identitaria en torno a determinados referentes, ha sido justificada en ocasiones bajo la supuesta «protección» de los bienes públicos contra la mercantilización a través de su retirada de la vida cotidiana y su ubicación en otro orden de referentes abstractos, singularizados y/o simbólicos (Geertz, 2003 [1973], Kopytoff, 1991, Roigé et al., 2010).

Por otra parte en tradiciones económicas más liberales tienden a considerar el patrimonio como una categoría económica, a contemplarlos no sólo por su valor de uso sino también por su valor de cambio, o no sólo con el objetivo de mejorar el bienestar social sino también, idealmente, por el bienestar económico de una parte de la sociedad. En este sentido las decisiones en torno al patrimonio no tienen tanta intervención del «padre» Estado, los partidos políticos, los medios de comunicación o los tecno-burócratas sino que son más fluctuantes en función de quién asigna los recursos, qué se decide patrimonializar en un determinado momento, distintos intereses e instrumentalizaciones varias. En cuanto a la inversión de capitales en el patrimonio, en el artículo de Alonso González y Macías Vázquez se analiza en profundidad como la gestión patrimonial en manos de corporaciones neoliberales regionales y provinciales siguen una estrategia de búsqueda y captura del valor producido por otros actores sociales, sin que esto tenga necesariamente una repercusión positiva en el territorio sobre el que actúa ni sobre las personas que lo habitan (Alonso González y Macías Vázquez, 2014).

Este ideal patrimonial de actuar en favor del beneficio de la mayoría de la población, tanto hacia el bienestar social como el bienestar económico, se queda como una promesa que no es convenientemente evaluada a priori, incumplida en buena parte de las actuaciones relacionadas con el patrimonio en los regímenes contemporáneos de acumulación neoliberal de capital o, al menos, un bienestar que no es evaluado con posterioridad⁵¹. Como analiza David Lowenthal los usos del pasado tienen una serie de beneficios en cuanto que hace que el presente nos sea más familiar, da validez a las actitudes y acciones del presente afirmando su semejanza con las anteriores, es parte fundamental en la formación de un sentido de identidad, informa y orienta el presente, enriquece el contexto que nos rodea y también nos provee una válvula de escape, de huida, de refugio en el pasado para dejar de atender un presente que no resulta satisfactorio (Lowenthal, 1998a: 73-108). Sin embargo, como continúa el autor, «el pasado no sólo nos ayuda y deleita, también nos amenaza y menoscaba. La mayoría de sus ventajas conllevan inconvenientes, la mayoría de sus promesas implican riesgos» (Lowenthal, 1998a: 109), y apoya sus palabras en pensadores como Nietzsche. El filósofo, en su obra titulada «*De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*» habla de la absoluta necesidad del pasado y de la historia pero también de la absoluta necesidad del olvido para poder vivir «lo histórico y lo ahistórico son igualmente necesarios para la salud de los individuos, de los pueblos y de las culturas» (Nietzsche, 1988: 23 cit. en Lowenthal, 1998a:) y sobre todo habla de poner la historia, e incluyo aquí lo patrimonial y lo monumental, al servicio de la vida (ibid: 18).

⁵¹ Se han realizado distintos estudios desde la antropología urbana, social y política sobre los impactos a largo plazo de macroeventos como la celebración de las Olimpiadas o exposiciones universales y las estrategias de regeneración urbana que llevan aparejadas. Así se puede ver por ejemplo en de Moragas, 2008; Maddox, 2004 y en Pujadas, 2004.



Pero en un contexto actual los procesos de patrimonialización crecen exponencialmente, acelerándose, multiplicándose, evaluándose los beneficios o potenciales beneficios del patrimonio con un peso muy superior a las consecuentes «cargas del pasado» (Lowenthal, 1998a) o los nuevos compromisos que se van adquiriendo con cada proceso de patrimonialización. Según el filósofo alemán la enfermedad histórica, «los excesos del sentido histórico de que sufre el presente son intencionadamente promovidos, fomentados y utilizados» (Nietzsche, 1988: 86 cit. en Lowenthal, 1998a). El presente está sobrecargado de pasado, dejando poco espacio para apreciar aquello que está rebosante de vida justo al lado (Lowenthal, 1998a: 112). Las patrimonializaciones excesivas, los sobrecostes en instalaciones patrimoniales, museales, el incremento en los trabajos de cuidados que han de dedicarse al patrimonio comprometen el momento presente, provocan un efecto saturador, anestésico, inmovilizante.

Además del crecimiento del ánimo antipatrimonial en la actualidad (Lowenthal, 1998b: 100; Waterton et al., 2015: 5), Lowenthal menciona que una de las principales críticas contemporáneas al patrimonio es que, progresivamente, se está viendo por parte de sus herederas más como una carga que como un beneficio ya que drena recursos materiales, laborales, emocionales y comienza a destacar más por su carácter conflictivo, disonante, negativo que por sus beneficios. En este sentido, en los últimos informes de la Experta independiente en la esfera de los derechos culturales⁵², se habla tanto del derecho a participar en la selección, activación y disfrute del patrimonio como el derecho a «no participar», en cuanto que hay algunas prácticas culturales que pueden vulnerar otros derechos de tipo económico, social, civil y jurídico, menoscabar la dignidad de las personas o generar más desigualdad. Como analiza Maider Maraña, este derecho a interpretar, enmendar y reformar el patrimonio así como a «no participar» es clave para abordar el patrimonio con un enfoque de género ya que algunas prácticas culturales atentan contra las mujeres o no respetan nuestros derechos. Lo malo es que esta negativa a cuidar, mantener y formar parte del patrimonio encuentra, como dice la misma autora, una oposición que suele ser desproporcionada (Maraña, 2015: 18)

Asistimos a un incremento en la consideración de determinados patrimonios como «lamentable rather than lovable» (Lowenthal, 2000: 18), de ahí que las retóricas que apelan a la «puesta en valor» y, directamente, a las retóricas del amor en el ámbito del patrimonio⁵³, tengan cada vez más fuerza y persistan en su vertiente performativa, demostrativa, exhibicionista, repetitiva. En este sentido, recupera Thrift las propuestas de Moscovici en las que habla de la «illusion of love» que, a través de una serie de técnicas afectivas, corporales y psicológicas, buscan maximizar procesos de sugestión e imitación incluyendo el uso de símbolos, imágenes, banderas, afirmaciones, frases, discursos y eslóganes, con las que se crea un efecto «hipnotizante» en base a la repetición y incorporación de las performances, en vez de que estas «puestas en valor» se realicen de una forma pedagógica o instructiva (Thrift, 2008: 243). La retórica del amor se pone en funcionamiento a modo de ingenierías afectivas para que las mantenedoras, cuidadoras y trabajadoras informales sigan haciéndose cargo de lo que muchas veces representa un peso muerto, un elemento dependiente

⁵² Informa de la Experta independiente en la esfera de los derechos culturales Sra. Farida Shaheed relativo a «El derecho de acceso al patrimonio cultural y sus disfrutes» <https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G11/122/07/PDF/G1112207.pdf?OpenElement> [Acceso 20/07/2017]

⁵³ Por ejemplo véase las siguientes noticias que apelan al amor o al corazón en el ámbito de la artesanía: <http://www.granadahoy.com/article/granada/1989398/la/artesania/busca/amantes.html> <http://artesianidegalicia.xunta.gal/actualidad/noticias/coraz-n-da-artesan-a-i-encontro-da-artesan-a-tradicional-e-popular-de-galicia>


a lo que no se puede renunciar y que, supuestamente, hay que aguantar para solaz de las generaciones presentes y futuras. La escritora, novelista, ensayista y filmógrafa Susan Sontag sentenció que «La devoción por el pasado es una de las formas más desastrosas de amor no correspondido»⁵⁴.

Pero, volviendo de nuevo con Davallon, además de las obligaciones formales de tipo dinerario y/o laboral que asumen (o deberían asumir) los distintos Estados proteccionistas-paternalistas, las empresas, instituciones y corporaciones diversas, existen toda una serie de obligaciones informales que trascienden los trabajos de conservación, restauración, investigación, musealización y enlistado realizado por los cuerpos expertos o los tecno-burócratas. Estas obligaciones informales van desde el trabajo de cuidado, mantenimiento cotidiano, recreación, revitalización, alteración y adición constante, el uso y el disfrute de los bienes patrimoniales, su conservación en funcionamiento y la creación de los lazos afectivos en el presente y en el futuro. Esta economía de las donaciones de trabajo de cuidado, como dice Lowenthal, no es innata sino aprendida «it has to be induced and protected» (Lowenthal, 2000: 22). Así «To be valued enough to care for, a heritage must feel truly our own –not something to dispose as a commodity but integral to our lives», bien para añadir nuestro sello creativo como para corroerlo (ibid: 23). Además, como comento en el apartado de demografía, no hemos de olvidar que también existe una obligación de garantizar la existencia de generaciones en el futuro que hereden las prácticas, lenguas y elementos que consideramos valiosos en el presente, que existan personas que visiten esos museos en los que se ha invertido miles de euros.

En definitiva, podría decirse que, como máximo, los distintos estados-nación se han preocupado de cubrir las necesidades formales del patrimonio: la provisión de instituciones de gestión patrimonial, expertos, reglamentos, listas y medidas de conservación básicas. Se han ocupado de establecer y poner en funcionamiento el régimen patrimonial y cumplir, en ocasiones, con las labores «paternales». Pero, si ya la existencia de obligaciones de tipo paternal en cualquier tipo de proceso de patrimonialización queda oculta tras los otros «gestos» que describía previamente, fijándonos desde la academia y cuerpos expertos sólo en las performances de celebración, exposición y museificación, en el conocimiento científico para la patrimonialización o en el momento orgiástico del «trouvaille»; cuánto menos existe una explicitación de los distintos trabajos informales, de cuidado, cotidianos, invisibles, afectivos, emocionales que se realizan en favor del patrimonio y que aumentan su plusvalía⁵⁵. La explicitación de las obligaciones y trabajos de cuidado de tipo «maternal» quedan en la última fila de lo que resulta interesante en el ámbito del patrimonio cuando, como he dicho, es precisamente ese esto lo que sustenta todo el sistema patrimonial. Resulta, además, que existen ciertos trabajos en este sentido a los que es muy difícilmente aplicable el criterio de la tercera persona de Reid, ya que son trabajos estrechamente vinculados a las características intrínsecas de las personas, especialmente si se trata del patrimonio inmaterial, y que no realizan ni pueden realizar las instituciones siendo el ejemplo más obvio la propia reproducción de las personas que van a heredar el patrimonio.

⁵⁴ Sontag, Susan «Unguided Tour» New Yorker, 31/Oct/1977 <http://www.newyorker.com/magazine/1977/10/31/unguided-tour> [Acceso 19/07/2017]

⁵⁵ Como analiza Mattelart en el ámbito de la cultura las mujeres cumplen dos funciones generales: la misión de pacificar, equilibrar y resolver ciertas contradicciones del sistema (en familia, educación, etc.) y por otro lado la de asumir su papel de economía de apoyo mediante su donación de trabajo invisible (previamente devaluado y no pagado) que asegura el funcionamiento del sistema y permite una alta tasa de extracción de plusvalía (Mattelart, 1982).



En el caso de la gestión patrimonial desde estrategias de gobernanza neoliberales y patriarcales no se están realizando evaluaciones que tengan en cuenta los retornos sociales, culturales o económicos que un determinado proceso de patrimonialización, emplazamiento, museo o itinerario turístico pueda tener en función de los recursos que se invierten en el mismo. Parece no existir una gestión sostenible en cuanto a las inversiones de recursos que son necesarias, mayoritariamente cuando se trata de dinero público y del uso de trabajos voluntarios e informales, y qué beneficios y resultados se esperan a medio y largo plazo para los contextos locales y las personas ordinarias. En este tipo de gestiones de los patrimonios los inputs superan con creces los outputs y outcomes, capturando el valor invertido en patrimonio hacia la reproducción de las mismas corporaciones y sistemas políticos clientelares en posiciones de poder. Resulta muy curioso comprobar cómo, además, en este tipo de gestión se apela a la participación ciudadana, a la puesta en valor de determinados yacimientos, museos o prácticas culturales de forma «cosmética» y/o instrumental para ajustarse a los requisitos de instituciones como la UNESCO o las legislaciones patrimoniales regionales. También se recurre a la delegación de trabajos de cuidado y mantenimiento a largo plazo en la «comunidad» del lugar cuando se trata de recursos escasos en los que se prima las acciones intervencionistas y de impacto frente a acciones conservacionistas o de mantenimiento. La participación se emplea como forma de legitimación de las prácticas clientelares sin que, nuevamente, repercuta económicamente, socialmente, emocionalmente, identitariamente o a nivel de la participación en la toma de decisiones políticas sobre la ciudadanía que trabaja de manera informal o voluntaria por y para el patrimonio o, mejor dicho, por y para las estructuras que lo sustentan. Estas son algunos de los temas que estamos tratando de abordar en el proyecto del Plan Nacional, activo en la actualidad, ParticiPat «Patrimonio y participación social: propuesta metodológica y revisión crítica»⁵⁶.

A través de todo el proceso de patrimonialización mencionado un objeto o práctica ordinaria, no-glorificada, pasa a invertirse no sólo con aprecio o un valor positivo, sino también con la obligación de recrearlo, de mantenerlo, de cuidarlo, de celebrarlo, de exponerlo y de preservarlo para legarlo a las generaciones futuras (Davallon, 2014). En este sentido el patrimonio no es tanto un «derecho» como una «responsabilidad» de mantenimiento que tiene que ser protegida y/o incentivada, bien por medio del reconocimiento, la asignación de distinción o cuotas de prestigio a las personas que lo hacen o bien garantizando que pueda tener una retribución digna, lo cual permitiría que se mantenga por sí mismo (Noyes, 2011). De esta forma los procesos de patrimonialización generan una «huella de cuidados»: se invierten gran cantidad de trabajos de cuidados y trabajos afectivos.

El patrimonio es un dispositivo biopolítico que puede ser empleado para la manipulación o puesta al servicio de las «ingenierías» afectivas con fines políticos (Hannerz, 2007, Kuutma, 2012, Thrift, 2004). El patrimonio instaura un «régimen de valor» (Appadurai, 1991) que no sólo se ciñe a la creación de normativas y burocracias, sino que instaura un «régimen de sentimiento» políticamente activo (Thrift, 2004: 68) y que re-configura las realidades sociales, personales y corporales. Por lo tanto, en esta tesis propongo un nuevo modelo

⁵⁶ Ver proyecto en <http://hdl.handle.net/10261/116297> [Acceso 19/07/2017]

analítico que gire en torno a los trabajos de cuidados y el trabajo afectivo, en el que además de los diferentes «valores» universales de tipo formal que se asignan al patrimonio en la literatura específica sobre este tema⁵⁷, se añadiese el «valor afectivo» como un elemento a tener en cuenta y la inversión, o captura y apropiación, de distintos tipos de capitales simbólicos, sociales y culturales. Con este tipo de valor me refiero a la capacidad de un determinado elemento o práctica patrimonial para afectar a distintas personas, ubicadas en sus diferentes posicionamientos geopolíticos, y que puede ser de signo positivo o negativo. La capacidad para generar una «responsabilidad» con su mantenimiento o no generarla, para apelar a la participación o a la no participación, para alinear o alienar a las personas en torno al patrimonio, de aproximar o de repeler, de provocar emociones a distintos tipos de personas, de provocar resonancias en distintas biografías y de «hablar» en distintas frecuencias de voz. La capacidad o potencia para mover distintos tipos de cuerpos, de hacer que las personas «hagan» cosas, inviertan tiempos, trabajos, dinero, cuidados en el patrimonio, que tiene que ver con la capacidad de «dejarse hacer» que tenga un determinado patrimonio. Una afectación que ocurra en ambas direcciones, entre personas y patrimonios, como entes activos y/o como agentes. Así, un patrimonio tiene escaso valor afectivo y genera una «huella de cuidados» cuando no es capaz de corresponder los trabajos, los cuidados, los amores que se le dedican.

⁵⁷ Ver Criado-Boado, 1996, Criado-Boado et al., 2013, Barreiro Martínez, 2013, Barreiro Martínez et al., 2013, Fredheim et al., 2016; Mason, 2002; González Méndez, 1999.





3. BIOPOLÍTICA DE UN PAISAJE: LA COSTA DA MORTE

En este capítulo realizo una genealogía del paisaje de la Costa da Morte, de cómo se ha gestado la Costa da Morte en referencia a las distintas estrategias y tecnologías de gobierno que han ido transformando y configurando este territorio, la población que habita allí así como la «imagen» de marca que se maneja en la actualidad. En el sentido que hablaba en la introducción a esta tesis, este capítulo se destina a realizar un análisis de la biopolítica, entendiendo por este término la entrada de la vida humana como un concepto político de tal forma que las vidas, la conducción de las conductas y la producción de sujetos y subjetividades, se convierten en un cálculo del gobierno desde el paradigma de la economía política. La biopolítica no es una tecnología de poder disciplinaria sino que tiene que ver más con «previsiones, estimaciones estadísticas, medidas globales, para intervenir dentro de la población» (Pincheira Torres, 2013: 76). Es por eso que en este capítulo concreto cobra una especial relevancia el análisis de las estrategias políticas destinadas a ordenar los procesos biológicos, los índices de natalidad, de mortalidad, de salud, etc. con el fin de gestionar las poblaciones y las fuerzas del Estado (Cayuela Sánchez, 2009: 275).

Comienzo analizando en primer lugar las políticas de «representación» histórica y artística del territorio de la Costa da Morte y de las poblaciones desde una perspectiva diacrónica. De esta forma recorro a las representaciones narrativas y audiovisuales que se han hecho del territorio y de las personas en los siglos XIX – XX, aunque también recorro a alguna del XXI, para dar cuenta de las transformaciones que han ido operando en sus representaciones e imagen pública, así como en la configuración de las propias subjetividades que vienen operando desde el pasado. Posteriormente me sitúo en el presente y pasado más inmediato para analizar tres dimensiones: las formas de gestión y gobernanza que se aplican en la actualidad al territorio y al paisaje de la Costa da Morte; después analizo las estrategias de ordenación, regularización e intervención sobre los procesos biológicos de las poblaciones, para lo cual me centraré en hacer una crítica feminista a dos aspectos fundamentales como son la despoblación y la emigración; y por último dedico dos apartados al análisis de las estrategias de gestión de la imagen, los afectos y las subjetividades para lo cual dedicaré un apartado a la creación de la marca-lugar o «place branding» y sujetos-empresarios en consonancia con las políticas europeas y finalizo este capítulo con un apartado destinado al análisis del desastre del Prestige, que tuvo una importancia fundamental en la transformación de la imagen y la biopolítica de la Costa da Morte.

Pero, antes de comenzar con el análisis, quiero identificar brevemente dónde se encuentra y qué puede considerarse como la Costa da Morte. La Costa da Morte ocupa la línea costera convexa noroccidental de la provincia de A Coruña, en Galicia, y su extensión, según el Plan de Ordenación do Litoral de la Xunta de Galicia aprobado en 2011, es de 307.24 km², si nos restringimos al ámbito litoral. En este mismo Plan se emplea la expresión Costa da Morte para denominar geográficamente a este arco costero que se extiende desde el Cabo Santo Hadrián, en el concello de Malpica y frente a las islas Sisargas, hasta la punta do Carreiro en el Monte Louro que se encuentra en el concello de Muros, en la cara norte de la ría de Muros-Noia. (VV.AA, 2010: 14-15). Desde el punto de vista del litoral la Costa da Morte incluye los concellos de Malpica de Bergantiños, Ponteceso, Cabana, Laxe, Camariñas, Vimianzo, Muxía, Cee, Fisterra, Corcubión, Dumbría y Carnota.

Sin embargo en la actualidad esta etiqueta denomina una agregación espacial imprecisa, que varía entre los doce y los diecinueve ayuntamientos, cuya uniformización territorial y paisajística varía en función de la competencia por inversiones, turistas y residentes y su concurrencia a distintos fondos europeos (Rodríguez Medela et al., 2011: 18). Esta etiqueta ha ido progresivamente englobando un arco costero mayor y también concellos adyacentes que no están sobre la propia línea costera: Cabana de Bergantiños, Camariñas, Carnota, Cee, Corcubión, Coristanco, Dumbría, Finisterre, Laxe, Malpica de Bergantiños, Mazaricos, Muros, Muxía, Ponteceso, Santa Comba, Vimianzo y Zas.

En el siguiente mapa se puede identificar dónde se encuentra la Costa da Morte dentro de Galicia y los distintos concellos que forman parte de este territorio, así como la ubicación de Camariñas, Muxía y Finisterre y su relación respecto a las capitales más próximas Santiago y A Coruña.

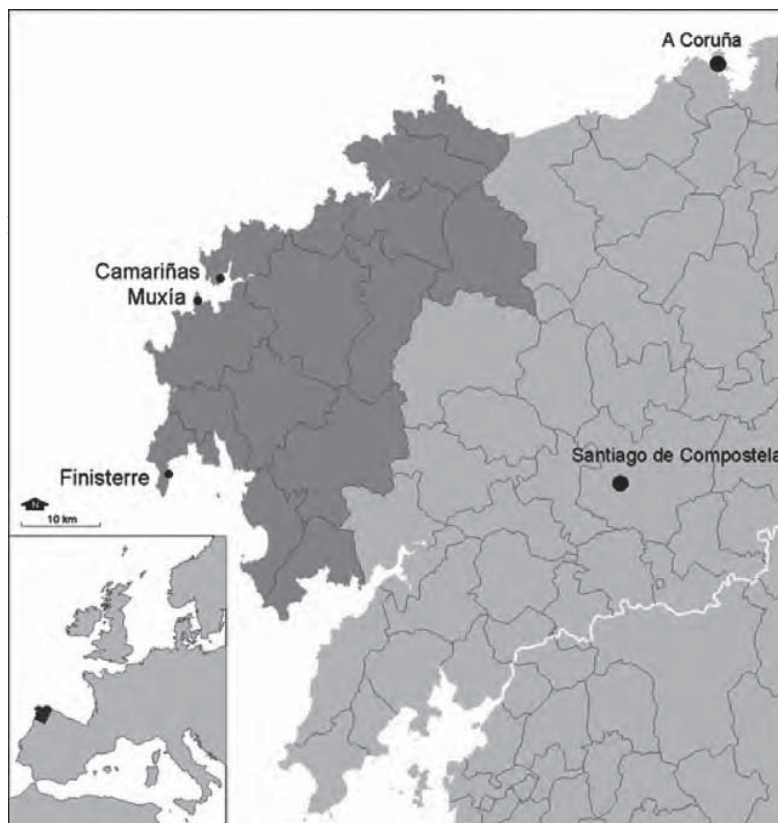


Imagen. Mapa de la Costa da Morte y los distintos concellos litorales y del interior que se enmarcan bajo esta etiqueta en la actualidad, donde están situadas Camariñas y Muxía. Autor: Anxo Rodríguez-Paz. Tomado de Jiménez-Esquinas et al., 2017: 7.

3.1. La gestación la Costa da Morte: representaciones histórico-políticas y artísticas

Numerosas embarcaciones han sido allí juguete de las olas irritadas, y como ligera pluma desaparecieron en un instante de la superficie de las aguas, sin que el mar arrojase a la playa el más pequeño resto que indicase más tarde la pasada tormenta y el triste naufragio.

En otros tiempos se creía, y aun hoy se cree, que aquellos lugares están malditos por Dios y, en verdad que jamás la conseja popular tuvo más razones de vida que en esta ocasión en que todo parece indicar al alma atribulada que una maldición pesa sobre aquellas playas tan desiertas en medio de su desnudez.

(«La hija del Mar» Rosalía de Castro, 1859)

En este apartado me propongo hacer un análisis diacrónico de la biopolítica del territorio de la Costa da Morte y del malditismo encarnado en la población. Con este objetivo en primer lugar realizo un análisis de la «representación» de la Costa da Morte, de cómo este lugar y las personas que habitan allí han sido representadas en distintas producciones narrativas y audiovisuales. Estas representaciones, así como las distintas estrategias de gobierno de las poblaciones y territorios, han tenido un efecto en la transformación del contexto geográfico y político donde se ubica la Costa da Morte y los distintos flujos afectivos que se han dirigido hacia este lugar y hacia los cuerpos que allí habitan. La representación ha ido virando desde la imagen de un paisaje peligroso y traicionero donde habitaban seres «depravados» y cuasi-animalizados, desde la perspectiva colonial de los viajeros ingleses o los naufragos del XVIII y XIX (Sánchez García, 2013; Herrero Pérez, 2009, 2015); pasando por la «feminización» y sentimentalización del paisaje y la «tradicionalización» de las personas, especialmente las mujeres (Miguélez-Carballera, 2014), que se convirtieron en repositorios vivos y reproductores de las «esencias patrias» durante la articulación del *rexionalismo* y del nacionalismo gallego de principios del XIX. Las ingenierías culturales-políticas-afectivas de principios del XIX quedarían posteriormente descargadas de contenido reivindicativo durante el franquismo y el fraguismo, ofreciendo una perspectiva sobre el paisaje y las personas como «morriñentos», pasivos, desmovilizados y «culturales», destinados irremediablemente a la emigración. En esta transformación que viene operando sobre el territorio, las poblaciones y las subjetividades, las encajeras pasaron de ser consideradas mujeres fuertes, trabajadoras y símbolos vivos de la «matria galega» (Rodríguez Castelao, 2012) a mujeres ociosas, conservadoras, reproductoras de personas y productoras de ajueres domésticos mientras esperan a pescadores y emigrantes (Brettell, 1991). Esta transformación supone una resignificación en la carga afectiva que se dirigía hacia ellas y una cierta incorporación de todos estos flujos y biopoderes en sus propias percepciones y experiencias de lugar (Quintero Morón et al., 2009).

3.1.1. La leyenda negra de la Costa da Morte y el malditismo encarnado

Como comentaba en la metodología, después de haber tomado contacto con la comercialización del encaje en Santiago y después de haber iniciado mi aprendizaje de la técnica llegó la hora de acercarme al contexto de las pali-leiras profesionales. Un jueves 14 de Febrero de 2013, día de San Valentín, decidí iniciar la fase de Trabajo de Campo que requería mi desplazamiento físico a la Costa da Morte. Después de un tiempo tratando de encontrar la manera de desplazarme hasta allí en transporte público, calcular transbordos y tiempos de espera me decidí a tomar uno de los dos autobuses que comunicaban Santiago con Muxía diariamente. Ir a Camariñas resultaba prácticamente imposible ya que sólo iba un autobús a la semana, el viernes, y volvía el lunes a Santiago. Mi experiencia en aquel medio de transporte fue reveladora: un autobús repleto de moho y con filtraciones en las ventanas que tardaba 2 horas y 15 minutos en hacer un total de 74 kilómetros. Sin embargo no había condiciones objetivas que justificaran aquella demora pues la carretera está bien asfaltada y, posteriormente, yendo en mi vehículo particular y respetando los límites de velocidad, esta distancia se recorre sin dificultades en menos de una hora. Tampoco sucedía que el autobús fuera un servicio poco empleado ya que aquel vehículo iba repleto de la gente más diversa: estudiantes que volvían a sus pueblos, personas que se movían entre las distintas aldeas, ancianas que volvían del hospital, trabajadoras que salían del turno de noche, turistas, peregrinos y yo. Para mi asombro todas aquellas personas llevaban aquella lentitud, aquella precariedad, con bastante tranquilidad. Mientras tanto mi cuerpo, más acostumbrado a ritmos urbanos, se removía impacientemente en aquel sillón, tiritaba de frío, se mareaba con cada una de las zigzagueantes carreteras que comunicaban las distintas aldeas y lugares y maldecía el hábitat disperso de Galicia. Aquella normalización de la marginalidad de la zona y las performan-



Imagen. Detalle del autobús Santiago-Muxía.

ces de paciencia, que reflejé tanto en el diario de campo como en las fotografías que hice del bus, hablaban de una situación que se había naturalizado a lo largo del tiempo a base de someter a estas condiciones a las personas que habitan en estas zonas del rural gallego. Una marginalidad que no era voluntaria sino que parecía formar parte de un esfuerzo institucional por mantener este rincón de Galicia en la periferia, apartada, incomunicada, dependiente de los arbitrios de un autobús mohoso y, con más frecuencia, de la voluntariedad de familiares o amigos y de lazos de solidaridad. Una zona marginalizada a través de estas performances de la vida cotidiana, necesarias para realizar actividades tan básicas como ir al médico, estudiar o comprar. Una marginalidad que iba incorporándose⁵⁸ a fuerza de repetirse, aquella marginalidad iba permeando en las personas que asumían pacientemente y con resignación el caprichoso devenir de aquel autobús. Un autobús que hizo que mi primera tarea en Muxía fuera vomitar (Diario de Campo 14/02/2013).

⁵⁸ Ver el capítulo dedicado al Marco Teórico para una aclaración de este concepto.

La Costa da Morte ha sido históricamente etiquetada como una zona periférica dentro de una región periférica (Galicia) en un Estado que es periférico (España) en relación al contexto europeo (Jiménez-Esquinas et al., 2017: 7)⁵⁹. Su situación periférica y marginal ha ido produciéndose, reproduciéndose y incorporándose a base de repetir y reforzar discursos, políticas, prácticas y performances de la vida cotidiana que han permitido que esta marginalización vaya permeando tanto en los paisajes, en las poblaciones, modelando sujetos y subjetividades de las personas que allí habitan. Utilizando palabras de Barbara Kirshenblatt-Gimblett se puede hablar de una patrimonialización de las «estéticas de la marginalización» que se ha convertido en una de las estrategias de gobernanza, extendiendo las tácticas de gobierno tanto al hábitus como al hábitat de las poblaciones que también van siendo progresivamente marginalizadas y «pasivizadas» (Kirshenblatt-Gimblett, 1988, 1998: 149).

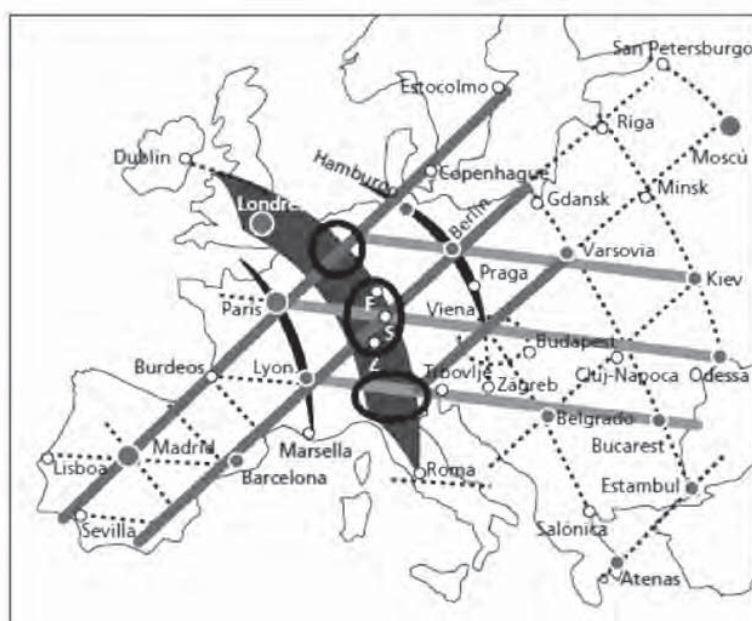


Imagen. Galicia y los grandes ejes urbanos europeos en la actualidad. Fuente: Precedo Ledo, tomado de Murado, 2008: 15⁶⁰.

La Costa da Morte es una etiqueta que desde principios del siglo XX denominaba el arco costero que va desde Malpica de Bergantiños hasta Lira (Carnota) (Herrero Pérez, 2009: 165). Una costa rocosa, plagada de peligros y con temporales frecuentes que ya aparecía en textos de la Antigüedad vinculando un espacio mítico como el *finis terrae* y con el *mare tenebrosus* que lo circundaba (Herrero Pérez, 2009: 167; Jiménez-Esquinas et al., 2017: 6; Sánchez García, 2013: 62).

⁵⁹ Esta idea fue recogida en la grabación GR014 el 15/02/2011 por Cristina Sánchez-Carretero en una entrevista con el secretario de la asociación Neria, en el marco del proyecto de investigación «Procesos de Patrimonialización no Camiño de Santiago: Tramo Santiago-Fisterra-Muxía» (INCITE09606181PR) Xunta de Galicia.

⁶⁰ Se puede obtener un mapa similar de los grandes «corredores» que conectan Europa. En la península ibérica hay un eje atlántico y uno mediterráneo de los que Galicia queda fuera. Ver en http://ec.europa.eu/transport/infrastructure/tentec/tentec-portal/site/maps_upload/SchematicA0_EUcorridor_map.pdf [Acceso 18/10/2017]




Imagen. Mapa de 1696 titulado «Il Regno di Galicia», descrito por el geógrafo Giacomo Cantelli da Vignola. En este mapa aparecen los topónimos «Camarino» y «Mongía» en la llamada Tierra de Soneyra⁶¹.

Esta etiqueta negativa, que sirvió para forjar una leyenda negra sobre la zona y también sobre sus habitantes, contribuyendo a su marginalización, fue retomada desde la década de los noventa por parte de asociaciones locales como Neria en el marco de las estrategias europeas y los fondos Leader para el desarrollo de zonas rurales adoptándose como la «marca» que representaba a toda una región (Jiménez-Esquinas et al., 2017). Esta denominación imprecisa, que varía entre los doce y diecinueve ayuntamientos y en la actualidad sigue sin estar incluida en el registro de topónimos de la Xunta⁶², progresivamente ha ido englobando un arco costero mayor y también concellos adyacentes que no están sobre la línea costera, como decía en la introducción a este capítulo.

⁶¹ Mapa tomado del Institut Cartogràfic de Catalunya <http://cartotecadigital.icc.cat/cdm/ref/collection/espanya/id/962> [Acceso 03/07/2017]

⁶² <http://toponimia.xunta.es/Buscador> [Acceso 23/03/2015]



El autor Rafael Lema considera que la etiqueta Costa da Morte comenzó a emplearse como Coast of Death en el año 1908 por la escritora inglesa, y amiga personal de la reina Victoria Eugenia, Annette Meaking para calificar el arco costero en el que se habían producido numerosos naufragios con consecuencias fatales y pérdidas de vidas humanas⁶³. Después de la publicación del libro de Lema se han encontrado algunos artículos publicados con anterioridad, sobre el año 1904, en los que ya se empleaba el término «Costa da Morte» por los diarios de la zona. Sea como fuere la suma de factores como el incremento del tráfico marítimo a partir del siglo XIX, las nieblas y temporales, la insuficiencia de faros y los fallos humanos motivaron una serie de naufragios en la zona, principalmente de barcos de bandera inglesa. En el XIX esta imagen de costa fúnebre, donde suceden terribles naufragios y sus habitantes protagonizan acontecimientos bestiales y macabros ya se empleaba como recurso narrativo en obras como «La hija del mar» de Rosalía de Castro (de Castro, 1859) como parte de un escenario literario romántico para escritores y folcloristas de la época (Sánchez García, 2013: 74). Rosalía de Castro en su novela ambientada en la Costa da Morte describiría al paisaje y a su protagonista como dos entidades interconectadas y que se reforzaban entre sí:

«Aquel paisaje, uno de los más desolados y tristes que pueden hallarse en Galicia y quizás aun en la mayor parte de España, armonizaba admirablemente con el carácter de la expósito, acostumbrada a la soledad y a la vida errante» (de Castro, 1859)

Esta representación de la Costa da Morte comenzó a asentarse posteriormente en los diarios gallegos y diarios de tirada nacional, en relación a toda una cadena de naufragios que acontecieron en la zona en los años 1904-1905 (Sánchez García, 2013). Durante las siguientes décadas la leyenda de la Costa da Morte fue ganando en descripciones tremendistas que calificaban aquella zona como «tumba y cementerio de barcos y marinos de todo el mundo» (ibid: 86). A su vez la leyenda negra fue tiñendo a los habitantes del litoral que se incorporaban como uno más de los peligros de la zona acusados de andar al raque, de piratear y robar por las costas, de provocar los naufragios, del saqueo de los despojos de los barcos y de un comportamiento inmisericorde con las víctimas de las tragedias, espoleados por unas duras condiciones de subsistencia (Sánchez García, 2013: 68). Ya en 1840 el Semanario Pintoresco Español caracterizaba a «Los Gallegos de Finisterre» como gente hosca y miserable que se beneficiaba de los naufragios que ocurrían en las costas

«Pero el invierno es la sazón de sus mayores cosechas, no porque entonces aborde aquí mayor número de buques, no porque la pesca sea más productiva, sino porque el invierno con sus huracanes y su aire henchido de nieblas es la estación de los peligros, de las desgracias y de los naufragios. Por eso durante los malos temporales verás a estos hombres con sus negros cabellos flotantes y sus sencillos trajes, armados de un largo palo terminado por un doble garfio de hierro, deslizarse como fantasmas de muerte a lo largo de las peñas resbaladizas, quedar estacionados por horas enteras sobre sus picachos, con los pies metidos en la espuma que de cuando en cuando los corona, y pender sus ojos de verde pupila por la inmensidad de las aguas, procurando descubrir cuanto vaga entre las profundas arrugas de su superficie.

⁶³ En el libro «Costa da Morte, un país de sueños y naufragios» (2011) el periodista Rafael Lema asegura que la primera referencia sobre esta etiqueta es de la autora inglesa Anette Meakin que en 1908 acuñaría este nombre para referirse a los naufragios acontecidos en la última década del XIX, especialmente por la tragedia del torpedero inglés HMS *Serpent*. Posteriormente se ha encontrado un artículo publicado el 14/01/1904, nº 3306, del diario *El Noroeste* en el que se empleaba por primera vez este calificativo al hacerse eco de los naufragios del *Kenmore*, *Draga Rosario D2* y la goleta *Francisca Rosa* entre el 11 y 12 de enero de ese año. <http://www.elmundo.es/elmundo/2012/02/05/galicia/1328446447.html>
<https://www.adiantegalicia.es/reportaxes/2017/04/02/la-primera-cita-de-la-costa-da-morte.html> [Acceso 03/07/2017]

¡Para ellos son los barriles de ron, las cajas de azúcar, los cofres, las maletas, los pedazos del casco, los tablones del combles [sic.], las ricas provisiones de la pobre nave derrotada! ¡Para ellos cien cadáveres que les dan sus despojos en pago de unas ligeras exequias, y de una huesa abierta en tierra estraña! ¡Para ellos el naufragio y sus horrores, frutos sangrientos de la estacion de las tempestades» (VV.AA, 1840: 48-49)


Posteriormente la prensa inglesa del XIX se centró especialmente en describir los comportamientos de algunos habitantes que cometían actos de saqueo y pillaje de los bienes arrojados al mar después de los naufragios, con la connivencia de las autoridades locales (Sánchez García, 2013: 73). Así lo retrató el capitán McLeod después del naufragio del Great Liverpool en 1846, en el que perecieron tres víctimas y las pérdidas materiales fueron cuantiosas:

«On getting on shore I found several articles of different kinds had already floated there, and a number of the people of the coast had come down and were plundering all they could get away, though all means were taken to prevent it. In fact we have been most shamefully plundered and robbed in every possible way» («Loss of the Great Liverpool», The Times, 09/03/1846, p. 5. Cit. en Sánchez García, 2013: 73)

A mediados del XIX el autor Richard Ford publicó «*A handbook for travellers in Spain*» ofreciendo unas duras descripciones de la gente que habitaba Finisterre basándose en el tratamiento que ya habían recibido viajeros como George Borrow, autor de «*La Biblia en España*» (Borrow, 2001 [1843]), cuando iba difundiendo la biblia por Galicia y fue apresado por la gente que habitaba Corcubión. Ford describirá en su guía a los habitantes de la zona como poseedores de nociones míticas absurdas y faltos de entendimiento, debido a su carácter irracional, manipulador y celoso, capaces de cualquier sinsentido (Ford, 1855: 617). Determina que la gente Corcubión y de esta zona afectada por los naufragios «for the people are as savage as their country» (Ford, 1855: 617) y rememora los sucesos de distintos barcos ingleses y, en especial, que en el naufragio del Great Liverpool

«The natives plundered the wreck like ravenous wolves, and the passengers were pillaged by even the *carabineros*, the Spanish *protective service*, sent to guard them» (ibid: 618).

Aunque la mayoría de los supervivientes de los naufragios mostraron su agradecimiento por la ayuda que les prestaba la gente de la zona, fue sin embargo esta versión más funesta la que prevaleció. En la investigación realizada por Sánchez García se analiza cómo la prensa inglesa se centró en los testimonios más macabros, dejando de lado otros tantos testimonios de supervivientes que agradecían la amabilidad, generosidad y hospitalidad de los habitantes de la Costa da Morte después de los naufragios (Sánchez García, 2013: 73). En el terreno de lo literario fueron aderezándose los sucesos reales con leyendas propias del Finistère francés y con la fascinación del romanticismo literario de la época por lo siniestro y los detalles macabros que ocurrían en regiones periféricas, mal comunicadas y habitadas por gente atrasada respecto a la modernidad de las grandes metrópolis (Sánchez García, 2013: 74). Las noticias



de los naufragios comenzaron a mezclarse con las críticas al nivel de pobreza, al escaso capital escolar y a las duras condiciones económicas a las que estaban sometidos los habitantes de esta zona. Esta fijación por los sucesos macabros, junto al difícil acceso por caminos o carreteras y el desconocimiento generalizado que había de este territorio, fueron perfilando unos habitantes de la Costa da Morte tan despiadados y peligrosos como el océano que los circunda. Como si la peligrosidad del paisaje entrase en los cuerpos de la gente afectándolos, efectuándolos, moviéndolos. Como si a su vez la peligrosidad de sus gentes hubiera cincelado las rocas desparramado por el inmenso océano afectándolo, efectuándolo, moviéndolo para provocar desastres. Las entidades humanas y no humanas que cohabitan y conforman el paisaje se afectan y se efectúan mutuamente conformando en la Costa da Morte un espacio de naturaleza mítica donde el riesgo lo encarnan tanto el paisaje como las personas (Alonso Población, 2014; Herrero Pérez, 2009: 164). Esta idea se resume en las palabras del geógrafo y escritor Ramón Otero Pedrayo (1888-1976), retomadas por Castelao, en las que se refiere a la relación mutuamente afectiva entre el paisaje y las personas que habitan en él:

«nun entrar da paisaxe no home e do home na paisaxe, creouse a vida eterna de Galiza» (Castelao, 2000: 335. Cit en Domingues, 2009: 197).

Como durante el resto del siglo XIX y principios del siglo XX los naufragios no dejaron de sucederse, las leyendas sobre el malditismo de la Costa da Morte y de las prácticas de pillaje de la gente que allí habitaban no se redujeron, sino que se vieron incrementadas con detalles truculentos y de carácter morboso tras la aparición de naufragos ingleses del XIX con dedos y manos amputadas, por lo que se redundaba en las acusaciones de asesinato e incluso de canibalismo⁶⁴. Hacia el paisaje de la Costa da Morte y las personas que habitaban esta zona se dirigían toda una serie de flujos afectivos negativos que fueron acumulándose y mediando las experiencias y percepciones del lugar que tenían tanto los propios habitantes como las personas ajenas (Quintero Morón et al., 2009). Los discursos y las prácticas de los viajeros representan lo que Frantz Fanon, uno de los primeros autores de la teoría postcolonial, llamaba «innate depravity» (Fanon, 1961: 7): una estrategia de gubernamentalidad que deshumaniza a los colonizados y los reduce a un estado animal, bestial, refiriéndose a los colonizados con términos zoológicos como el de «ravenous wolves». Algunos viajeros y escritores describían a los habitantes de la zona como irracionales, manipuladores, inmorales, menos humanos y totalmente desviados de los modales victorianos de los viajeros románticos y los naufragos ingleses.

Las representaciones coloniales también señalaban las prácticas sexuales de los sujetos colonizados como alejadas de las normas de moralidad y civilización que se dictaban desde los centros de poder. Así, como ha analizado Helena Miguélez-Carballeira (Miguélez-Carballeira, 2014: 18) las mujeres gallegas han sido retratadas desde el punto de vista colonial como libertinas, degeneradas, sin pudor, con unas prácticas sexuales totalmente contrarias al ideal de sexualidad victoriano. En un texto de finales del S. XIX también se reflejaba que las prácticas comerciales de las vendedoras de pescado de Pontevedra

⁶⁴ Las acusaciones de canibalismo han sido empleadas como estrategia de gobernanza colonial, retratando a los «otros» como «salvajes», capaces de cometer atrocidades que les alejaban del concepto de humanidad de la época. Estas acusaciones servían para justificar el empleo de medidas violentas civilizatorias para «normalizar» las prácticas culturales, las religiones y sexualidades de la población colonizada. Los seres colonizados han sido históricamente retratados como abominables como parte de la campaña ideológica y conducción de las subjetividades necesarias para llevar a cabo las colonizaciones del saber y del ser. Para un análisis de esta figura véase Federici, 2010: 290-296.

no se ajustaban a los cánones comerciales de la época y se las califica de seres primitivos y mujeres incivilizadas que precisaban de la educación y tutorización por parte de algún padre de la ilustración⁶⁵:

«Su carácter, ya lo hemos dicho, es áspero; su genio fuerte. Insulta sin piedad, al que le dirige cualquier frase que ella cree ofensiva, y a veces el transeúnte que pasa sin mirarla; y al penetrar en las poblaciones sostiene cotidianos altercados con los dependientes de consumo que le exigen los derechos de tarifa, mezclando en sus diatribas palabras que no se encuentran en ningún diccionario.

[...] En resumen, la vendedora de pescado no es la mujer de la civilización, no es la mujer de este siglo. En él ha nacido y en él existe; pero su carácter, su instrucción y su modo de vivir, la hacen comparable a la mujer de los primitivos tiempos.


Lástima es que no se la enseñe algo, siquiera sean los medios de mejorar la industria a que se dedica; porque, como más arriba dejamos dicho, si mejor se la educase, podría hacerse de ella una mujer excelente» (Cuveiro, C., 1873 cit. en Rodríguez Galdo, 1999: 476)

Imagen. Cementerio de los Ingleses en Camariñas, donde están enterradas las personas que fallecieron en la tragedia del Serpent.



En la actualidad toda estas representaciones hechas desde una perspectiva colonial que se han vertido sobre la zona parecen haberse adherido al paisaje de la Costa da Morte y en la piel de las personas que habitan allí, aferrándose a ellas para no dejarlas. Las representaciones negativas de la Costa da Morte han fortalecido una imagen agorera del paisaje que también ha permeado en los cuerpos de sus habitantes, construyendo un tipo de sujeto y subjetividad, afectándolos con una disminución de su capacidad de acción y movimiento, en su capacidad para efectuarse, cayendo en la esclavitud de ser movidos por fuerzas externas (Deleuze, 1994; Latour, 2004; Despret, 2008; Federici, 2013: 191). La oscuridad y la negatividad de los paisajes y las personas sigue siendo una percepción y una experiencia dominante sobre la Costa da Morte, una imagen de la que los habitantes locales tratan de deshacerse desde la lectura de sus propias experiencias de vida, que se oponen a la idea de muerte.

⁶⁵ Esta crítica a la informalidad de las actividades económicas que desarrollan las mujeres que se va a repetir históricamente y hasta la actualidad, lo que analizaré en el caso concreto de las palilleiras.



Esta construcción de la subjetividad en negativo de la población de la Costa da Morte fue un tema que surgió en distintas ocasiones durante el trabajo de campo en Camariñas y en Muxía. Después del episodio del autobús que narré al principio, en las siguientes salidas de trabajo de campo traté de gestionar los trayectos con alguna de las personas que diariamente vienen a Muxía a trabajar o van a Santiago. En uno de estos trayectos fui en el coche de una trabajadora cuya perspectiva de los habitantes de Muxía no era muy diferente de la de los viajeros y periodistas ingleses del XIX. Me habló de que en la actualidad la negatividad y la marginalidad económica, la precariedad laboral, el declive poblacional y la «depresión» generalizada que se cierne sobre la Costa da Morte se debía a factores intrínsecos, psicológicos, biológicos de la población y no a factores externos: «es la zona más deprimida de Galicia... en todos los sentidos. Están apartados de todo, pero porque son así, no porque geográficamente estén tan apartados». Esta depresión autógena la afirmaba en base a una comparación con los habitantes de una zona de sierra del interior de Galicia geográficamente más aislada pero con una población menos «deprimida», menos gris, con más iniciativa. Me habló duramente del férreo control social, de la falta de interés que apreciaba en la población por 'mejorar' la situación de la zona, de una juventud sin iniciativa, del machismo ejercido a la distancia de los marineros ausentes, de las altas tasas de violencia de género, de la falta de valoración de lo propio... «Yo lo considero como algo imposible», ante lo cual me recomendó cambiar mi tema de estudio (Diario de Campo 26/02/2013).

En la actualidad las leyendas sobre los raqueros de la Costa da Morte y los denominados «piratas de tierra» siguen persistiendo en la memoria colectiva. En el experimento participativo BiComún de Muxía, que expliqué brevemente en el apartado de metodología, surgió una discusión muy interesante en torno a esta leyenda negra⁶⁶. En una conversación con un vecino de unos 60 años este daba por verídicas las versiones más funestas sobre los habitantes de la Costa da Morte que eran los que provocaban los naufragios poniendo velas en los cuernos de las vacas para confundir a los navegantes, provocar la desgracia de los barcos, hacerse con el botín y toda una serie de prácticas de rapiña más morbosas (Video VIBIC019 02/08/2013). El vecino quiso inscribir esta leyenda como uno de los patrimonios que faltaban en nuestra lista: «Qué outros bens-Memoria-saberes-patrimonio faltan nesta galería?». Esta inscripción fue motivo de enfado de Armando, de unos 40 años y descendiente de muxiáns que se encontraba en el pueblo de vacaciones. Armando y otras personas que se sumaron a la discusión defendían la falsedad de estas leyendas. Y, si había alguna traza de veracidad, seguro que estas escenas las habían protagonizado los vecinos de Camariñas donde hubo un mayor número de naufragios y sus habitantes representan la «otredad» geográfica y política para los muxiáns. Camariñas y los camariñáns representan todo lo opuesto para Muxía y los muxiáns y viceversa. Durante esta experiencia en Muxía bromeaban que en el BiComún de Camariñas me dirían que «lo más valioso de Camariñas son también las vistas [porque se ve Muxía]» (Diario de Campo 12/03/2013).

En la improvisada discusión un puñado de vecinos allí congregados interpe-laban a este otro que quería apuntar la leyenda negra como un patrimonio y reclamaban su derecho a deshacerse de esta pesada carga sobre los habitantes de la zona, que históricamente habían sido tratados como piratas y gente sin escrúpulos cuando en realidad sólo se trataba de aprovechar lo que el mar les


⁶⁶ <http://niquelarte.org/BIComun/muxia-06/> [Acceso 03/07/2017]

devolvía para aliviar ocasionalmente la carestía en la que vivía el pueblo de Muxía y tantos otros pueblos. ¿Cómo iba a considerarse como algo valioso las leyendas truculentas que se vertían sobre ellos? ¿Cómo iban a querer destacar una práctica que hunde sus raíces en la precariedad y en las pésimas condiciones de vida que vivían en el S.XIX? ¿Cómo puede considerarse patrimonio una memoria «que duele», que es vergonzante, un patrimonio que es muy incómodo (Prats, 2005: 26), un patrimonio disonante (Graham et al., 2000), que es difícil de conciliar con el modelo de vida actual, un patrimonio negativo (Meskell, 2002)? ¿Cómo inscribir en una lista algo que provoca vergüenza y que ha sido históricamente un motivo de estigmatización? Armando, como el personaje de Hadrián en la novela de José Más «La Costa de la Muerte» (1928), clamaba por deshacerse de la etiqueta Costa de la Muerte, o más bien de toda la carga negativa que lleva asociada, y cambiarla por Costa de la Vida teniendo en cuenta la cantidad de barcos que pasan por allí y que son guiados de forma satisfactoria por los faros (Herrero Pérez, 2015: 25).

El hecho de aprovechar todo aquello que el mar traía a la costa, aunque fuera después de un naufragio, seguía constituyendo una fuente de conflicto, vergüenza y rechazo absoluto de cara a su conocimiento por parte de una foránea. En este sentido existe toda una línea de investigación en patrimonio y conflicto así como en la gestión de esas memorias traumáticas y esos



Imagen. Secadero de Congrio, Muxía.



patrimonios vergonzantes, incómodos o indeseables. Prats se refiere con patrimonios incómodos a aquellos patrimonios que existen pero que nadie sabe qué hacer con ellos, que son incorrectos, indeseables desde el punto de vista actual a pesar de que cumplan con todos los requisitos para su puesta en valor y activación (Prats, 2005: 26):

«Cuando hablo de 'patrimonios incómodos' me refiero a activaciones patrimoniales que existen y que no se pueden extinguir a causa de su legitimación simbólica, pero que nadie las quiere ni sabe qué hacer con ellas» (Prats, 2004: 89)

También Ana Reventós empleó este término para referirse a elementos cuya existencia no resulta de «utilidad pública» o de «interés social», y que puede llegar incluso a ser molesta, al no encajar con los razonamientos y paradigmas culturales del momento (Reventós Gil de Biedma, 2007: 201). En la leyenda negra de la Costa da Morte y en las memorias traumáticas asociadas a los naufragios se encuentra una zona de sombra social colectiva, que representa los aspectos más oscuros, las vergüenzas, las imperfecciones que se tratan de no hacer explícitas socialmente (Hernández i Martí, 2010). Algunos autores proponen que la patrimonialización de estos elementos supone un trabajo de reflexividad que resulta terapéutico, al permitir lidiar, gestionar, trabajar y presentar públicamente nuestras sombras, traumas y miserias (ver por ejemplo Hernández i Martí, 2010, Huyssen, 2003, Prats, 2005).

Sin embargo, en estos momentos tuve la sensación de haber tocado un punto que Herzfeld denomina como «intimidad cultural», que sí bien hay cierta libertad para hablar de estas memorias con la gente que lo ha experimentado en primera persona no es una zona de sombras que esté preparada para que una extraña hurgue en ella. Herzfeld define intimidad cultural como «those aspects of a cultural identity that are considered a source of external embarrassment but that nevertheless provide insiders with their assurance of common sociality» (Herzfeld, 2005: 3). Sólo después de un tiempo hablando pude ver que esta práctica que exteriormente había sido interpretada como piratería, raque o pillaje estaba siendo reinterpretada bajo lógicas contemporáneas como reciclaje o reutilización. Esta reinterpretación del estigma era un punto en común entre las personas que estaban allí presentes que vinculaban en su memoria el «*ir ás crebas*»⁶⁷ y la necesidad de subsistencia que había afectado a la mayoría de la población, una experiencia común de necesidad que los unía en una especie de comunidad afectiva. Estos aspectos de la memoria, estas experiencias de subsistencia encarnada era un lugar para encontrarse de cara al interior de la comunidad, pero no como un «patrimonio» de carácter «monumental» con objeto de ser exhibido, contemplado o consumido desde el exterior (Sierra Rodríguez, 2006: 64). Después de un tiempo discutiendo lo que en un principio trataba de replegarse frente a la mirada indiscreta de la antropóloga se convirtió en una conversación entre vecinos sobre las dádivas que recibían esporádicamente como las 1.600 toneladas de naranjas que cargaba el barco marroquí Banora, que naufragó en 1965⁶⁸, y que se desparramaron por toda la costa de Muxía dando la oportunidad de probar por primera vez esta fruta a la gente del pueblo. Algunos de aquellos vecinos, hoy adultos, recuerdan vívidamente la primera experiencia de probar el sabor de una naranja gracias a aquel naufragio.

⁶⁷ «Ir ás crebas» o «andar ás crebas» significa ir a recoger los restos de naufragios, de cargas de buques, de materiales de pesca o distintas basuras que llegan a la playa procedentes del mar, que son reutilizarlos para fines alternativos como la reparación de casas, o bien revendidos o reaprovechados de alguna manera. Ir «ás crebas» es otra de las actividades que forma parte de la estrategia económica de las casas marineras que posteriormente analizaré.

⁶⁸ <http://www.adiantegalicia.es/reportaxes/2015/03/09/banora-del-guadalcanal-a-una-tumba-de-naranjas-en-camarinas.html> [Acceso 12/10/2017]

Fuera de cámara también apuntaban otros aspectos que formaban parte de las intimidaciones culturales y de las estrategias de subsistencia, pero que tenía un carácter un tanto alega y más morboso. Teniendo en cuenta las duras condiciones de vida de la zona y el riesgo que asumen diariamente los pescadores que salen a faenar en la Costa da Morte (Alonso Población, 2014) esta ilegalidad era una práctica tratada con tolerancia por parte de burócratas y vecinos y que en la actualidad ya forma parte de la memoria colectiva. Decían que cuando naufragaban los marineros del pueblo, tantas familias enteras que han perecido en aquellas aguas, el primer cuerpo o resto humano que fuera hallado era automáticamente considerado como el del padre de la familia, aunque no hubiera reconocimiento del cuerpo ni pruebas genéticas, y se le enterraba como tal sin mayor demora. De esta forma la viuda y huérfanos podían cobrar algún tipo de pensión y sobrevivir económicamente a la pérdida de forma inmediata, sin tener que esperar a que apareciera el cuerpo y se reconociera oficialmente la defunción⁶⁹. Por lo tanto, en este contexto de altísima precariedad y vulnerabilidad, que posteriormente analizaré, la identidad de los muertos pasaba a ser un asunto supeditado a la necesidad económica acuciante que se desencadenaba con cualquier naufragio. Una identificación de cadáveres que se trataba de subsanar de la forma más conveniente para las familias que quedaban en tierra⁷⁰, aunque no fuera del todo legal (Diario de Campo 02/08/2013). Esta práctica común y totalmente legítima de cara al interior de las comunidades marineras de la Costa da Morte era considerada como reprobable bajo la óptica de los viajeros ingleses del XIX y del XX, que contemplaban aquella rapacidad por los recursos de los naufragios y aquel movimiento extraño de cadáveres y restos humanos como algo digno de seres embrutecidos por la necesidad económica, al igual que también puede llegar a parecerlo bajo una óptica contemporánea de distanciamiento de la muerte⁷¹.

⁶⁹ En el Código Civil español, artículo 193, se contempla que para que una persona desaparecida, en ausencia de cuerpo y de noticias, se considere fallecida tienen que pasar 10 años. Esta legislación en el artículo 194 contempla casos especiales, siendo el caso más detallado el de los naufragios:

«2.º De los que resulte acreditado que se encontraban a bordo de una nave cuyo naufragio o desaparición por inmersión en el mar se haya comprobado, o a bordo de una aeronave cuyo siniestro se haya verificado y haya evidencias racionales de ausencia de supervivientes.

3.º De los que no se tuvieran noticias después de que resulte acreditado que se encontraban a bordo de una nave cuyo naufragio o desaparición por inmersión en el mar se haya comprobado o a bordo de una aeronave cuyo siniestro se haya verificado, o, en caso de haberse encontrado restos humanos en tales supuestos, y no hubieren podido ser identificados, luego que hayan transcurrido ocho días.

4.º De los que se encuentren a bordo de una nave que se presuma naufragada o desaparecida por inmersión en el mar, por no llegar a su destino, o si careciendo de punto fijo de arribo, no retornase y haya evidencias racionales de ausencia de supervivientes, luego que en cualquiera de los casos haya transcurrido un mes contado desde las últimas noticias recibidas o, por falta de éstas, desde la fecha de salida de la nave del puerto inicial del viaje.» <https://www.boe.es/buscar/pdf/1889/BOE-A-1889-4763-consolidado.pdf> [Acceso 03/07/2017]

⁷⁰ Sobre la diferencia entre viudas de muertos/viudas de vivos en zonas costeras gallegas es interesante el trabajo de Marcial Gondar (Gondar Portasany, 1991).

⁷¹ Una historia similar cuenta el periodista Manuel Gago, en su colaboración en la obra colectiva *Historia das Historias de Galicia* que, según pudo documentar en los libros de defunciones del XVIII-XIX en su parroquia (Palmeira, Ribeira) hay una gran cantidad de marineros que fallecieron en la zona de Brest, en la Bretaña francesa: «O crego anotaba como mortos en Brest a todos aqueles mariñeiros que morreran afogados, como un xeito de ceibar as súas viúvas das súas obrigas maritais –dado que a lexislación da época obrigaba a ter que agardar moitísimos anos ata certificar un naufraxio en que non se atopaba o corpo-, e que estas puidesen refacer as súas vidas con rapidez (sobrevivir)». <http://www.elcorreogallego.es/galicia/ecg/manuel-gago-marino-celta-unha-marca-pode-entrar-mercados/idEdicion-2016-08-02/idNoticia-1010638/> [Acceso 10/07/2017]



Imagen. Cementerio de Muxía, Muxía. Foto de Violeta Cantarelli y Eva Amanda Calomino.

En cuanto a la representación artística de la Costa da Morte justo en el mismo año 2013 había aparecido una película del director vigués Lois Patiño llamada «Costa da Morte» (2013). Este film era objeto de conversaciones informales y en Muxía estaba siendo interpretado como una vuelta sobre los estereotipos de oscuridad, peligrosidad y aislamiento del territorio y de las poblaciones que lo habitan. Curiosamente Patiño eligió la frase previamente citada de Otero Pedrayo⁷² para introducir este largometraje documental experimental. El artista hace esta sinopsis del film:

«La Costa da Morte es una región de Galicia que fue considerada el fin del mundo durante el Imperio Romano. Su dramático nombre proviene de los numerosos naufragios que han sucedido a lo largo de la historia en esta zona de rocas, nieblas y temporales. Atravesamos esta tierra observando a las personas que la habitan: pescadores, mariscadores, leñadores... Somos testigos del trabajo que realizan, que les lleva a mantener, a la vez, una relación íntima y una batalla con la inmensidad del entorno natural. El viento, la piedra, el mar, el fuego, son personajes en este filme, y a través de ellos nos acercamos al misterio que supone el paisaje, entendido como una unidad junto al hombre, la historia y el mito»⁷³

Para Patiño esta es una «obra poética que se aproxima a la relación entre el hombre (sic.)⁷⁴ y la inmensidad del paisaje» (Enríquez Veloso, 2014: 103). Es una obra de una gran calidad plástica y estética que ha sido premiada en numerosos festivales internacionales y nacionales donde esa inmensidad el paisaje es retratada aderezada con relatos míticos y leyendas. Una película que, a pesar de llevar el nombre de Costa da Morte hacia escenarios internacionales, trae de vuelta los mismos estereotipos negativos de los que sus habitantes tratan de deshacerse desde hace bastantes décadas. Una película caracterizada como una muestra de la realidad «sin posicionarse» políticamente salvo en el ámbito «estético, poético, sentimental y el subjetivo» (Enríquez Veloso, 2014: 105), como si estos aspectos estuvieran al margen de la política. En el film se vuelven a seleccionar imágenes de un paisaje oscuro, con niebla, un territorio en penumbra, lluvioso, tormentoso, dominado por un mar embravecido y un

⁷² «Nun entrar do home na paisaxe e da paisaxe no home creouse a vida eterna de Galiza» (atribuida a Castelao)

⁷³ Más información en <http://loispatino.com/Costa-da-Morte> [Acceso 13/10/2017]

⁷⁴ Porque nunca habla de mujeres.

bosque cuasi-selvático. Un territorio salvaje, no domesticado, una naturaleza que aparece inmensa y desbordada frente a unas personas que aparecen minúsculas, expuestas a constantes amenazas que buscan hacerlas desaparecer. Un paisaje que se representa tan naturalizado y salvaje que, en contraposición, refleja una cultura que es minúscula, basada en las leyendas, en la magia, en los mitos, gente triste y *morriñenta* como este paisaje gris que se les va metiendo en el cuerpo y que los hace permanecer en la inactividad, preservando el pasado en el presente de forma lineal. Gente que posee una lengua marginalizada pero que en este documental aparece defendiéndose en un castellano dubitativo que resulta infantilizante. Un documental en el que, de nuevo, se vuelve a repetir lo de las luces en los cuernos de las vacas y la piratería (Notas de Campo 27/03/2015).

El film fue criticado en algunas de las presentaciones que se hizo en las localidades de la Costa da Morte, donde las personas que viven allí de forma cotidiana advertían que bien podrían haberse seleccionado imágenes y discursos que no volvieran sobre los tópicos y estereotipos que marginalizaban a sus habitantes (Notas de Campo 27/03/2015). En una conversación con la artista muxián Viki Rivadulla advertía que la Costa da Morte es una zona con una luminosidad muy especial que había atraído a numerosos artistas, pero que no había sido captada por la cámara de Patiño que parecía redundar insistentemente en la oscuridad y en la tristeza. También, decía la muxiana, es una zona donde habita gente joven, creativa, jovial, alegre y no sólo gente mayor, «tradicional» y apartada. Esta misma artista advertía que la película remarcaba los tópicos al ser elaborada por alguien que no había entendido la Costa da Morte ni a sus habitantes, que buscaba la complacencia de espectadores foráneos utilizando una fotografía paisajística de gran calidad estética pero que no conectaba constructivamente con la memoria del lugar y que no planteaba un horizonte para la transformación política de la vida cotidiana (Federici, 2013: 191). Rivadulla afirmaba que este retrato estático del paisaje no era más que otra performance que producía afectos negativos, reforzaba estereotipos y tenía efectos biopolíticos al profundizar la depresión y marginalización en la que vivía sumida la Costa da Morte. Como efecto de esta representación tan funesta y estereotipada la artista reflexionaba si eso era realmente atractivo para turistas y, sobre todo, para la gente que tenía que vivir diariamente en Muxía: «¿Quién va a querer visitar esa Costa da Morte?» Y sobre todo «¿Quién va a querer vivir aquí?» (Notas de Campo 27/03/2015)⁷⁵.

Por otra parte estas mismas quejas de la vecindad de la Costa da Morte frente a la representación que se hacía de ellas en tan laureado film no hicieron sino profundizar su marginalidad ya que fueron juzgadas como incapaces para valorar el arte, alejadas del trabajo intelectual y creativo y su pertenencia definitiva al ámbito de lo rural, lo tradicional y lo banal. Esto mismo lo apunta Herzfeld al hablar sobre cómo los procesos globales de dominación cultural atrapan a las personas caracterizadas como «tradicionales» en una especie de tela de araña ya que «to protest or attempt escape is exactly what so easily, and so often, leads them to look ineffectual, rebellious, and irremediably inferior» (Herzfeld, 2004: 17).

⁷⁵En oposición otros agentes locales como Galiza Nova de la Costa da Morte (grupo de juventud del Boque Nacionalista Galego) ha tratado de contrarrestar esta representación con la creación de un documental denominado «A Costa das Mulleres» donde sus protagonistas son mujeres vitales, fuertes, creativas y activas que hacen su vida en la Costa da Morte. https://www.youtube.com/watch?v=SuEZz0L_y_o [Acceso 03/07/2013]

Su propio intento por escapar a esa representación fotográfica, estática, monumentalizadora y «postalista» de la Costa da Morte las adhiere más a la tela de araña. Señalar las performances de marginalización provoca que se dirija hacia estas personas otro flujo de afectos negativos por no participar de esas performances de patrimonialización de la Costa da Morte y que termina por colocar a sus habitantes en una especie de pedestal indeseado, convirtiéndolas en repositorios de una tradición devaluada y que provoca desafección (Herzfeld, 2004: 138).




Imagen. Iglesia de Nosa Señora da Barca en Muxía, después del incendio, en un día de tormenta.

3.1.2. Folclore y discursos identitarios del S. XX

Entre finales del XIX y las primeras décadas del XX, entre 1880 y 1930 aproximadamente, coincidiendo con la época más funesta de los naufragios, la Costa da Morte era una zona económicamente depauperada de la que salían emigrantes de forma masiva hacia el continente americano (Herrero Pérez, 2015: 27). La Costa da Morte comenzó a verse como un lugar apartado de toda influencia de la civilización, donde la industrialización y los cambios socioeconómicos de finales del XIX parecían no haber llegado, manteniéndolos en un estadio agrario y premoderno (para un análisis de la modernidad véase Latour, 2007). En consecuencia las personas que allí residían se retrataban en una realidad al margen del efecto homogeneizador de la modernidad, del incipiente capitalismo y la industrialización, sus cuerpos se convirtieron en una especie de repositorio de la cultura popular y de las tradiciones gallegas (ver esta construcción de lo popular en Ben-Amos, 2000: 42; Collier, 1997; Latour, 2007: 104; Velasco Maíllo, 1990). El territorio y la población rural se comenzaron a considerar como un repositorio vivo de las «esencias», en un contexto marginalizado *ad hoc* ya que resultaba conveniente mientras la industrialización y el capitalismo seguía desarrollándose en los polos urbanos (Roseman, 2002: 25; García Canclini, 1990: 194). A su vez, las poblaciones rurales se representaban como comunidades homogéneas, apolíticas y autosuficientes cuyas técnicas simples y la poca diferenciación social los preservarían de amenazas modernas (García Canclini, 1990: 196). Se interpretó que sobre estas comunidades no se habían producido transformaciones históricas o culturales debido a su aislamiento geográfico y que los bienes culturales que producían (viviendas, objetos, artesanías, leyendas, música, rituales) tenían como principal valor su repetición a lo largo de la historia, su ausencia de cambio.

Como argumenta Andreas Huyssen, la cultura popular y la cultura de masas se asocia de alguna manera con las mujeres, mientras que la cultura «auténtica» sigue siendo masculina (Huyssen, 2006: 94). La autora Aurora Morcillo considera que los cuerpos de las mujeres han venido siendo concebidos como «receptáculos de las convenciones culturales que históricamente han marcado bajo el rótulo de la femineidad» (Morcillo Gómez, 2015: 11), de ahí que, como analizaré más adelante, algunas de las metáforas somáticas que se emplean para referirse al cuerpo alegórico de las naciones, a la identidad nacional y a la política tengan el cuerpo femenino como referente (ver esta idea en Yuval-Davis, 1993). Los cuerpos femeninos previamente devaluados, considerados como tradicionales, cuerpos premodernos, cuerpos campesinos y rurales, cuerpos «depósito» y reproductores de tradiciones populares e iletradas, en aquel contexto histórico comenzaban a percibirse como algo amenazado desde la óptica de las grandes ciudades. Podríamos decir que en este contexto histórico sobre todo las mujeres rurales fueron leídas como una «supervivencia» de las tradiciones, como el resto de una estructura social que se está desvaneciendo, como mediadoras de un recurso escaso que tenía que ser rescatado y protegido (Collier, 1997, García Canclini, 1990).

Las leyendas de la Costa da Morte y sus rapaces habitantes encuentra entre sus gestores no sólo a viajeros ingleses o periodistas gallegos sino que encuentra un buen caldo de cultivo en todos los movimientos culturales y políticos que se estaban dando en Galicia. Las leyendas encontraron una buena acogida en el movimiento cultural y literario denominado *Rexurdimento*, que estaba en la línea de los proyectos europeos de inspiración herderiana. Estos movimientos románticos de creación de los estados-nación recurrían a las «costumbres populares», los rasgos diferenciadores del folclore, la lengua y el campesinado como repositorios del espíritu nacional. En este sentido se puede hablar de una



«invención melancólica de las tradiciones» (García Canclini, 1990: 193) ya que estos proyectos exaltaban

«los sentimientos y las maneras populares de expresarlos; en oposición al cosmopolitismo de la literatura clásica, se dedicaron a las situaciones particulares, subrayaron las diferencias y el valor de lo local; ante el desprecio del pensamiento clásico por 'lo irracional', reivindicaron lo que sorprende y altera la armonía social, las pasiones que transgreden el orden de los 'hombres honestos', los hábitos exóticos de otros pueblos y también de los propios campesinos» (García Canclini, 1990: 194)

Los labriegos, la población campesina, su folclore, sus costumbres, rituales y leyendas se convirtieron en los principales protagonistas de la literatura culta del *Rexurdimento* como la de Manuel Murguía, Eduardo Pondal, Curros Enríquez, Lamas Carvajal y Rosalía de Castro. Sin embargo *Cantares Gallegos* (1863) de Rosalía de Castro puede considerarse como la obra clave de este movimiento literario-cultural-político que ocupó desde la segunda mitad del XIX hasta los años 20 del siglo XX, en el marco del movimiento político heterogéneo del Provincialismo. La obra de Rosalía de Castro «La hija del mar» de 1859 está inspirada en la Costa da Morte, en Muxía, donde se alojó en la casa de unos familiares de Eduardo Pondal durante la romería de la Virxe da Barca de 1853 (Sánchez García, 2013: 79). En esta novela no faltan apelaciones a los aspectos salvajes y sobrecogedores del paisaje haciéndose eco también de la maldición que recae sobre aquella costa. Sin embargo, respecto a sus habitantes, esta autora apela a sentido poético de los y las habitantes de Muxía y, lo que me resulta especialmente llamativo, al afecto que estos sienten por aquellos bravos paisajes, abandonados, tristes y silenciosos así como por sus chozas arruinadas, sus lanchas sucias y su vida marcada por la precariedad económica convirtiéndolos en personas con una sensibilidad especial

«Un viento fuerte y continuo que viene del mar arranca a veces, como árboles que troncha el huracán, las pobres chozas de los pescadores dejándolos expuestos a la inclemencia de las estaciones, y, no obstante, los hijos de aquellas riberas abandonadas y tristes aman su país, mucho más que los que viven en esas fértiles y risueñas campiñas de los climas del mediodía, a quienes regala la naturaleza con cuanto tiene de más hermoso.

Ellos aman sus chozas arruinadas, sus lanchas sucias y con el olor de la brea y sus redes, que ellos mismos hacen y ven envejecer, dulces tesoros que no abandonarían por todas las bellezas de la tierra. En aquellos desiertos arenales pasan la mayor parte de su vida, y acostumbrados a su silencio y a su bravura se alejan de toda otra existencia, como huye el ciervo al escuchar los sonidos del cuerno de caza que le sorprende en medio del bosque» (de Castro, 1859)

El *Rexurdimento* recuperaba el gallego como lengua vehicular en el ámbito de la literatura, una lengua estigmatizada por las élites urbanas. De igual manera el movimiento cultural y literario del *Rexurdimento* vino a espolear un movimiento político regionalista centrado en la reestructuración cultural e ideológica del galleguismo, para lo cual era preciso iniciar todo un proyecto folclorista de reinvención de las tradiciones (Hobsbawm et al., 1983). El *Rexionalismo*

se centraba en la recuperación de prácticas culturales y la reinención de un pasado céltico como mito fundacional de la nación o como «paradigma explicativo de la identidad gallega» (Herrero Pérez, 2009: 166). Se trataba de un regionalismo donde la triada de la raza céltica, la historia y la lengua se estableció como punto nodal de una nación diferenciada que defendía Manuel Murguía (Máiz, 1984)⁷⁶. Y en la Costa da Morte, esa franja litoral sobre la que se había construido una imagen de aislamiento, autosuficiencia y peligrosidad, residían algunos de los ejemplares más puros de esta raza céltica:


«Esa costa salvaje que corre desde el cabo Ortegaleira al de Finisterre, poblada está por la más pura raza céltica» (Murguía, Manuel. 1862: 29 cit. en Máiz, 1984: 159)

Una raza céltica que, dentro de la tipología romana, son la encarnación de un pueblo hostil, salvaje e irracional, en la marginalidad geográfica, carente de civilización (González García, 2007: 11-12). Toda una serie de características cuya continuidad se pensaban reproducidas por la población que habitaba la Costa da Morte y que literatos, viajeros y folcloristas seguían encontrando fosilizada, de igual manera que en las poblaciones prerromanas descritas por Plinio y Estrabón.

El regionalismo también surgió del rechazo a la ceguera aristocrática hacia lo popular y campesino, así como fue una reacción frente a la influencia de agentes externos como la incipiente industrialización y reorganización de la cultura bajo la influencia del turismo, la mercantilización y el surgimiento de medios de comunicación de amplio alcance que venían a transformar las dinámicas sociales. El horizonte del regionalismo también se centró en la necesidad de normalización y regularización de la cultura como base para dignificar el pueblo gallego oprimido (Máiz, 1984: 158). Un pueblo que había sido oprimido a partir de la conquista romana que impuso a la fuerza una cultura extranjera, frente a la cual el pueblo había defendido su identidad y conservado prácticas culturales (González García, 2007: 34, 41). En este movimiento se pueden ver tres proyectos: un proyecto político de construcción de la nación, un proyecto científico de conocimiento de las tradiciones populares y también un proyecto de redención de los oprimidos y resolución de las luchas de clases (García Canclini, 1990: 195). El proyecto regionalista articularía un nuevo discurso sobre la fundación céltica de Galicia que contribuyó a la redistribución y positivación de los estereotipos de la fuerza, el coraje y la marginalidad geográfica que vendrían a caracterizar a la raza celta⁷⁷. La «cultura histórica» gallega se convirtió en elemento diferenciador y se identificaron a «los monumentos, las costumbres y la raza misma» (Máiz, 1984: 161) como referentes de un pasado glorioso que pervivían en el presente y evidenciaban una identidad nacional que era coherente y homogénea. En este contexto la arqueología, las costumbres y la propia población campesina se convirtieron en la expresión más pura e inmediata de la raza celta y las zonas más aisladas y marginales se convirtieron en los núcleos donde residían estas «esencias patrias» (ibid: 162).

⁷⁶ Para un análisis de los fundamentos racistas de los postulados de Murguía puede verse el texto de Ramón Máiz (Máiz, 1984: 154- 158).

⁷⁷ Son interesantes las reescrituras de la Historia de Galicia que se realizan en el XIX por parte de autores como Benito Vicetto, que da rienda suelta a una reconstrucción novelesca de la fundación mítica de Galicia (González García, 2007: 30), y la ya comentada obra de Manuel Murguía.



En el ámbito del Rexurdimento y el Rexionalismo se crearía en 1884 en A Coruña la Sociedad Folklórica Gallega impulsada por Emilia Pardo Bazán y en la línea de las iniciativas de Antonio Machado Álvarez que venía recopilando «literatura popular» (Sotelo Vázquez, 2007: 295). En sus orígenes la sociedad trataba de «recoger esas tradiciones que se pierden, esas costumbres que se olvidan y esos vestigios de remotas edades que corren peligro de desaparecer para siempre» (Pardo Bazán, 1886: 6), para lo cual se había creado previamente un cuestionario muy exhaustivo para el registro de todas las expresiones de cultura popular. Bajo la influencia de las escuelas folcloristas escandinavas y británicas la Sociedad Folklórica Gallega fomentó un «empirismo plano en la catalogación de los materiales, el tratamiento analítico de la información y una pobre interpretación contextual de los hechos» (García Canclini, 1990: 198). La mayor parte de las producciones folclóricas de la época tienen una perspectiva objetualista y recopilan artesanías, fiestas, poesía, música y tradiciones exaltando los productos populares sin ubicarlos en contexto, ni en las relaciones sociales que los producen, ni en las relaciones de poder que los sustentan. Esta perspectiva sigue muy presente en la actualidad, como después analizaré, en la concepción del patrimonio que pervive en Galicia bajo figuras como «patrimonio etnográfico».

Relacionada con la Sociedad Folklórica Gallega y con el movimiento de recopilación de las manifestaciones de la cultura popular, pero fuera de lo que estrictamente podríamos considerar como Rexurdimento literario, podemos tener en cuenta la producción de Emilia Pardo Bazán, buena conocedora de las leyendas de la Costa da Morte y del malditismo encarnado de su población. Emilia Pardo Bazán, aristócrata, novelista, periodista, ensayista y catedrática, introductora del movimiento naturalista cristiano en la península, portavoz más visible del feminismo y krausista, fue también defensora de la educación de las clases populares en pie de igualdad. En la línea de su proyecto educativo, civilizatorio y modernista, ambientó algunos de sus cuentos en aldeas de pescadores y costas salvajes, donde «los ribereños usaban luces para hacer encallar un barco y luego despojar de sus pertenencias a los naufragos, incluso golpeándolos y asesinandolos» (Sánchez García, 2013: 82). En sus obras Pardo Bazán también criticaría de paso las pésimas condiciones de vida de estas zonas y el embrutecimiento de sus gentes, caracterizando a Galicia como un país afectado por «una enfermedad afectiva que se conoce por nostalgia» (Miguélez-Carballeira, 2014: 37).

3.1.3. Nacionalismo político y políticas de sentimentalización

Respecto al nacionalismo político que se desarrollaría a partir de los años veinte todo este movimiento literario-cultural previo de corte romántico ha sido caracterizado en ocasiones como «regionalismo afectivo» (Miguélez-Carballeira, 2014: 17; Sotelo Vázquez, 2007: 311). Se le etiqueta con un carácter político débil y centrado en aspectos poéticos, líricos y folclóricos que representan una población nostálgica, sentimental y melancólica. A pesar de que los postulados de Murguía, principal exponente del rexionalismo, tenían un carácter etnocéntrico éste no propugnaba llevar el biologismo racista hasta sus últimas consecuencias violentas y tampoco se proponía la independencia de Galicia. Por parte del posterior nacionalismo independentista el *Rexionalismo* fue desdeñado bajo la capa de un sentimentalismo, nostalgia y blandura política. En este sentido la autora Miguélez-Carballeira considera que la presentación que se hizo del *Rexurdimento* como un movimiento apolítico (Miguélez-Carballeira, 2014: 33) así como la sentimentalización y feminización del mito céltico fundacional del movimiento Rexionalista, forma parte de una táctica colonial para presentar a Galicia como una nación sentimental, débil y feminizada, en un sentido peyorativo. Esta representación se emplearía como técnica de gubernamentalidad ya que repercute en la desmovilización de los movimientos insurgentes existentes de carácter político y/o más violento, que estarían más ocupados en reaccionar contra sus predecesores que en armar una estrategia política sólida (Miguélez-Carballeira, 2014: 253)⁷⁸.

La tradicionalización y sentimentalización de la población rural comienza a emplearse como dispositivo biopolítico en tanto que opera como un instrumento de jerarquización de lo moderno, burgués, urbano y masculino sobre lo campesino, lo folclórico, lo pintoresco y lo «atrasado» como femenino (Herzfeld, 2004: 31; Huyssen, 2006: 12). A pesar de que en el Rexionalismo y el Rexurdimento se recurría a una positivación de lo popular y lo rural, como reacción frente al histórico rechazo aristocrático y urbanita, buena parte del aparataje simbólico y mítico que fundamenta la nación gallega (Pereiro Pérez, 2009: 179) realiza un ejercicio de diferenciación, jerarquización y afirmación de la propia modernidad por parte de los intelectuales de la época. En palabras de Canclini «el pueblo interesa como legitimador de la hegemonía burguesa, pero molesta como lugar de lo in-culto por todo lo que le falta» (García Canclini, 1990: 194). El rural gallego, y la Costa da Morte como una de las zonas más depauperadas y periféricas, son admiradas en su «tethering post» o pedestal de la tradición (Herzfeld, 2004: 138) manteniéndolo convenientemente al margen tanto para contemplar el espectáculo desde la comodidad de las urbes como para mantener una distancia de seguridad de eso que molesta por «in-culto» y por un exceso de ruralidad. El mantenimiento hasta la actualidad en el imaginario colectivo de la Costa da Morte como un lugar premoderno, habitado por gente hostil y oscura, de difícil acceso y como repositorio de la cultura popular forma parte de una estrategia colonial, o crypto-colonial en términos de Herzfeld (Herzfeld, 2002: 921), de autoafirmación del estatus superior de las urbes y de refuerzo del estancamiento

⁷⁸ Para un análisis de representación de la nación gallega a través de la historia es muy interesante el libro de Miguélez-Carballeira, 2014. Esta autora destaca la estrategia de presentar a Galicia como un pueblo sentimental, débil y feminizado, empleando frecuentemente metáforas somáticas que se refieren a la nación gallega como una mujer-madre suave de formas a la vez que fuerte de entrañas, trabajadora y robusta que se encuentra ultrajada y acorralada por un Estado central representado como fuerte y masculino. En este caso Miguélez Carballeira identifica tanto un intento de feminización y sentimentalización de Galicia con el objeto de despolitizarla y desmovilizarla por un Estado central, así como identifica el uso de estas metáforas somáticas por el propio movimiento político nacionalista que se representan como hombres que vienen a salvar a Galiza-Terra Nai (Miguélez-Carballeira, 2014).

de su población en los márgenes tanto para un poder centralista español como para un nacionalismo gallego.

Como venía diciendo, en las primeras décadas del siglo XX se produjo una ruptura con los postulados del Rexionalismo y se inauguraba una nueva corriente política con la creación de las *Irmandades da Fala*, a partir de 1916. Este momento podría establecerse como el inicio del nacionalismo galego que rompía con el regionalismo cultural y la centralidad del folclore, pasando a considerarse un proyecto de carácter político centrado en un nacionalismo fuerte, carismático y agresivo. Un nacionalismo que se politizó, se racionalizó y se masculinizó (Miguélez-Carballeira, 2014: 131). En el Manifiesto *Máis Alá* (1922) de Manuel Antonio y Álvaro Cebreiro⁷⁹ se encuentra todo un alegato por romper con el ruralismo, con el sentimentalismo y la «cursilería» de autores del *Rexurdimento* como Curros Enríquez, Rosalía de Castro y Eduardo Pondal. Arremeten contra los «vellos» que convirtieron Galicia en «un pobo de mulleres» y reniegan de la cobardía, de la mansedumbre del paisajismo, de los mitos nostálgicos y fracasados. El nacionalismo político en sus primeros pasos, renegando del contenido afectivo de sus postulados, quiere construirse en contra de sus predecesoras en torno a un celtismo viril y joven, científicamente demostrable, con unos referentes simbólicos fuertes y patriarcales⁸⁰ en una pugna para deshacerse de esa feminización colonial de Galicia. Una nueva narrativa que ofreciese una resistencia simbólica fuerte a otra identidad masculina como España (Miguélez-Carballeira, 2014).

No obstante había un conjunto de intelectuales dentro del galleguismo, el *Grupo Nós*, que siguieron realizando estudios culturales y etnográficos de Galicia como Ramón Otero Pedrayo, Antón Losada, Florentino López Cuevillas y Vicente Risco. Entre este grupo, que no abandonaría la línea más culturalista y folclórica como sustento ideológico, un exponente del tradicionalismo y la derecha dentro del galleguismo fue Vicente Risco, que formó parte del *Seminario de Estudos Galegos*. Risco es considerado como el gran teórico de nacionalismo y del celtismo (González García, 2007: 50; Miguélez-Carballeira, 2014: 131). Publicó diversos manuales sobre teoría del nacionalismo (Risco, 1952, 2000) y monografías etnográficas⁸¹ en las que volvía a las teorías murguianas del determinismo geográfico, el celtismo, la lengua y la mentalidad como hechos biológicos-naturales que conformaban una nación diferenciada. En este sentido Risco y algunas ramas del nacionalismo vendrían no sólo a positivizar lo popular sino a criticar la modernidad que, desde su perspectiva, conllevaba el abandono de las formas de vida más prístinas y auténticas que residían, nuevamente, en los labriegos, marineros y campesinas, en los castros, megalitos y manifestaciones del folclore, fuente de la nación gallega.

En estos primeros años del siglo XX se puede detectar un cambio en la representación de la Costa da Morte, que pasa de ser un lugar oscuro, apartado y habitado por personas embrutecidas a considerarse igualmente un lugar apartado y autosuficiente, pero habitado por valientes marineros que encarnan los

⁷⁹ <http://academia.gal/documents/10157/33818/Manifiesto+M%3%a1is+Al%3%a1.pdf?version=1.0> [Acceso 31/03/2015]

⁸⁰ <http://praza.gal/cultura/8527/o-sentimentalismo-foi-o-pegamento-do-consenso-autonomico/> [Acceso 04/07/2017]

⁸¹ Como «O lobo da xente» (1923), «A traba de ouro e a trabe de alquitrán» (1925) y posteriormente durante la dictadura franquista «Sobre la vida de los niños en la aldea gallega» (1957); «Una parroquia gallega en los años 1920-1925» (1959); «Apuntes sobre el mal de ojo en Galicia» (1961), etc. todas ellas publicadas en la Revista de Dialectología y Tradiciones Populares del CSIC.

valores nacionales de fuerza y lucha, descendientes de celtas jóvenes y viriles, así como de mujeres virtuosas y trabajadoras (Miguélez-Carballeira, 2014: 244).

Unos cuerpos varoniles y luchadores que requerían un modelo de feminidad fuerte que reprodujera el mito del matriarcado celta, mujeres que sirvieran como modelos de abnegación, virtud y fortaleza, reproductoras de la legitimidad nacional (ibid: 45).

Esta nueva concepción nacionalista de Galicia como *Terra Nai* y de las mujeres gallegas como abnegadas, virtuosas, trabajadoras, «corajosas y robustas» (ibid: 43) entra en contradicción con la imagen colonial que se manejaba hasta el momento donde las campesinas gallegas embrutecidas, sexualmente activas y desinhibidas, rudas y bestiales, con una moralidad alejada de los principios victorianos y una corporalidad muy distante del canon metropolitano de belleza⁸². Como analiza la historiadora Allyson Poska en su libro «*Women and Authority in Early Modern Spain. The Peasants of Galicia*» (Poska, 2005) desde que el geógrafo Estrabón escribiera en su tratado sobre geografía sobre las relaciones de género del noroeste peninsular, el tema del poder de las mujeres en este contexto ha sido tanto rechazado como un claro ejemplo de continuidad de la «cultura celta», bárbara, inmoral y depravada como posteriormente positivizada y re-insertada en un discurso sobre las prácticas culturales diferenciales que caracterizan a la nación gallega⁸³.

«it is the custom among the Cantabrians for the husbands to give dowries to their wives, for the daughters to be left as heirs, and the brothers to be married off by their sisters. The custom involves, in fact, a sort of gynaecocracy» (cit. en Poska, 2005: 1).

En resumen podría decirse que en el siglo XIX comenzó la transformación de unos habitantes de la Costa da Morte que habían sido representados como una alteridad negativa y embrutecida, empleando metáforas bestializantes, dibujando escenas con seres irracionales, incivilizados y mujeres sexualmente depravadas, personas que encarnaban o encorporaban el malditismo. Esta misma población pasó a ser considerada como «tradicional», folclórica, popular y rural, sometidos a una minusvaloración de carácter político y económico. Con el comienzo del siglo XX estos mismos cuerpos se produjeron y representaron igualmente como la otredad desde los centros urbanos y burgueses, pero como soportes simbólicos de una versión de la identidad (Prats, 1998: 67) o repositorios vivos de la cultura nacional que comenzaba a articularse: cuerpos tradicionales depositarios y transmisores de unas prácticas culturales diferenciales, de un pasado y unos genes celtas que serían elementos seleccionados

⁸² Es interesante el análisis que hace Miguélez Carballeira del tratamiento de la figura de Rosalía de Castro, símbolo del Rexurdimento y retomada en la actualidad por el movimiento nacionalista y feminista. Sobre la figura de Rosalía se han vertido las mismas críticas que sobre las mujeres gallegas porque su aspecto físico se alejaba del canon de belleza metropolitano y estaba invadida por un sentimentalismo oscuro que le transmitía el paisaje. Así la caracterizaba Juan Ramón Jiménez:

«Pobreza y soledad. Ansia, congoja, asfixia de tanta soledad y pobreza circundantes. Una boca grande, una simpatía fea, lloran, desesperan, sollozan. Rosalía de Castro, lírica gallega trágica, desesperó, lloró, sollozó siempre, negra de ropa y pena, olvidada de cuerpo, dorada de alma en su pozo propio» (Jiménez, 1958: 108 cit. en Miguélez-Carballeira, 2014: 202).

De igual manera autores gallegos más próximos al nacionalismo contemporáneo, como Carvalho Calero, redundan en la fealdad plebeya de Rosalía de Castro que no se corresponde con su elevación espiritual como poeta (ibid: 201).

⁸³ Para un análisis interesante de las mujeres rurales gallegas, su sexualidad y sus performances de género tanto en el pasado como en el presente puede acudir a Poska, 2005; Pina-Cabral, 1986; Dubert, 1991; Brøgger et al., 1997; Kelley, 1994; Roseman, 2002 y algunos de los artículos incluidos en el libro editado por Alonso Población et al., 2012 como por ejemplo los de Kelley, 2012 y Aalten, 2012.

como positivos. Unos rituales, una etnomedicina, unas artesanías, fiestas y manifestaciones religiosas que en adelante pasarían a formar parte de la identidad y el patrimonio cultural propio de la nación (García Canclini, 1990: 190). Unas prácticas y unos objetos dignos de ser recopilados, analizados, exhibidos, alabados, queridos dentro de los procesos de patrimonialización que darían comienzo a partir de entonces.



Imagen. Muros y campos, en la punta da Barca de Muxía.


3.1.4. El cuerpo femenino de la nación gallega

*Galicia é unha muller,
Galicia, néboa imprecisa;
río ó que nunca se lle ve o fondo;
dor que nos manca;
casa de cantería tan velliña,
ten nome feminino,
un nome moi fermoso de muller.
Galicia, nosa nai,
nosa dona,
nosa irmá,
nosa amiga.
Galicia noso desacougo
e nosa vida*

(extracto de «Poema á muller galega» Manuel María, 1996)

A principios del siglo XX con la creación de las Sociedades Folklóricas, la articulación de los nacionalismos y, sobre todo, ante la sensación de la amenaza que la modernidad, la industrialización, el capitalismo y la mejora en los medios de comunicación suponía para la preservación de lo rural-popular de manera aislada, hubo un giro hacia la revalorización de los elementos del folclore y la tradición que pasaron a formar parte de «todo aquello que socialmente se considera digno de conservación, independientemente de su interés utilitario» (Prats, 1998: 63). Las mismas mujeres de la Costa da Morte que hasta entonces se habían considerado como «embrutecidas» por su aislamiento, sus escasos recursos económicos y «atrasadas» por la falta de educación formal, pasaron a considerarse como íntegras campesinas, trabajadoras incansables, poderosas productoras y reproductoras de las esencias patrias, aunque subyugadas por las fuerzas opresoras (Kelley, 1994: 75). En esta línea es interesante el análisis que hace la antropóloga estadounidense Heidi Kelley sobre cómo el nacionalismo vendría a emplear la figura de las mujeres rurales y el mito del matriarcado gallego como emblema. En su artículo se pregunta cómo un marcador identitario supuestamente devaluado, como puede ser la feminidad y la ruralidad, termina siendo empleado en el ámbito del nacionalismo como punto de anclaje y oposición a una identidad hegemónica fuerte y patriarcal que representaría la nación española (Kelley, 1994: 72).





La existencia de un matriarcado con todas sus características (Bachofen, 1987) o una ginococracia en Galicia, como dijo Estrabón, no está fundamentada en evidencias a pesar de que autoras más recientes como la folclorista Rey-Henningsen lo hayan defendido (Rey-Henningsen, 1994 cit. en Alonso Población et al., 2012: 251). El mito del matriarcado gallego se basa en la existencia de prácticas de matrifocalidad⁸⁴, u hogares «centrado no feminino» o «matri-céntricos», que se dan en el cuadrante noroccidental de la península ibérica. Esta matrifocalidad que se da en algunas zonas de Galicia y norte de Portugal, especialmente en zonas costeras, incluye en ocasiones una preferencia por la transmisión matrilineal de la herencia y la residencia postmarital matrilocal (Alonso Población et al., 2012, Brøgger et al., 1997, Cole, 1991, Lisón Tolosana, 1974; Pina-Cabral, 1986). Así mismo se evidencia a lo largo de la historia una cierta autonomía de las mujeres para la administración de la agricultura de subsistencia y la generación de ingresos, todo ello favorecido por un contexto de ausencia de hombres por la pesca de altura y la emigración, la transmisión de la herencia con una preferencia hacia las mujeres (herencia matrilineal) y estrategia de residencia postmarital matrilocal o uxorilocal. Desde la antropología estas estrategias de matrifocalidad en las economías pesqueras se han interpretado como una estrategia activa de protección frente a la indefensión, una forma de favorecer que no desaparezca la sociedad y las formas de sociabilidad por la ausencia de la mitad de la población (Alonso Población, 2008, Roseman et al., 1999).

La matrifocalidad de Galicia, que históricamente ha sido la estrategia de parentesco más común en la Costa da Morte, se ha interpretado por parte de algunos autores como una pervivencia directa de las relaciones de parentesco célticas (Brøgger et al., 1997: 28). Estas evidencias etnográficas que muestran a las mujeres gallegas con una cierta cuota de independencia económica y poder informal, suponían una construcción del estereotipo de feminidad en oposición al mito orientalista que presenta a las mujeres mediterráneas como débiles, inactivas, sometidas al sistema patriarcal y a un sistema honra-vergüenza⁸⁵ (Brøgger et al., 1997: 15; Cole, 1991: 77).

En el XIX Manuel Murguía ya apreciaba en la independencia y las prácticas sexuales de las mujeres gallegas no tanto como un aspecto negativo o que era preciso tutorizar o controlar, sino como un aspecto positivo que redundaba en la fortaleza y el trabajo que son capaces de realizar las mujeres gallegas en ausencia de hombres. Esta cita es un poco larga pero totalmente ilustrativa, ya que se consideran las altas proporciones de madres solteras y su independencia de una figura masculina como un marcador identitario diferencial que se oponía a los estereotipos femeninos de otras zonas:

⁸⁴ En el texto de Brøgger and Gilmore (1997) se entiende por matrifocalidad aquella estructura familiar donde la madre es una figura central estructural y afectiva, y la distribución de autoridad otorga una posición fuerte a las mujeres respecto a los hombres, sea por su distancia física, emocional o su ausencia (ej. emigración, ausencias prolongadas, trabajo estacional, etc.). Se considera sinónimo a sociedades «centradas en lo femenino» y hogares «matri-céntricos». Suele haber un componente de ausencia de los hombres por la que las mujeres asumen ciertas cuotas de poder, la generación de recursos y se encargan de mantener la vida social en esta ausencia. Las herencias suelen transmitirse a las hijas (herencia matrilineal) y, cuando una pareja se casa suele ir a vivir a la casa de la familia de la esposa (matrilocalidad o uxorilocalidad).

⁸⁵ En los años sesenta antropólogos como Julian Pitt-Rivers y Julio Caro Baroja realizaron sus investigaciones en Andalucía sobre el sistema honra/vergüenza que sometía la sexualidad de las mujeres, un par de oposiciones bajo el paradigma estructuralista que también se aplicaba a otros países del mediterráneo. En los años ochenta autores como Michael Herzfeld (Herzfeld, 1980) y Stanley Brandes (1987) realizaron investigaciones pioneras sobre la construcción de la masculinidad en países del mediterráneo (Grecia y Andalucía, respectivamente) y sobre la caracterización de la sexualidad de las mujeres en estos contextos como algo incompleto.

«[...] La gallega no teme la falta de hombre, pues sabe vivir sola y llevar por entero sobre sí el peso del diario trabajo. No se extraña, pues, que allí donde la mujer no necesita el apoyo del hombre para vivir, esta sea independiente y no solo tenga hijos naturales, sino que este hecho vaya acompañado de un valor no muy común en la que no tiene manera de vivir, ni conocido, ni fácil: el de criarlos a su lado. Si en otras partes la mujer lo es todo por su marido, aquí lo es por sí misma; y pues los hombres abandonan la tierra y emigran, ellas toman sobre sí el pesado trabajo del campo y viven de él. Un día llega en que se ven solas, se ven dueñas, se ven libres y en posición de no consultar más que los movimientos de su corazón ó, si se quiere, de sus caprichos. ¿Como extrañar que en tal situación la mujer no tema consecuencia alguna, y si tiene un hijo natural le dé su nombre y lo críe a su lado y á la faz del mundo? La Lucrecia Floriani de Jorge Sand pasa muchas veces a nuestro lado en Galicia, y ¡ay! nosotros podemos asegurar que si se interrogase a aquella alma pura, si se preguntasen a aquella madre de un hijo sin padre, las causas de su falta, se vería tal vez que la pobre pecadora, no cedía en castidad a la esposa más casta. Despues de todo, Galicia es el pais en que menos dotes para doncellas se han establecido, señal de que de antiguo ha sabido la gallega ganarse la vida por sus manos: en Galicia no hubo tantos conventos de monjas como en otras provincias, y finalmente, no se conoció en este pais la horrible peste de los Alumbrados, que tan malparada dejaron la fama de las mujeres de aquellas tierras, en que no se conocen tantos hijos naturales como entre nosotros.


Con una gran cultura, con un caracter todo suavidad, con unas costumbres fáciles, con un pais de población diseminada en la soledad de unos campos fructíferos, siendo relativamente escasos los hombres, siendo hacedero á la mujer el vivir y criar a sus hijos con el fruto de su trabajo, ¿por qué extrañarse de la abundancia de hijos naturales en Galicia? ¿serán por eso menos castas las gallegas? ¡Ah! ¡Que todos los hombres nacidos bajo este hermoso cielo y en esta tierra bendecida, lleven la mano á su corazón y digan si son capaces de hacer á sus madres la grande, inmensa, la cruelísima ofensa de crearlas menos puras y menos dignas de su amor que si hubieran nacido bajo otro cielo y en otra provincia de España!⁸⁶» (Murguía, 1873 cit. en Rodríguez Galdo, 1999: 437)

La reapropiación de los cuerpos de las mujeres gallegas como marcador identitario se instituyó como una pieza clave para la diferenciación de la nación gallega respecto a otras zonas de la península. En este sentido los cuerpos de las mujeres sirvieron como metáforas somáticas en la nueva idea de nación Gallega⁸⁷. Como argumenta Rita Segato

«Por el efecto del paradigma del biopoder, la red de los cuerpos pasa a ser el territorio, y la territorialidad pasa a ser una territorialidad de rebaño en expansión. El territorio, en otras palabras, está dado por los cuerpos. Como nunca antes, por esta soltura de las redes con relación a la jurisdicción territorial estatal-nacional, con sus rituales, códigos e insignias, la jurisdicción es el propio cuerpo, sobre el cuerpo y en el cuerpo, que debe ahora ser el bastidor en que se exhiben las marcas de la pertenencia (Segato, 2014).»

⁸⁶ Murguía, Manuel (1873) «La mujer de Orense. La madre soltera». En *Las mujeres españolas, portuguesas y americanas*. Madrid. Cit en Rodríguez Galdo, 1999: 437.

⁸⁷ Para un análisis del funcionamiento de los cuerpos físicos como símbolos y metáforas de los cuerpos políticos, de las fronteras externas e internas y de la propia nación véase el trabajo muy inicial de Mary Douglas (Douglas, 1973).



El biopoder coloca a los cuerpos, especialmente a los cuerpos femeninos, en el foco de la gestión y la técnica «pastoral», y estos cuerpos y subjetividades gestionados por el biopoder están íntimamente conectados con la idea de territorialidad y la gestión de las fronteras:

«resulta en un nuevo paradigma de territorialidad, es decir, de la concepción y definición de lo que sea territorio. Esto tiene un fuerte impacto, por lo tanto, en la posición y el papel del cuerpo de las mujeres, por ser éste, ancestralmente, cognitivamente afín a la idea de territorio» (Segato, 2014: 34).

En este sentido los procesos de diferenciación de los estereotipos de feminidad van a compartir características con los procesos de creación de diferencias con otros territorios. Como argumenta Kelley, el poder, la fortaleza y la fertilidad de las mujeres gallegas van a tener un paralelismo en el poder, la fortaleza y la fertilidad del cuerpo de la nación gallega: «female power is popularly invoked as evidence for both the uniqueness of Galicia's past and the unusual power of female roles in rural Galicia today» (Kelley, 1994: 73). Estas metáforas somáticas se irían progresivamente incorporando como el ideal de mujer-referente de la patria gallega. El cuerpo de las mujeres rurales de Galicia y de la Costa da Morte se convirtió en el repositorio de la galleguidad, en una de las evidencias más claras sobre la pervivencia del celtismo y que conectaba directamente el pasado con el presente a través de la tradicionalización y patrimonialización de estos cuerpos fuertes y maternales (Poska, 2005: 226). Como ya criticaba Emilia Pardo Bazán en el XIX, ella no encontraba justificable que las mujeres tuvieran que llevar todo el peso de los trabajos domésticos, agrarios y de crianza por el simple hecho de que esto sea una pervivencia de ciertas tradiciones, de igual forma que no encontraba justificable que los hombres tuvieran que seguir cazando y yendo a la guerra por idénticos motivos:

«recaía sobre las hembras el peso total, no solo de las faenas domésticas, sino de la labor y cultivo del campo. Hoy como entonces, ellas cavan, ellas siembran, riegan y deshojan, baten el lino, lo tuercen, lo hilan y lo tejen en el gimiente telar [...]» (Pardo Bazán, 1883 cit. en Rodríguez Galdo, 1999: 469-470).

De la misma forma que se fueron positivizando e idealizando ciertas características de la construcción de la feminidad gallega como la fuerza física y el trabajo, también se fueron positivizando e idealizando ciertas características de los territorios como el de la Costa da Morte. El paisaje que previamente era considerado como brutal y peligroso ahora tenía características positivas y se equiparaba al cuerpo de una mujer gallega. Podríamos decir que el paisaje se fue feminizando, toda vez que los cuerpos de las mujeres se fueron positivizando. En la obra de Castelao *Sempre en Galiza*, referente del galleguismo a partir de los 30's, se emplean figuras narrativas feminizantes de este paisaje, neologismos y metáforas somáticas que apelan al cuerpo femenino para loar el paisaje de Galicia. Sería uno de los principales introductores de la idea de Galicia como patria en textos como «A Terra é a Patria»:

«Galiza é unha terra doce de formas porque é moi for-te de entrañas»
(Rodríguez Castelao, 2012).


Esta frase de Castelao resume bien la nueva distribución de afectos y la interrelación entre el cuerpo de las mujeres y el territorio, ese entrar el paisaje en el cuerpo de las mujeres y de las mujeres en el paisaje, que las hace dulces por fuera pero fuertes de entrañas. Para el nacionalismo la tierra patria ya no es más áspera, tosca, desconocida y poblada de gente peligrosa sino que es fértil, suave de formas, fuente de vida, virtuosa y esforzada. Al igual que el mar, que por su fertilidad y su abundancia, «é femia» (Alonso Población, 2014). Las características de sequedad, aridez, llanura e infertilidad se reservan para definir a las tierras de Castilla. Un paisaje femenino que a pesar de su fortaleza de entrañas se considera oprimido y saqueado, una nación subyugada, una madre sufriente «con derecho a reclamar garantías para o desenrolo normal da súa vida». Una patria que, al igual que el cuerpo de las mujeres, precisa sin embargo ser tutorizada por hombres que siguen detentando el poder político, siendo los responsables de preservar su honor y su integridad (Miguélez-Carballeira, 2014).



Imagen. Una mujer haciendo equilibrios a su vuelta del trabajo, en Santiago de Compostela.

Este estereotipo de mujer que se forjó a principio de siglo y que, como más adelante analizaré, trató de ser desmovilizado durante la dictadura franquista, en la actualidad se activa y desactiva en distintas ocasiones en función de la situación tal y como analiza la antropóloga Sharon Roseman, moviéndose entre «strong women/pretty girls» (Roseman, 2002). Durante el trabajo de campo en la Costa da Morte la fortaleza, el esfuerzo y el trabajo de las mujeres resultaron ser características muy valoradas y que las mujeres se atribuían a sí mismas para diferenciarse del estereotipo de mujer urbanita y ama de casa, cuando convenía diferenciarse de estas (Roseman, 1999, 2002). Esta fortaleza se atribuye a factores biológicos, genéticos, como se puede apreciar en un titular del diario La Voz de Galicia en una entrevista a la empresaria encajera Teresa Rego «Soy genéticamente fuerte, soy de Camariñas»⁸⁸. Esta fortaleza las hace equipararse a la fuerza asociada con los hombres y a una capacidad para poder realizar todos los trabajos y actividades por duras que sean. Muchas de las mujeres que entrevisté en Camariñas habían trabajado cargando y descargando barcos, acarreado toxo y madera o habían estado enroladas en un barco.

⁸⁸ http://www.lavozdeg Galicia.es/noticia/carballo/2013/12/10/geneticamente-fuerte-camari-nas/0003_201312C10C11991.htm [14/01/2014 15:39:50]



Una de estas mujeres entrevistadas, Sara, que pasa los 80 años, reafirmaba su estatus de mujer fuerte y trabajadora asegurando que «menos prostituirme y robar hice de todo». En comparación con los hombres se enorgullecía de que «yo trabajé como un hombre y nadie puede decir lo contrario. Usaba la fuerza bruta como si fuera un hombre, y muchos días sin probar comida» (Diario de Campo 12/08/2013).

Como analizan antropólogas como Anvik y Kelley el hecho de ser una mujer trabajadora/no trabajadora es el punto central sobre el que se define la identidad de las mujeres, su reputación y el prestigio de la de la casa (Anvik, 2012, Kelley, 2012). Frente a la diada honra/vergüenza como principio rector de la reputación de las mujeres y el prestigio las familias en el mediterráneo, las autoras proponen que en Galicia la reputación gira en torno a la fuerza y la capacidad de las mujeres para trabajar. En un artículo de Heidi Kelley en el que analiza las tasas de madres solteras en una comunidad costera de la Costa da Morte, concluye que «na avaliación que a comunidade fai dunha muller, concédelle máis importancia ao seu status como traballadora que ao seu estado civil ou á súa virxindade» (Kelley, 2012: 99). Como antes también se apreciaba en el texto de Murguía, no importa tanto la virginidad o la castidad de las mujeres, sino que estas sean capaces de generar sus propios recursos para ellas y sus familias en ausencia de hombres.

Las pautas sexuales y las cuotas de poder de las mujeres gallegas, en oposición a las que se identifican como características de otras zonas de la península, han sido utilizadas como un marcador identitario desde la articulación del nacionalismo de principios de siglo. Existen distintas etnografías que hablan sobre las pautas sexuales de las mujeres gallegas como más flexibles y menos restrictivas que en otras zonas de la península, basándose en las tasas de nacimientos de madres solteras a finales del XIX y principios del XX, las relaciones extramatrimoniales y las relaciones consensuadas. En cuanto a las cuotas de poder de las mujeres también se analiza la posesión de bienes heredados por las mujeres, lo cual les daba cierta independencia y poder de decisión (véase Aalten, 2012; Kelley, 2012; Dubert, 1991; Poska, 2005). Durante mi trabajo de campo también surgió el tema, entre las mujeres más mayores, de que las relaciones sexuales prematrimoniales eran comúnmente aceptadas como un hecho normal, siempre y cuando no se enterara nadie de lo que pasaba, y como consecuencia la existencia de madres solteras era una consecuencia natural (Diario de Campo 12/08/2013; 07/06/2013). Como dice Aalten en su artículo la sexualidad y la ilegitimidad era un «feito da vida» ya que «as mulleres solteiras tampouco estaban feitas de madeira» (Aalten, 2012: 68; Kelley, 2012)⁸⁹.

En cuanto al poder, las etnografías realizadas en Galicia y el norte de Portugal, aseguran que es un poder «doméstico» o poder «informal» para heredar los recursos productivos, trabajar la tierra y el mar y transmitirlo a sus hijas en un contexto de alta inestabilidad y una economía de subsistencia (Alonso Población et al., 2012: 231-261; Brettell, 1991, Cole, 1991, Kelley, 1999: 135). Es un poder informal y una matrifocalidad que entra en diálogo con las actividades que realizan los hombres como el empleo remunerado en la pesca, en la emigración o en la construcción (Kelley, 1994: 78), formando parte de

⁸⁹ En el artículo de Kelley se analiza cómo la ilegitimidad se explica muchas veces por la pobreza y la imposibilidad de establecer nuevos «hogares», pero queda desmentida al evidenciar que también ocurría en las «casas fortes». La autora concluye que el trabajo de las mujeres, evidenciado en la productividad y la viabilidad económica de la casa, eran los factores determinantes que legitimaban la reputación de las mujeres solteras (Kelley, 2012).

una estrategia económica conjunta que caracteriza a las casas gallegas costeras. Tanto en la etnografía que Kelley realizó en Ézaro, como la que yo realicé en Camariñas y Muxía, las mujeres no se identifican con ese poder «absoluto» del que hablaba Lisón Tolosana en su clásica etnografía sobre Galicia y cuya idea luego retomaron Brøgger y Gilmore (Brøgger et al., 1997: 15)

«Si en la vida social y relacional domina la mujer, en las decisiones económicas, agrícolas y familiares la sumisión del varón a su esposa y/o madre política es absoluta» (Lisón Tolosana, 1974: 249)

Como dicen las protagonistas de la etnografía de Kelley «If I really were a witch...» o «If I really were empowered...» (Kelley, 1999: 136), si su poder fuera tan absoluto la carga de responsabilidad económica, la cantidad de trabajos, la preservación del bienestar y el honor de la familia además de garantizar la transmisión de bienes, conocimientos, tradiciones y patrimonios no recaería sólo en ellas. Como defiende la feminista Silvia Federici, y otros análisis desde la economía feminista, no se puede seguir defendiendo que la liberación de las mujeres venga de la mano de una multitud de trabajos asalariados y no asalariados que termina consumiendo su vida sino de la distribución equilibrada de los mismos (Federici, 2013: 30; Pérez Orozco, 2014)⁹⁰. Lo que podría llegar a interpretarse como una emancipación de las mujeres por la vía del trabajo y la generación de sus propios ingresos, desde un feminismo de corte liberal, ya lo criticaba Pardo Bazán en 1890:

«A su dueña la emancipó una emancipadora eterna, sorda e inclemente: la necesidad» (Pardo Bazán, 1890 cit. en Rodríguez Galdo, 1999).

En una entrevista con el alcalde de Camariñas en la que hablábamos sobre el trabajo de las mujeres de la Costa da Morte, éste no lo veía como la vía para la emancipación o el empoderamiento de las mujeres, sino que consideraba que «el trabajo era una esclavitud para las mujeres» que suponía horarios interminables, trabajar dentro y fuera de casa, en la agricultura, en la pesca y en la artesanía, mientras criaban y mantenían a una gran familia. Las mujeres han sido y son responsables de la viabilidad económica de las casas en la Costa da Morte (véase Alonso Población, 2008: 135-139; Aalten, 2012, Anvik, 2012) y esto, si bien daba una cierta cuota de autonomía, también suponía una carga de trabajos para el mantenimiento de la sociedad: «no creo que fuera un alivio para ellas, sino un sacrificio tremendo» (AU047 22/08/2014).

Como he venido analizando la nación gallega fuerte que se definía a principios del XX precisaba convertir el cuerpo de las mujeres, en tanto que marcador identitario diferencial clave, en un cuerpo maternal y fuerte que entrara en oposición con el estereotipado cuerpo de las mujeres mediterráneas perfiladas como pasivas, incompletas, sometidas al yugo patriarcal (Cole, 1991: 77). Las mujeres gallegas se convertirían en el paradigma del trabajo duro, la abnegación y el sacrificio en un trabajo doblemente biopolítico que operaba en el territorio y en los cuerpos, siendo uno el reflejo del otro. Las mujeres gallegas a principios de siglo eran las protagonistas de todo un trabajo de mantenimiento de la economía, del ámbito social y de la sociabilidad, quedando como únicas responsables de los trabajos materiales e inmateriales, de los

⁹⁰ Ver también http://www.eldiario.es/economia/engano-trabajo-asalariado-liberar-mujeres_0_262823964.html [26/05/2014 16:22:07]

trabajos de constitución y preservación de las comunidades en su modo más corporal, de las relaciones sociales y las subjetividades colectivas (Federici, 2013: 184). Se convertirían en madres solteras, productoras y reproductoras, guardianas y preservadoras de las esencias patrias, conservadoras del estatus en ausencia de hombres. Junto a este estereotipo de mujer fuerte, trabajadora y omnipresente en todos los ámbitos y esferas de la vida en la Costa da Morte, también coexiste el estereotipo de mujer que se queda en tierra «esperando» a que vuelvan los hombres. Ambos estereotipos, ambas idealizaciones, coexisten sin que sean mutuamente excluyentes. Las etnografías sobre esas «mulleres que fican» o «viúvas de vivos», en términos rosalianos, gestoras de las tradiciones y los afectos mientras «esperan» a que los hombres pescadores y emigrantes regresen (Brettell, 1991) se ha convertido en una idealización que perdura hasta la actualidad y que ha sido objeto de monumentalización.



Imagen. Estatua «A Espera» junto al faro de Laxe, de la escultora Iria Rodríguez⁹¹.

⁹¹ <http://www.caminodosfaros.com/faro-de-laxe/> [Acceso 01/07/2017]

3.2. Gestión territorial y paisajística de la Costa da Morte

«por «paisaje» se entenderá cualquier parte del territorio tal como la percibe la población, cuyo carácter sea el resultado de la acción y la interacción de factores naturales y/o humanos» (Convenio Europeo del Paisaje. Art.1)⁹²

En este apartado analizaré la configuración geográfica y paisajística del territorio de la Costa da Morte empezando por describir brevemente su ubicación, sus características, su clima y los usos del suelo, incluyendo las zonas protegidas por su valor ecológico, así como las principales vías de comunicación. Sin embargo, este apartado no es solo una descripción física del contexto sino que incluye un análisis de los cálculos de gobierno que subyacen a las distintas formas de ordenamiento del territorio y a la configuración de una tipología muy concreta del paisaje caracterizado por el abandono progresivo del sector primario, su sustitución por grandes masas forestales y espacios protegidos de cara a su patrimonialización. Este es un análisis que luego también servirá de base para comprender los apartados destinados a la gestión de la imagen de la Costa da Morte desde las estrategias de marketing.


La Costa da Morte ocupa la línea costera convexa noroccidental de la provincia de A Coruña y su extensión, según el Plan de Ordenación do Litoral de la Xunta de Galicia aprobado en 2011⁹³, es de 307.24 km² si nos restringimos al ámbito litoral. En este mismo Plan (apartado As Paisaxes 02.2 del POL) se emplea la expresión Costa da Morte para denominar geográficamente a este arco costero que se extiende desde el Cabo Santo Hadrián, en el concello de Malpica y frente a las islas Sisargas, hasta la punta do Carreiro en el Monte Louro que se encuentra en el concello de Muros, en la cara norte de la ría de Muros-Noia. (VV.AA, 2010: 14-15). Desde el punto de vista del litoral la Costa da Morte incluye los concellos de Malpica de Bergantiños, Ponteceso, Cabana, Laxe, Camariñas, Vimianzo, Muxía, Cee, Fisterra, Corcubión, Dumbría y Carnota.

Como se puede comprobar en las imágenes que acompañan este Plan de Ordenación do Litoral, esta franja se caracteriza por la variabilidad de los paisajes. Este arco costero incluye rías como las de Camariñas, estuarios, grandes arenas como los de Carnota, Traba y Trece, dunas como el Monte Branco, acantilados, formaciones rocosas e islotes. La cercanía de montes de entre 200-400m sobre el nivel del mar junto a la costa también permite crear espacios protegidos de los vientos del norte y del temido nordés y ubicar las villas y ciudades en lugares menos expuestos a la influencia oceánica hacia el interior del territorio y de las rías⁹⁴ (Herrero Pérez, 2015: 23-24). Sin embargo es la

⁹² Convenio Europeo del Paisaje, firmado en Florencia 20/10/2000. En vigor en España desde marzo de 2008. http://www.mapama.gob.es/en/desarrollo-rural/temas/desarrollo-territorial/090471228005d489_tcm11-24940.pdf [Acceso 06/07/2017]

⁹³ Decreto 20/2011, de 10 de febrero, por el que se aprueba definitivamente el Plan de Ordenación de Galicia. http://www.xunta.gal/dog/Publicados/2011/20110223/Anuncio8142_es.html. El POL se puede consultar en <http://www.xunta.es/litoral/> [Acceso 06/07/2017]

⁹⁴ La geomorfología de la zona va a crear distintos tipos de asentamientos poblacionales así como diferentes prácticas y estrategias económicas que van a diferenciar un «nosotros» de manera diferencial a los «otros». Así el antropólogo Enrique Alonso Población define dos categorías principales: la villa agrícola y la villa pesquera. Mutuamente se designan con categorías peyorativas como pescos o pescas / xente de aldea (Alonso Población, 2014: 205). Estas distintas categorías también se aplican al ámbito del encaje, siguiendo un modelo económico y de producción diferente entre la costa y la aldea y aplicando incluso distintas figuras en los propios encajes, que analizaré más adelante.



geomorfología rocosa y abrupta del litoral, con presencia de islotes bajos, res-tringas y distintos accidentes que dificultan la navegación y el acercamiento a los puertos el aspecto del paisaje, este micropaisaje, el que finalmente ha sido seleccionado y ha prevalecido como imagen representativa de este diverso pai-saje del litoral gallego (Nogué, 2009: 214).

En esta zona costera tan íntimamente unida al Atlántico, predomina el clima oceánico. Las temperaturas son templadas, entre los 18-25° en verano y 8-12° en invierno, y sin grandes oscilaciones a lo largo del año, con una variación media anual de 10-15°. Debido a su localización y latitud es una zona frecuen-temente afectada por flujos atlánticos y borrascas asociadas, con abundantes precipitaciones y elevados índices de humedad. La acumulación media es de unos 1500mm anuales. Las lluvias son más frecuentes en otoño e invierno, cuando suelen coincidir con fuertes temporales de viento que duran varios días, obligando a amarrar la flota pesquera, dificultando el tráfico y los trabajos y actividades al aire libre (VV.AA, 2010).

En el plano de la gestión del territorio desde un punto de vista ecológico, el litoral de la Costa da Morte está incluida en la Rede Galega de Espazos Protexidos y también es un espacio protegido a nivel de la Unión Europea formando parte de la Red Natura 2000 teniendo designación de ZEC (Zo-nas Especiales de Conservación) y LIC (Lugar de Importancia Comunitaria). Así mismo la zona norte de la Costa da Morte tiene consideración de ZEPA (Zona de especial Protección para las Aves)⁹⁵. Como argumentan los distin-tos documentos estas herramientas y protocolos de protección se otorgan a la Costa da Morte por la relevancia de sus hábitats naturales, la biodiversidad tanto de la flora como de su fauna y por ser el hábitat de especies prioritarias para su conservación y distintas especies protegidas de aves migratorias⁹⁶. Ade-más cuenta con un lugar considerado Paisaxe Protexida por la Rede Galega de Espazos Protexidos que son los Penedos de Pasarela e Traba en Laxe y el Cabo Vilán en Camariñas está considerado como Sitio Natural de Interese Nacio-nal. En la Costa da Morte se destacan especialmente los recursos naturales y la gran proporción de la superficie de los concellos que está protegida por la Red Natura y, por lo tanto, afectadas por las distintas medidas de registro, evalua-ción, conservación y gestión de los usos de estos espacios. Entre los concellos que he analizado llaman la atención especialmente Carnota, con casi un 42% de su superficie en la Red Natura, Camariñas con un 24.14% de su superficie y en Muxía un 6.86% en el año 2012⁹⁷.

⁹⁵ Según el Plan Director de la Red Natura 2000, aprobado en 2014, Galicia cuenta con 390.000 hectáreas en la Red Natura, un 12% de su territorio en 215 concellos. Hay 59 LIC y 16 ZEPA.

⁹⁶ Decreto 37/2014 do 27 de marzo polo que se declaran zonas especiais de conservación os lugares de importancia comunitaria de Galicia e se aproba o Plan director da Rede Natura 2000: http://www.xunta.es/dog/Publicados/2014/20140331/AnuncioCA02-270314-0001_es.html
Lista de Lugares de Importancia Comunitaria: http://origin.magrama.gob.es/es/biodiversidad/temas/espacios-protexidos/red-natura-2000/rn_pres_tipos_lugares_LIC.aspx
Plan Director da Rede Natura 2000 de Galicia: http://cmaot.xunta.gal/c/document_library/get_file?folderId=157817&name=DLFE-26784.pdf [Acceso 06/07/2017]

⁹⁷ Se puede analizar la cantidad de superficie protegida en las estadísticas del IGE y ver un resumen de todas las herramientas de protección que tiene la Costa da Morte en: http://cmaot.xunta.gal/seccion-tema/c/CMAOT_Conservacion?content=Direccion_Xeral_Conserva-cion_Natureza/Espazos_protexidos/seccion.html&sub=Rede_natura_2000/&cui=Direccion_Xe-ral_Conservacion_Natureza/Dinamico/Lic/lic_0018.html [Acceso 06/07/2017]



Imagen. Cartografía Oficial Red Natura 2000 de la Costa da Morte. Tomado del DOG del Decreto 37/2014, de 27 de marzo⁹⁸

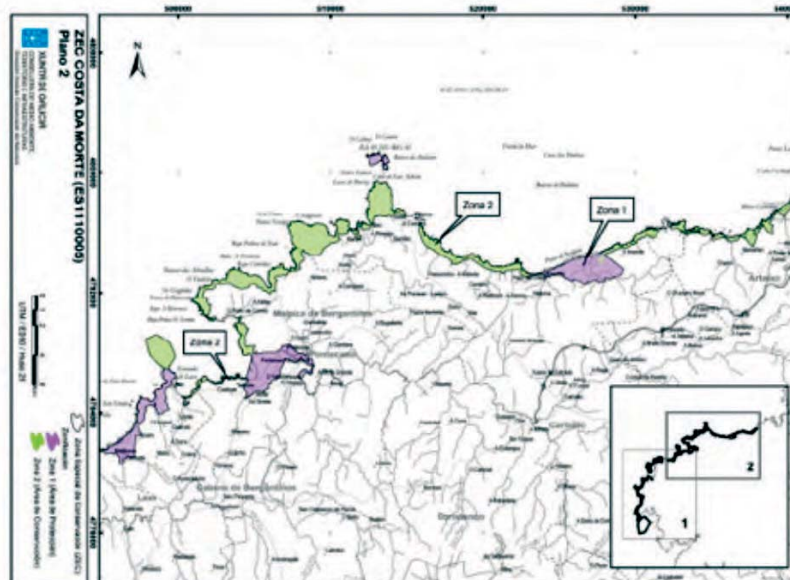



Imagen. ZEC Costa da Morte. En morado las zonas 1 de Protección. En Verde las zonas 2 de Conservación. Tomado del DOG del Decreto 37/2014, de 27 de marzo⁹⁹



Imagen. Cartel informativo en el promontorio de Fisterra. Información de INDEMARES, con información sobre la Red Natura 2000 y las distintas especies protegidas.

⁹⁸ http://www.xunta.gal/dog/Publicados/2014/20140331/AnuncioCA02-270314-0001_es.html [Acceso 06/07/2017]

⁹⁹ http://www.xunta.gal/dog/Publicados/2014/20140331/AnuncioCA02-270314-0001_es.html [Acceso 06/07/2017]



Otro aspecto reseñable en cuanto a los usos del territorio de la Costa da Morte es la cantidad de superficie dedicada al refuerzo forestal en todos sus concellos, que resulta llamativo sobre todo cuando se pone en comparación con el terreno de uso agrícola. En el caso de Camariñas la proporción de suelo para usos forestales es que de sus 4315 hectáreas totales, 385 están destinadas a su uso agrario y 3930 a su uso forestal. En Muxía de las 11438 hectáreas totales, 2701 están destinadas a su uso agrario y 8738 al forestal. La mayor parte de las superficies forestales son arborizadas (2553 hectáreas de las 3930 en Camariñas y 7863 de las 8738 en Muxía) con especies replantadas de crecimiento rápido como el eucalipto y el pino, en detrimento progresivo de las especies autóctonas de crecimiento lento, superficies para pastos y tierras de labranza (VV.AA., 2007a; Herrero Pérez, 2015: 24).

Si hiciéramos una panorámica general del uso del territorio de la Costa da Morte podríamos ver que está fuertemente marcado por la omnipresencia de espacios protegidos, grandes arenasles y por las vastas superficies dedicadas al uso forestal. En esta franja costera se potencian las grandes zonas «vírgenes y deshabitadas» (VV.AA., 2007a: 3-4; VV.AA., 2007b: 10), con grandes masas forestales y zonas «desiertas» que se han constituido como «seña de identidad de este lugar»¹⁰⁰. Estas descripciones las podemos ver en los distintos diagnósticos de la situación de la Costa da Morte, muy especialmente en las descripciones que se hacen de Camariñas:

«O municipio de Camariñas é eminentemente costeiro y mariñeiro. Ocupa unha península con dúas caras, a que está orientada a mar aberto e que ofrece unha estampa do máis abrupto da Costa da Morte, e aorientada á ría, moito máis tranquila. O territorio, con largas zonas vírxes e deshabitadas, está regado polo río Grande, importante coto troiteiro. O clima é suave e con abundantes precipitacións, condicionantes que repercuten nun manto vexetal dominado pola superficie forestal. Na costa norte e oeste ten unha maior presenza a matogueira, entre o que florece a camariña, nome do que deriva Camariñas» (VV.AA., 2007a: 3-4)

«Dá vertixe asomarse aos ventosos cantís ou contemplar a punta partida do cabo no illote que se coñece co nome de Vilán de Fóra. É interesante efectuar a aproximación polo camiño máis difícil, o que se envorca sobre o mar na pista de terra e area que, desde Arou, pasa pola ensinada de O Trece entre os cabos Veo e Tosto. O areal de O Trece é un dos máis salvaxes e como o resto do traxecto permanece virxe, sen construcións humanas» (VV.AA., 2007b: 56) «Situada en Camariñas e formada por trece pequenas calas que se funden co monte, a Praia virxe de Trece é un dos areais máis solitarios que podemos gozar en Galicia. De gran beleza, o azote continuo do Atlántico dálle un aspecto desértico, con especies de flora protexida como a Caramiña [...]» (ibid: 63)

Todos estos nuevos usos, o aparentes no-usos, que suponen de facto la entrada de nuevos actores en el territorio y una serie de limitaciones en el acceso a las poblaciones locales, destacan sobre el uso agrícola, el uso industrial, los espacios construidos o urbanizados o cualquier otro uso¹⁰¹. A diferencia de otras zonas de Galicia con una forma de poblamiento más dispersa, una continua presencia de viviendas y otras evidencias antropización del paisaje, la Costa da Morte se ha construido de forma reiterada por distintas instancias y narraciones, como un paisaje con ausencia de personas.

¹⁰⁰ http://www.turgalicia.es/descricion-da-ruta-turistica-da-costa-da-morte?langId=es_ES [Accesi 06/07/2017]

¹⁰¹ Gráfico sobre los porcentajes de superficie ocupada por usos de cada tipo de sistema respecto al total del municipio tomado del IGE: [http://www.ige.eu/igebdt/esqv.jsp?ruta=verTabla.jsp?OP=1&B=1&M=&COD=7430&gnp=2&R=999\[15016:15052\];2\[all\]&C=1\[0\]&F=&S=0:2005&SCF=](http://www.ige.eu/igebdt/esqv.jsp?ruta=verTabla.jsp?OP=1&B=1&M=&COD=7430&gnp=2&R=999[15016:15052];2[all]&C=1[0]&F=&S=0:2005&SCF=) [Acceso 06/07/2017]

Este apartado comenzaba con una definición de paisaje tomada del Convenio Europeo del Paisaje, que lo consideraba como una parte del territorio tal y como es percibida por las poblaciones. Como reconoce el Plan de Ordenación del Litoral (POL) en este Convenio, por primera vez, el paisaje no se considera como una cuestión excepcional, pintoresca o contemplativa sino como el «soporte del territorio sobre el que se asientan las poblaciones y como un elemento imprescindible para la calidad de vida de las poblaciones»¹⁰². En este mismo POL sostienen que no se puede mantener como única actitud la conservacionista o proteccionista que sigue dominando en las normativas vigentes, que consideran únicamente los paisajes por sus características excepcionales a nivel ecológico, forestal, etc. Sin embargo esta no es la estrategia de gobernanza de los territorios que se ha venido adoptando o que se adopta en la actualidad. El territorio de la Costa da Morte se ha construido en base al mito de una naturaleza omnipresente que debe ser conservada y protegida, de lo que se puede inferir que son las poblaciones locales las que estorban y ponen en peligro la apariencia natural que ha sido creada.

Estas políticas de protección de espacios «naturales»-naturalizados están relacionados con toda una serie de cambios socio-económicos que se han sucedido en las últimas décadas (Valcuende del Río et al., 2011). Entre estas transformaciones se encuentran

«la desactivación del sector primario, la potenciación del sector servicios y la imbricación de «lo rural» como contexto recreacional de las poblaciones urbanas, han fomentado la delimitación de espacios patrimonializados, donde convergen la idea de consumo contemplativo del medio y la idea de la preservación ambiental» (ibid: 29).

En cuanto la gobernanza de los territorios toda esta serie de cambios en la conceptualización del territorio y las políticas de gestión han llevado a la restricción, prohibición y, en algunos casos, incluso a la criminalización de determinadas prácticas que se han venido realizando históricamente en estas zonas (explotación pesquera y marisqueo, pastoreo, aprovechamiento de recursos del monte comunal, etc.) y ha favorecido otros tipos de aprovechamientos, que serían en teoría más sostenibles, que tienen que ver con un consumo cultural, estético y una relación de tipo místico-contemplativo o hedonístico-recreativa con los paisajes¹⁰³ (véase Dewsbury, 2003, Gondar Portasany, 2009, Thrift, 2008, Valcuende del Río et al., 2011). Estas nuevas formas de usos del territorio han favorecido la creación de un paisaje cultural y políticamente orientado a crear un entorno y una experiencia del lugar, a captar un público experto, elitista, burgués y urbanita, a las economías del turismo. También se ha ido configurando un paisaje que viene a representar ciertos marcadores identitarios del nacionalismo encapsulados (Domingues, 2009, Pereiro Pérez et al., 2013: 233). En la Costa da Morte se ha conformado también ese reducto de la autonomía, la independencia y la bravura de la patria, una visión que entronca con los nacionalismos europeos del XIX (Prats, 2004: 26), por lo que se considerarán patrimonializables los bosques frondosos y exuberantes (aunque sean replantados de eucaliptos), los grandes arenales y las playas kilométricas, las vistas del océano embravecido, los parajes montañosos, los yacimientos arqueológicos prerromanos, las carreteras de tierra semiasfaltadas, etc.

¹⁰² www.xunta.es/litoral/web/descargables/ES/.../POLI.02.%20Criterios%20met.pdf [Acceso 06/07/2017]

¹⁰³ Como ejemplo de este cambio de relación con el paisaje destaca el interés que surgió en el verano de 2016 por que «El mejor banco del mundo» estuviera en cada uno de los concellos. Se hicieron concursos fotográficos internacionales y cada concello ubicó estratégicamente bancos frente a paisajes imponentes para que los turistas acudieran a hacerse sus selfies, para así hacerse con dicho reconocimiento. Entre otros competían el de Touriñán, en Muxía, uno ubicado en la pista de Reira, frente al faro Vilán (Camarina), y uno en Mar de Fóra en Fisterra. El concello de Camariñas convocó en 2016 un concurso fotográfico que se titulaba «El mejor banco del mundo, en Camariñas».



Imagen. Costa da Morte y Red Natura, donde se ubican parques eólicos.

En esta nueva concepción de los territorios las personas se conciben como realidades ajenas a la naturaleza, y por tanto se tratan de evitar todas las actividades laborales, extractivas o productivas que se orientan por el valor de uso del propio territorio¹⁰⁴. En estas nuevas formas de gobernanza neoliberal de los paisajes se potencian otros usos, considerados como valores de no-uso del territorio, se consideran valiosos por su mera existencia y su supuesto atractivo patrimonial desde un enfoque substancialista¹⁰⁵. En este sentido el territorio de la Costa da Morte no está orientado por las percepciones, intereses y expectativas de sus habitantes; tampoco para satisfacer las necesidades, deseos o expectativas de su población, ni para quien trabaja la tierra, el mar o los montes (Bergstrom, 2005, Quintero Morón, 2009: 630).

Como analizan Valcuende, Quintero y Cortés estas nuevas estrategias de gobernanza, estas nuevas dinámicas en la configuración de los territorios, se enmarcan en las políticas de protección llevadas a cabo en Europa, que analizaré con detenimiento más adelante. Estas políticas se orientan a una hiperespecialización de las zonas, con unas zonas centrales fuertemente productivas y densamente pobladas frente a unas zonas periféricas reservadas al ocio y el esparcimiento, que también se caracterizan por una «desertificación» poblacional (Provansal, 2003 cit. en Valcuende del Río et al., 2011: 36). También, como

¹⁰⁴ Es curioso porque hay ciertas actividades productivas y altamente contaminantes que sí se permiten en la Red Natura como la piscifactoría que hay en Camariñas, junto al faro Vilán, y los parques eólicos que también se ubican en la zona protegida. No se han eliminado las industrias ubicadas en la Red Natura, pero se impide la creación de nuevas o bien que compensen el daño ecológico que vayan a incurrir de alguna forma. <http://www.elcorreogallego.es/galicia/ecg/la-xunta-permitira-las-piscifactorias-en-la-red-natura/idEdicion-2014-03-28/idNoticia-860538/> [Acceso 07/07/2017]

¹⁰⁵ Con esta expresión me refiero a la diferencia que establece Jean Davallon entre un enfoque patrimonial «substancialista» que se basaría en que el patrimonio tiene valor por su propia naturaleza y sus cualidades intrínsecas. En contraposición estarían los enfoques «relativistas» extremos que defienden que cualquier cosa podría ser considerada patrimonio mientras alguien decida que así debe ser, lo cual implica que no hay una definición sólida de qué podría llegar a ser patrimonio. El autor defiende un «relativismo moderado» que denomina también como «perspectiva antropológica» que reconoce que la definición del patrimonio es un hecho institucional y su reconocimiento un constructo social (Davallon, 2014: 50-51).

analizan Pereiro y Prado, los espacios rurales son cada vez más símbolo de modernidad, un recurso para el desarrollo, un símbolo de estatus y una forma de adaptarse a las transformaciones de la globalización. De esta forma los discursos y las relaciones rural-urbano se han transformado en Galicia ya que las zonas rurales cada vez tienden a considerarse como parte de las zonas periféricas de las ciudades, incrementando los desplazamientos y movimientos poblacionales entre la ciudad-lugar de trabajo y el rural-lugar de residencia o esparcimiento (Pereiro Pérez et al., 2013: 241).

Sin embargo, tal y como comenzaba este capítulo, la movilidad entre núcleos poblacionales, las comunicaciones con la Costa da Morte tampoco son muy sencillas. La vía principal de comunicación es la marítima y existen 8 puertos pesqueros en lo que los GAC definen como Costa da Morte: Caión, Malpica, Corme, Laxe, Arou, Camelle, Muxía y Camariñas, siendo este último el que mayor número de barcos pesqueros registra (VV.AA., 2007b: 41). El vehículo privado es el principal medio de transporte y la carretera autonómica A-552 Carballo-Fisterra es la que articula los movimientos por la Costa da Morte¹⁰⁶. Esta carretera no va en paralelo por la costa sino que discurre por el interior del territorio con enlaces transversales a las capitales de los concellos. La comunicación con transporte público entre los distintos núcleos urbanos ubicados sobre el litoral es dificultosa, cuando no imposible. Los aeropuertos y estaciones de tren se sitúan en las capitales. El único hospital de la zona es el Virxe da Xunqueira que está en Cee, a 40 km de Camariñas y a casi 60 km de Malpica, siendo necesario en casos de riesgo vital el transporte de pacientes en helicóptero, tal y como me contaba una señora que lo precisó (Diario de Campo 07/06/2013). Debido al tamaño de las poblaciones no existe el transporte público urbano y las líneas de autobús interurbanas son escasas, intermitentes y absolutamente impredecibles (Diario de campo 14/02/2013). También se puede acceder caminando desde Santiago a Fisterra y/o Muxía por el Camino de Santiago y existen numerosas sendas y rutas que articulan a pie o bicicleta algunas zonas como puede ser, por ejemplo, la ruta de los faros.

Como recoge Sharon Roseman en una de sus etnografías, a mediados del S. XX la creación de vías de comunicación contribuyeron a conformar la imagen de dos tipos de zonas diferenciadas: unas zonas aisladas que eludieron el desarrollo económico, y otras con una fácil comunicación con la meseta y la capital de España (Roseman, 1996: 839). Desde los años sesenta esta última relación de comunicación por tren o carretera con la meseta se ha estereotipado como la principal forma de desarrollo de los territorios y como sinónimo de aislamiento de los que quedaban al margen de estas vías. Sin embargo la autora recuerda que en la Costa da Morte no se puede hablar de «aislamiento» ya que la principal forma de comunicación es el barco, la mayor parte de los marineros han visitado distintos países, las relaciones económicas siempre fueron más sencillas por barco y existen unas relaciones fluidas de emigración y retorno. Además, hasta la construcción de las carreteras y la popularización de los automóviles, las comunicaciones se hacían a pie atravesando todo el territorio, lo cual permitía una serie de relaciones de intercambio y comercialización de cercanía. Como dice Viki Rivadulla, en un texto escrito con motivo del día de las mujeres en 2013, las mujeres de la Costa da Morte

¹⁰⁶ Desde A Coruña el acceso a la Costa da Morte se realiza por la autovía AG-55 que se transforma en Carballo en el mencionado eje de la A-552 y desde Santiago de Compostela por la AC-441 o la AC-404 accediendo hasta Vimianzo y de ahí a la A-552. Desde el sur se puede acceder por la AC-550 desde Muros recorriendo la costa. Desde el año 2011 se está trazando una nueva autovía de la Costa da Morte que continuará la AG-55 desde Carballo y que sustituirá al eje de la carretera autonómica.

«construíron o mapa do noso País cos seus propios pés, marcando os camiños de tanto percorrelos, debuxando o mapa pegada a pegada, vertebrando o territorio mentres cargaban en transportaban de punta a punta as súas cestas ateigadas de peixe ou de millo, ou de leite e patacas... [...] A miña avoa –como a miña nai- levaba nas súas costas anchas a xenerosidade do noso mar»¹⁰⁷.

Por lo tanto, la imagen de aislamiento absoluto de la Costa da Morte es una imagen creada de forma artificial para potenciar la marginalidad y periférica- ción de estas zonas, su imagen de autosuficiencia y distancia geográfica. Una creación de «estética de la marginalidad» de cara a su patrimonialización como forma de gobernar los territorios.



Imagen. Vista de la zona protegida de la costa da Morte e imagen 'icónica' del lugar.

¹⁰⁷ <http://www.quepasanacosta.com/?p=21925&opinion=1> [Acceso 30/03/2015]

3.3. Regularización de las poblaciones: un análisis feminista de los datos poblacionales de la Costa da Morte

«Más acá, por lo tanto, de ese gran poder absoluto, dramático, sombrío que era el poder de la soberanía, y que consistía en poder hacer morir, he aquí que, con la tecnología del biopoder, la tecnología del poder sobre la población como tal, sobre el hombre como ser viviente, aparece ahora un poder continuo, sabio, que es el poder *hacer vivir*. La soberanía hacía morir y dejaba vivir. Y resulta que ahora aparece un poder que yo llamaría de *regularización* y que consiste, al contrario, en hacer vivir y dejar morir»

(Foucault, 2001: 223)

En este apartado parto de un análisis demográfico de distintas tasas y estadísticas relativas a la natalidad, la edad media poblacional y los movimientos migratorios que se han convertido en una de las principales preocupaciones que se ciñen sobre la población de la Costa da Morte o, más concretamente, sobre las personas que gobiernan. Existe una preocupación creciente por la regulación de los procesos biológicos poblacionales ya que se aprecia un incremento de la infecundidad y envejecimiento poblacional que, junto a unas altas tasas de emigración, dibujan unas estimaciones de despoblación de esta zona. En estos dos apartados realizo un análisis crítico desde el feminismo sobre los cálculos económicos que se están elaborando en torno a los procesos bio-sociológicos, es decir, analizo la biopolítica de las poblaciones. En la preocupación por los números y las estadísticas, en esta gran alarma demográfica, se presentan los datos sin analizar las causas subyacentes, por qué se producen estos datos o cuáles podrían ser las posibles soluciones. Desde el feminismo se alude al existente conflicto «capital-vida» (Pérez Orozco, 2014) que trata de gestionar y gobernar los cuerpos, en este caso de las mujeres rurales, y sus procesos biológicos, la vejez y la duración de la vida, así como los movimientos de personas para controlar los «efectos de masa», las vidas de las propias poblaciones (Cayuela Sánchez, 2009: 275).



3.3.1. Análisis crítico de la despoblación

En este apartado parto del análisis demográfico de las tasas estadísticas poblacionales referentes a las tasas de nacimiento, defunción, edad media y densidad poblacional de dos concellos de la Costa da Morte: Muxía y Camariñas. Los estudios demográficos muestran su preocupación por la infecundidad y el envejecimiento poblacional que, acompañados por una corriente de emigración que no ha cesado de expulsar personas desde que hay registros, dibujan un panorama futuro de despoblación no sólo de esta zona, sino de toda Galicia. En base a estos datos planteo un análisis desde la crítica feminista ya que las actuales estrategias de gobernanza de los procesos bio-sociológicos parecen culpabilizar a los mayores por no morir y a las mujeres por no tener hijos, sin emplear una perspectiva que ponga los cuidados en el centro. Son los cuerpos de las mujeres rurales los que están en el centro de operaciones de la biopolítica y del control de las poblaciones¹⁰⁸.

En el año 2015 algunos periódicos¹⁰⁹ reflejaban un hecho insólito relacionado con las pirámides poblacionales de Galicia: por primera vez el último escalón de la pirámide poblacional superó a la base, lo que quiere decir que el número de habitantes con más de 85 años es mayor que el de personas menores de 4 años, especialmente en el lado de las mujeres. Estas cifras dibujan más que una pirámide una especie de seta poblacional muy diferente a la que podía ver en 1991, a pesar de que ya se empezaba a apreciar un estrechamiento de la base.

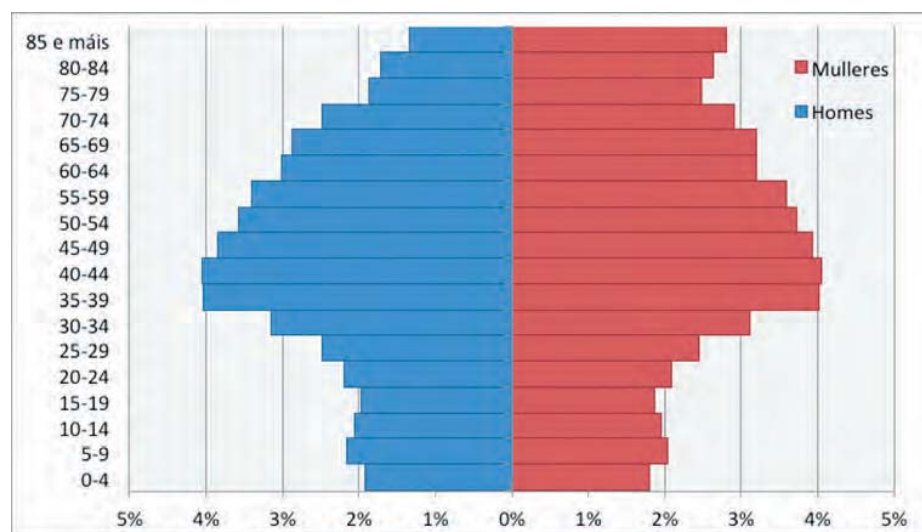


Imagen. Pirámide poblacional de Galicia en 2016. Población según sexo y grupos quinquenales de edad. Elaboración propia con datos del IGE.

¹⁰⁸ El fotógrafo Matteo Bertolino ha realizado un proyecto fotográfico en el que analiza la despoblación en Galicia, especialmente en la zona de Ourense. Se puede ver en <https://morteterra.com> [Acceso 10/07/2017]

¹⁰⁹ http://www.lavozdeg Galicia.es/noticia/galicia/2016/02/16/piramide-poblacion-invierte-crece-cuspide-base/0003_201602G16P7992.htm [Acceso 09/03/2016]

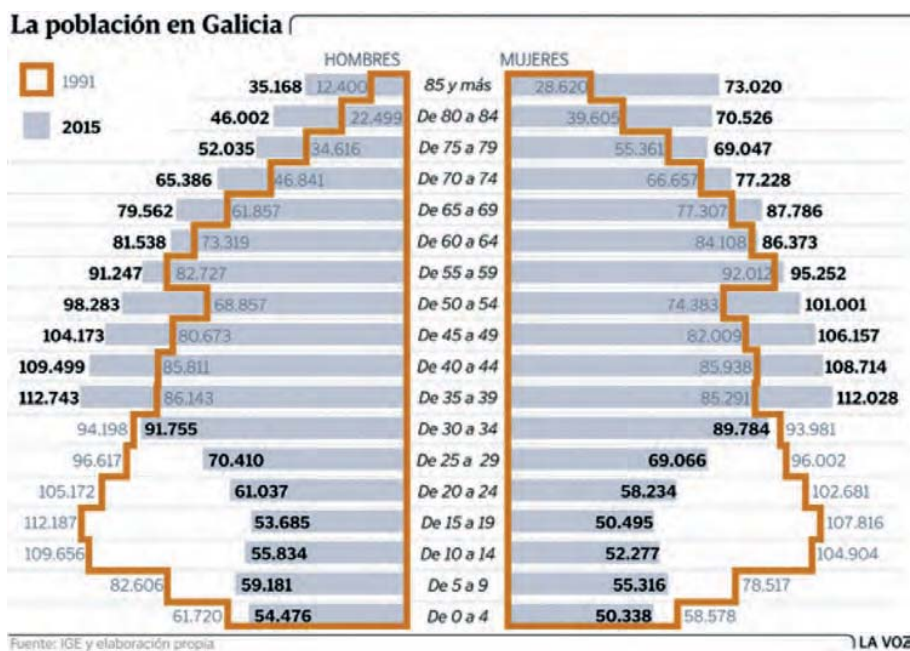
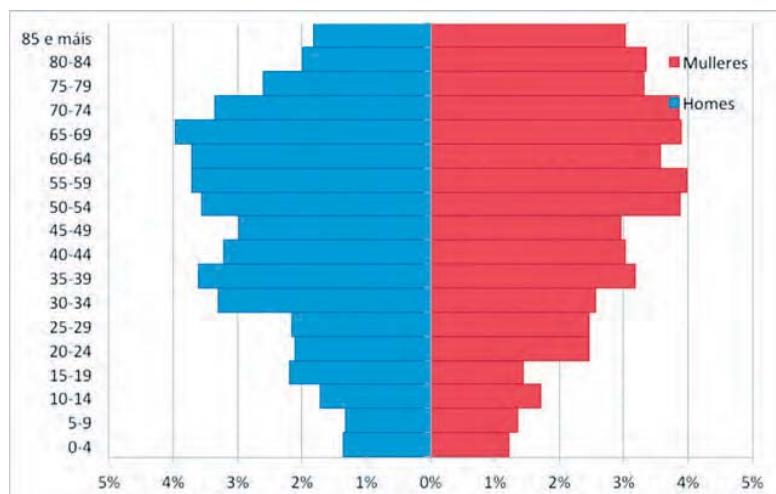


Imagen. Comparación entre la pirámide poblacional de 1991 (perfil naranja) y la pirámide de 2015 (barras grises). Elaborada por La Voz de Galicia¹¹⁰.

En la Costa da Morte viene sucediendo esta inversión de la pirámide poblacional desde hace ya tiempo. En Muxía desde 2002 hay más personas mayores de 85 años que menores de 4 años y en Camariñas esto sucede desde 2013. Las estructuras de las pirámides poblacionales en ambas localidades tienen esta característica forma de seta, con un gran estrechamiento de la base por un considerable descenso de la natalidad y un ensanchamiento en las zonas intermedias y superiores.

En el año 2016 en Muxía hay un total de 4941 habitantes, de los que 2404 son hombres y 2537 son mujeres. Con los datos de 2016 más del 10% de la población está en los rangos superiores de edad, entre los 80-84 y más de 85 años. Y si sumamos todos los rangos que están por encima de los 65 años supone que más del 31% de la población de Muxía está en edad de jubilación, observándose un incremento muy acelerado ya que en 2014 era de 29.1%. La edad media fue de 50.2 años en 2016.

Imagen. Pirámide poblacional de Muxía 2016. Población según sexo y grupos quinquenales de edad. Elaboración propia con datos del IGE.



¹¹⁰ http://www.lavozdeg Galicia.es/noticia/galicia/2016/02/16/piramide-poblacion-invierte-crece-cuspide-base/0003_201602G16P7992.htm [Acceso 07/07/2017]

Sin entrar a detallar las cifras de mortalidad, fecundidad y saldos vegetativos, los datos estadísticos poblacionales de Muxía y su evolución en el tiempo se pueden observar en el siguiente gráfico. Desde 1975 hasta la actualidad ha habido un descenso en el número total de nacimientos, especialmente acusado desde mediados de los años ochenta. El índice sintético de fecundidad en el 2013 era de 1.1, apreciándose un repunte en la gráfica, pero en 2015 fue de 0.97 hijos por mujer. Este índice no había superado 1 hijo por mujer desde 2002, siendo el índice compatible con el reemplazo generacional de 2.1 hijos por mujer. Respecto a las defunciones no aparece ningún cambio sustancial en la gráfica, manteniéndose casi siempre entre 50-75 personas difuntas al año. El saldo vegetativo en 2015 fue de -51 personas. Pero sin duda las estadísticas de los años 84-85 suponen un cambio en cuanto a la población de Muxía y, a partir de entonces, se cruzan las líneas poblacionales y se producen más defunciones que nacimientos, resultando un saldo vegetativo negativo cuya diferencia tiende a aumentar con los años.

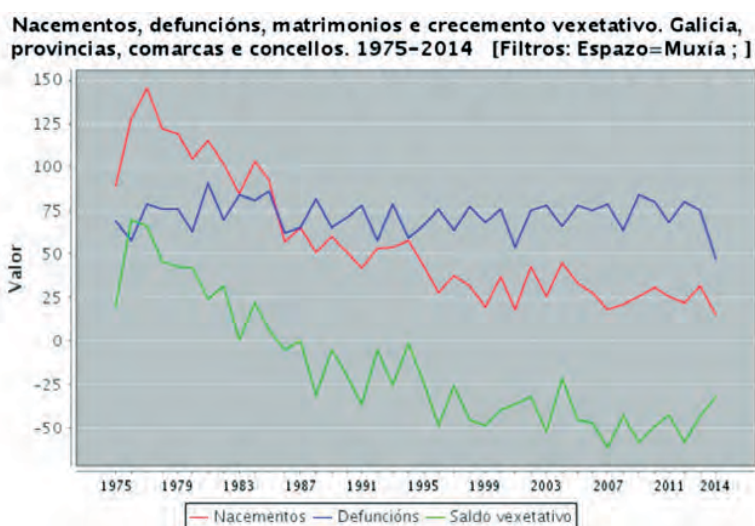
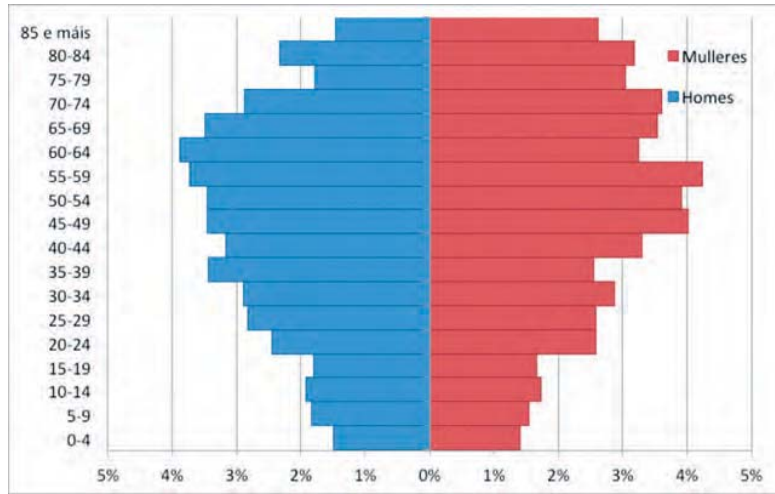


Imagen. Evolución de los nacimientos, defunciones y crecimiento vegetativo entre 1975-2014 en Muxía. Elaboración propia con datos y herramientas del IGE.

En la misma línea Camariñas tenía en el año 2016 un total de 5486 habitantes, de los que 2651 son hombres y 2835 son mujeres. Esta mayoría de población femenina ocurre a pesar de que en los tramos inferiores hay sistemáticamente, y de forma más acusada que en Muxía, una mayoría de hombres hasta la franja de los 40-44 años que el descenso en el número de hombres es más acusado. Esto, como explicaré más adelante, se debe a los movimientos poblacionales migratorios. En Camariñas el 9.6% de su población se sitúa en las franjas etarias superiores que comprenden los tramos entre los 80-84 años y los más de 85 años. Y, si sumamos los rangos que sobrepasan los 65 años se puede apreciar que el 28% de la población de Camariñas está en edad de jubilación, con un incremento acusado en los últimos años ya que en 2014 era el 27.1% de la población. La edad media era de casi 49 años en 2016.

Gráfico. Pirámide poblacional de Camariñas 2016. Población según sexo y grupos quinquenales de edad. Elaboración propia con datos del IGE.



De igual modo que en Muxía y sin entrar a detallar las cifras de mortalidad, fecundidad y saldos vegetativos los datos poblacionales de Camariñas, su evolución en el tiempo se puede apreciar en el siguiente gráfico. Desde 1975 hasta la actualidad se puede observar un descenso en el número total de nacimientos, especialmente acusado desde 1991. El índice sintético de fecundidad fue de 0.8 en el 2013 y en 2015 fue de 1.09, siendo el de reemplazo generacional 2.1 hijos por mujer. Respecto a las defunciones no se aprecia un cambio sustancial en la gráfica, manteniéndose en la franja de entre 50-75 personas difuntas al año. El saldo vegetativo en 2015 ha sido negativo, de -41 personas. Sin duda la estadística de 1991 supone un descenso muy brusco en cuanto a los nacimientos y las tendencias poblacionales de Camariñas cambian a partir de entonces, cruzándose las líneas poblacionales. Las defunciones van a pasar a ser más numerosas que los nacimientos resultando un saldo vegetativo negativo cuya diferencia tiende a aumentar con los años y no ha vuelto a ser positiva desde entonces.

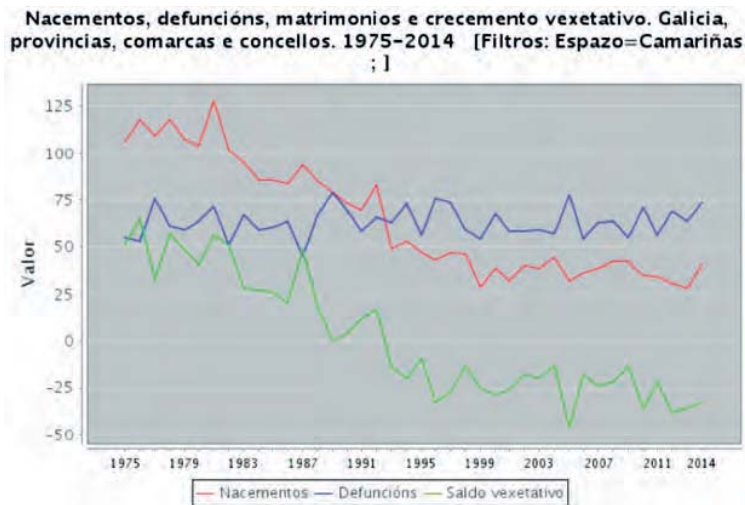


Imagen. Evolución de los nacimientos, defunciones y crecimiento vegetativo entre 1975-2014 en Camariñas. Elaboración propia con datos y herramientas del IGE.

En cuanto a la evolución de los datos sintéticos de población de ambos municipios se puede apreciar en los siguientes gráficos, que recogen los datos entre 1981 y 2015, una disminución en la población y, comparativamente, la pendiente es mucho más acusada en Muxía que en Camariñas.

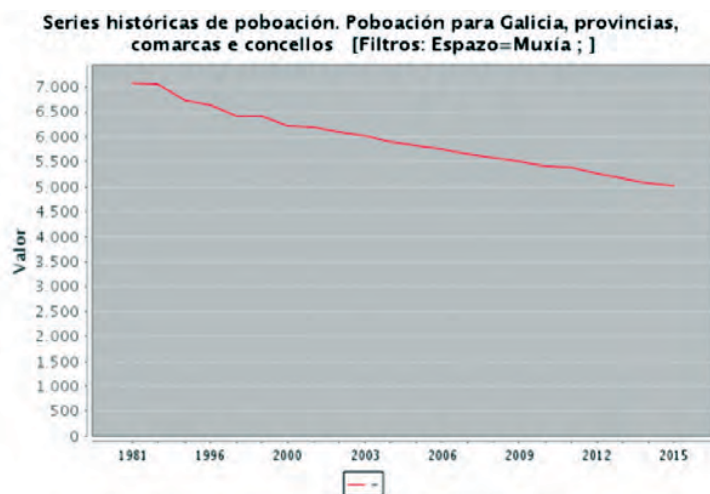
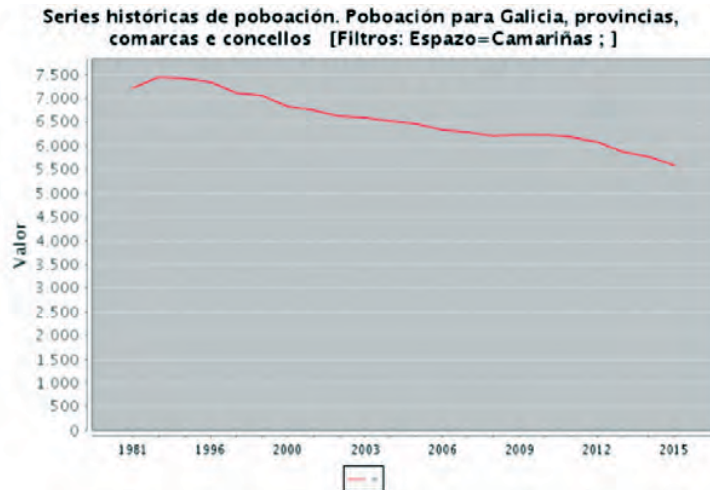


Imagen. Evolución histórica de la población en Camariñas y en Muxía entre los años 1981-2015. Elaboración propia con datos y herramientas del IGE.

Una vez hecha la presentación de los datos demográficos referente a las poblaciones de los concellos de Muxía y Camariñas, quería pasar a un análisis crítico de los mismos. La presentación de estos datos demográficos de Galicia y de la Costa da Morte, con unos bajos índices sintéticos de fecundidad y unas altas tasas de envejecimiento poblacional que dibujan un panorama de despoblación, son habitualmente presentadas de una forma alarmista. En los informes y planes en los que se recurren a los datos demográficos las previsiones a largo plazo prevén un futuro de insostenibilidad poblacional para Galicia (Hernández Borge, 2011). Por ejemplo, tanto en el Plan Estratégico Zonal realizado por el Grupo de Acción Costeira Costa da Morte como en el Plan de Desenvolvemento Rural do Grupo de Desenvolvemento Rural Costa da Morte (VV.AA., 2007a, b) se realizan diagnósticos poblacionales en los que se señalan como las grandes amenazas de la zona la «poboación en decadencia: dispersión, envellecemento e descenso» o «crise demográfica» y, en segundo lugar, la emigración (VV.AA., 2007b: 93). Y es que, precisamente a una población de este tipo, amenazada por la despoblación y la crisis, es a la que van orientados los fondos europeos a los que concursan ambos organismos y que se encaminan a políticas de terciarización de la economía, turistización y patrimonialización. En el estudio «Diagnose: A realidade das mulleres camari-

ñanas» realizado por encargo del Concello de Camariñas también se apunta al envejecimiento poblacional, la emigración y la despoblación como los grandes problemas del municipio (Fernández González et al., 2003).

Como analizan distintos autores dentro de las teorías foucaultianas, a partir del XVIII aparece desde la racionalidad política moderna una biopolítica de la población y de gestión de los cuerpos, cuyo objeto de gobernanza serán los cuerpos vivientes, especialmente los cuerpos de las mujeres, como soportes de procesos biológicos como el nacimiento, la muerte, la salud, la duración de la vida, etc. (Castro, 2007: 10; Segato, 2014: 34). Las instituciones se muestran preocupadas por los cálculos, las estadísticas y los mecanismos de control de los procesos bio-sociológicos de las poblaciones:


«la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad, con todas las condiciones que pueden hacerlos variar; todos esos problemas los toma a su cargo una serie de intervenciones y controles reguladores: una biopolítica de la población. Las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población constituyen los dos polos alrededor de los cuales se desarrolló la organización del poder sobre la vida» (Foucault, 2006: 168-169)

Michel Foucault, en su capítulo titulado «Derecho de muerte y poder sobre la vida», continúa diciendo que el biopoder se convertiría en un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo. Este sistema no pudo establecerse sin la inserción controlada de los cuerpos en el sistema de producción, sin ajustar los fenómenos de la reproducción, los fenómenos bio-sociológicos, con los fenómenos productivos. Sin poner las poblaciones al servicio del capital (ibid. 171).

El Estado, los gobiernos regionales y las instituciones locales hacen cálculos sobre las reproducciones, los estancamientos y los movimientos de las masas. También las estructuras corporativas con participación de empresas privadas que se han creado ad-hoc para solicitar fondos europeos, que son fondos destinados a las poblaciones con menor crecimiento poblacional y económico, se preocupan por realizar estudios demográficos y de presentar las cifras de forma alarmante para poder concurrir a los mismos¹¹¹. Pero, junto a esta preocupación por la despoblación convive un interés patrimonial por una Costa da Morte despoblada, semi-abandonada, empobrecida y con una serie de «estéticas de la marginalización» (Kirshenblatt-Gimblett, 1988, 1998: 149) que se han convertido en estrategias de gobierno de los hábitos y de los hábitats. Uno de los grandes atractivos o «valores añadidos» de la zona es precisamente su ausencia de personas y la «desertificación poblacional» forma parte de la imagen de marca de la Costa da Morte, de las estrategias de gobernanza del territorio y de la población. En el proceso de patrimonialización del territorio y del paisaje de la Costa da Morte las personas están ausentes, por lo que conviven una preocupación por la despoblación con una forma de gestión del territorio que fomenta la despoblación¹¹².

¹¹¹ Me refiero al GAC y GDR, que analizaré más adelante en el apartado de gestión de los fondos europeos.

¹¹² Resulta paradójico que coincidan los informes alarmantes que hablan sobre la despoblación de Galicia y de otras zonas de la península en los mismos diarios en los que se analiza como uno de los principales problemas a nivel global la situación contraria: la superpoblación y la desigualdad en el acceso a recursos básicos. Sin embargo la reestructuración de la población mundial no parece ser una alternativa viable desde las lógicas gubernamentales: hay lugares vacíos mientras hay personas buscando su lugar. Podría deducirse que o bien el problema de la despoblación no es tan acuciante o bien las características de la población que se pretende aumentar en los lugares despoblados no son las mismas que tienen los millones de refugiados sirios que esperan en las puertas de Europa, ni son las de las personas jóvenes que esperan tras la valla de Melilla, etc. por lo que habría que hablar más de políticas de rechazo de la otredad y de xenofobia. En esta alarma por la despoblación hay distintas capas de contradicciones.

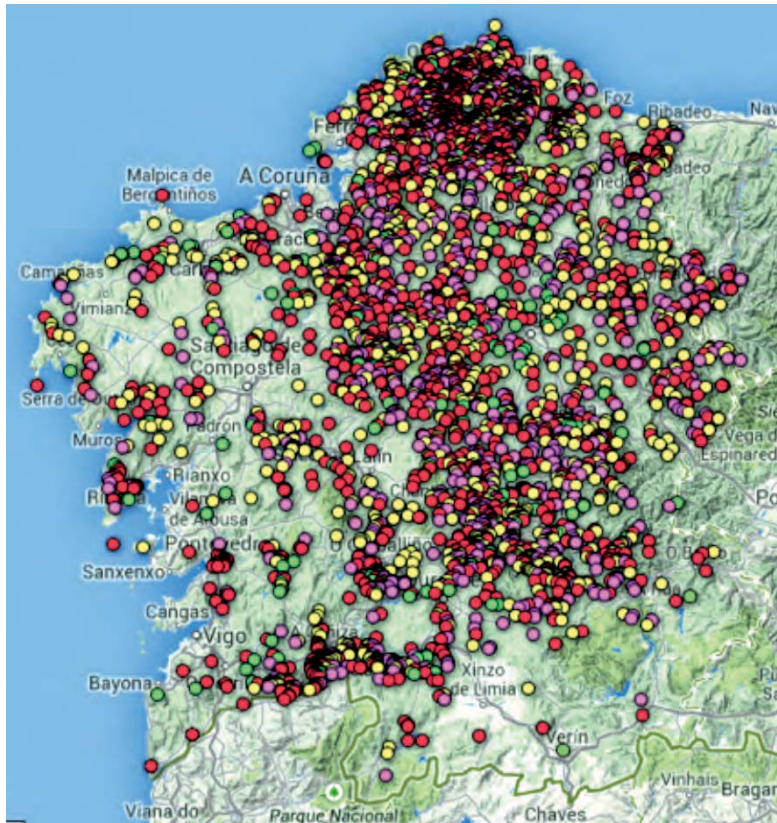


Si atendemos a las densidades de población, en Muxía viven 42.6 personas/km² y en Camariñas 114.2 personas/km², siendo la media de Galicia 92 personas/km². Estas cifras no son altas pero, si las ponemos en perspectiva, tampoco resultan ser muy bajas. La baja densidad demográfica se presenta como algo singular, pero no es algo excepcional a escala europea y la relevancia de esta densidad varía de unos países a otros, de unas zonas a otras. Como dicen Molina y Martínez (Molina de la Torre et al., 2014) la relevancia de la densidad poblacional es difícil de evaluar pues distintas instituciones que proveen de datos demográficos como el IGE, INE¹¹⁴ o Eurostat tienen distintas consideraciones sobre lo que es un municipio escasamente poblado y si esta cifra podría llegar a ser indicativo de «ruralidad». De esta forma por ejemplo para el Eurostat un municipio escasamente poblado se sitúa en una densidad poblacional inferior a los 100 hab/km² que, según los autores mencionados, es un dato aplicable a Europa central pero excesivo para países con grandes superficies como Suecia o Finlandia y España o Francia. Estos autores consideran que podría aplicarse para España el umbral de los 30 habitantes/km², empleado en Francia, para detectar las áreas con densidad débil «espacios marcados por la escasez de personas y, a menudo también, por la de recursos financieros para las comunidades afectadas» (Barthe y Milian, 2011: 141 cit. en Molina de la Torre et al., 2014: 291). En este sentido la Costa da Morte está lejos de estar despoblada, comparándola con la baja densidad demográfica del resto peninsular¹¹⁵ o de otras zonas de Europa, y no plantea un problema de escasez física de personas y/o de recursos de lo que necesariamente se tenga que derivar una situación de abandono, éxodo rural, ruptura con las formas de vida o normas sociales preexistentes o conflicto social (ibid: 294). No se tiene que derivar a no ser que, como analizaré más adelante, el problema de fondo sea el cuestionamiento y desmembramiento del actual estado de bienestar, la amenaza a los servicios sociales públicos y el conflicto capital-vida que se ensaña con especial virulencia en las zonas rurales (Pérez Orozco, 2014).

¹¹⁴ Para un análisis comparado de los datos demográficos a nivel estatal se puede acceder al informe del INE. http://www.ine.es/prodyser/pubweb/Censos2011_25Mapas/25mapas_flash/index.html [Acceso 22/03/2016]


¹¹⁵ Estoy refiriéndome por ejemplo a zonas como la comarca de Molina de Aragón, fronteriza con Soria, Zaragoza, Teruel y Cuenca donde viven 1,63 personas/km², una densidad menor que la de Laponia o la de Siberia que también está siendo objeto de múltiples alarmas. <http://www.elmundo.es/sociedad/2015/10/28/5628ad6eca47413d6f8b45aa.html> [Acceso 22/03/2016]

Imagen. Mapa de aldeas y lugares deshabitados (o casi) de Galicia. Las entidades de población según el Nomenclator de población del IGE del año 2014 aparecen en Rojo (0 habitantes), Rosa (1 habitante) o Amarillo (2 habitantes)¹¹¹. Se aprecia que en las zonas costeras no hay tantos lugares deshabitados, concentrándose la mayoría en el interior de las provincias de Lugo y Ourense.



Mapa. Municipios según densidad de población (2013) donde se puede apreciar que la Costa da Morte no entra dentro de las clasificaciones de «ruralidad» que se mide en función de la densidad de población (tomado de Molina de la Torre et al., 2014: 294).

¹¹¹ <http://calidonia.eu/2015/02/05/actualizacion-do-mapa-de-aldeas-e-lugares-deshabitados-de-galicia/> [Acceso 30/06/2017]



La presentación de los datos demográficos aislados sin explicitar el por qué pueden estar produciéndose estas alarmantes tasas de despoblación puede inducir a pensar que la culpa es de las personas mayores, que viven más años de los que les toca, o de las mujeres, que no tienen los hijos que deberían. Son los cuerpos de las mujeres mayores (las que más tiempo viven) y de las mujeres jóvenes rurales (las que menos hijos tienen) las que están en el centro de las biopolíticas que afectan a la regularización de las poblaciones. En algunos textos se argumenta que entre las causas de las bajas tasas de fecundidad en Galicia y otras zonas de Europa están los «cambios en la concepción de la familia», «la incorporación generalizada de las mujeres al mundo del trabajo fuera de casa» (Hernández Borge, 2011: 6) además del control de la natalidad con la democratización de los métodos anticonceptivos, el retraso de la edad de maternidad y la búsqueda de estabilidad económica entre otros factores (van de Kaa, 2001). Las protagonistas de la insostenibilidad demográfica, de la llamada «la generación sin hijos», la generación más infecunda, las personas dedicadas al hedonismo, las faltas de compromiso y las responsables de acabar, de paso, con sistema de bienestar son exclusivamente las mujeres (Esteve et al., 2016). En este tipo de afirmaciones subyace un forma de culpabilización, responsabilización y regulación de los cuerpos de las mujeres y una deconstrucción de todo el trabajo que lleva décadas haciendo el feminismo respecto al cuestionamiento del modelo familiar heteropatriarcal, la división sexual del trabajo y el control de nuestros cuerpos y sexualidades.

Por otra parte algunos autores critican los «natalismos, poblacionismos y familismos en este tiempo» (MacInnes et al., 2008: 101) que se obsesionan por índices de fecundidad y el envejecimiento poblacional desde una perspectiva neoliberal y productivista, desde el conservadurismo y la centralidad de la familia heterosexual, desde la negativización patriarcal de los logros conseguidos por las mujeres. En los argumentos demográficos existe una agenda política que aboga por el desmantelamiento del estado de bienestar por su supuesta insostenibilidad (ibid.)¹¹⁶, especialmente en aquellas zonas que no son los centros productivos sino los márgenes recreacionales. Mientras que para algunas instituciones las pirámides-seta poblacionales suponen un motivo de alarma, para los autores MacInnes y Pérez Díaz las pirámides poblacionales y las bajas tasas de natalidad hablan en paralelo de esa crisis demográfica pero también de una auténtica «revolución reproductiva» de la que se están extrayendo exclusivamente sus puntos problemáticos y no los positivos, como no ocurre con las revoluciones de tipo económico y político (MacInnes et al., 2008). Y es que el hecho de que una gran parte de la población sea muy longeva y viva más allá de los 80 años es un dato tremendamente positivo ya que refleja una mejora en las condiciones médico-sanitarias que beneficia a las personas. El envejecimiento poblacional, los cuerpos viejos, no son intrínsecamente negativos (Ahmed, 2004c: 127), ni pasivos (Ahmed, 2010a: 209), ni dependientes, ni una amenaza para el sistema de bienestar. Podrían concebirse, de hecho, de una manera positiva política y económicamente, ya que dibujan un panorama de una sociedad madura y experimentada, sin algunas de las consecuencias negativas que también tiene una pirámide poblacional muy joven como podría ser la inestabilidad democrática. Además, la longevidad no es en sí misma una causa de declive demográfico.

¹¹⁶ Esta agenda política conservadora se puede apreciar bien en el «Plan de dinamización demográfica de Galicia 2013-2016» donde uno de sus principales objetivos es colocar a las familias como núcleo poblacional básico sobre el que van a implementarse las medidas. Entre las medidas del plan está la «sensibilización» sobre el problema de la despoblación y «fomentar el valor social de las familias», presuponiendo una falta de conciencia de las mujeres sobre los valores de la familia y la natalidad que puede ser revertida con un plan de sensibilización institucional. Como explican otros demógrafos (Esteve et al., 2016) la infecundidad no se debe a un rechazo a la maternidad o a la creación de una familia, sino a causas laborales, económicas, materiales y a la falta de políticas de igualdad, cuidado y corresponsabilidad. Para ver dicho Plan: http://benestar.xunta.es/export/sites/default/Bienestar/Biblioteca/Documentos/Plans_e_programas/PLAN_DINAMIZACION_DEMOGRAFICA_DE_GALICIA_2013-2016_V2.pdf [Acceso 07/07/2017]

Un índice de fecundidad bajo también podría concebirse como dato positivo, pues habla de que los cuerpos de las mujeres cada vez se entienden menos como un medio de producción de otros cuerpos, como un objeto intercambiable para la producción de fuerza de trabajo. Es positivo porque también indica que en Galicia las tasas de mortalidad infantil cada vez son más bajas, tendiendo prácticamente a ser cero¹¹⁷. En la actualidad ya no son comunes historias como las de una señora de Camariñas que falleció con más de 90 años y, a la hora de escribir su esquela, nadie era capaz de recordar la cantidad de hijos, entre vivos y muertos, que había tenido y no se la recordaba sin estar criando, sin estar cuidando, sin estar trabajando mientras que su marido controlaba su sexualidad desde el mar dejándola embarazada cada vez que estaba en tierra (AU047 20/08/2014). En el ámbito rural gallego se puede decir que es toda una revolución el hecho de que puedan coincidir en tiempo y espacio las generaciones con la tasa más alta de mortalidad en Europa, que han padecido hambre y trabajo infantil forzado en una economía de subsistencia y vidas precarias¹¹⁸, con las generaciones con mayor esperanza de vida y acceso a unos servicios médicos, donde las personas pueden controlar voluntariamente su fertilidad y establecer distintos tipos de familias (MacInnes et al., 2008: 111-112). Además, un bajo índice de fecundidad no es en sí mismo causa de declive demográfico.

El tipo de reproducción que se producía en el ámbito rural gallego hace no muchas décadas queda fuera de las lógicas contemporáneas de sexualidad y reproducción. En la transformación del comportamiento reproductivo en Galicia, como analiza Paxson para Grecia, se puede ver cómo las mujeres rurales no han hecho más que adoptar la lógica de la racionalidad científica y biomédica que contempla la planificación familiar como un signo de modernidad y liberación de las mujeres, afectando directamente a sus cuerpos, prácticas sexuales y vidas cotidianas, un hecho que no han padecido los hombres (Paxson, 2002). Lejos de poder hacer un juicio moral de sus prácticas reproductivas, las mujeres de Muxía y Camariñas han aplicado a rajatabla las lógicas del cálculo racional de la descendencia y la autonomía reproductiva que las aproxima a un ideal de modernidad de tipo europeo, una restricción de la población que se suponía «bueno para las mujeres y bueno para la nación» (Paxson, 2002: 310). Una revolución reproductiva que también responsabiliza a las mujeres por la falta de control sobre sus cuerpos y su sexualidad, considerando la abundancia de descendencia como una reproducción irracional, ignorante, irresponsable e impulsiva donde debe imperar una lógica economicista, un cálculo de la efectividad de los métodos anticonceptivos y una evaluación coste-beneficio de tener descendencia al margen de cualquier decisión emocional, religiosa o cultural. La racionalidad reproductiva es un rasgo que se niega a las mujeres que se salen de la planificación familiar con más descendencia de la que se espera o necesita. La misma racionalidad que resulta incómoda y excesiva cuando el control de la natalidad no satisface los cálculos de las instituciones gobernantes y no llegan al mínimo requerido para sostener el sistema.

¹¹⁷ Desde 1997 se han producido un total de 8 muertes de menores de 20 años en Camariñas y 10 en Muxía.

¹¹⁸ En varias ocasiones del trabajo de campo se ha hablado del hambre, mortalidad infantil y condiciones asimilables a la esclavitud infantil en Camariñas hace tan solo unas décadas (TdC 31/03/2013 y AU047).

Si bien quería poner de relieve alguno de los datos positivos de la revolución reproductiva, no quisiera volver a mostrar un panorama en el que las mujeres no quieren o no desean tener hijos como hacen la mayoría de los estudios demográficos. Los últimos estudios del Centre d'Estudis Demogràfics de la UAB apuntan que, si bien la generación de las nacidas en 1975 son las más infecundas de los últimos 130 años, esto se debe a la «frustración del proyecto reproductivo de esas mujeres y eventualmente de sus parejas» (Esteve et al., 2016: 1). De hecho, según este mismo estudio, entre las mujeres no existe una actitud contraria a tener hijos siendo sólo un 5% las mujeres que no desean tener hijos y mantienen esta decisión a lo largo de su vida fértil. España es «uno de los países de la Unión Europea con la mayor distancia entre el número de hijos deseados y el número tenido» (ibid: 2) pero las condiciones de precariedad familiar, material y laboral terminan truncando estos deseos y, definitivamente, la falta de políticas de igualdad que favorezcan la conciliación, la corresponsabilidad y los cuidados compartidos (ibid: 4). La frustración constante de los proyectos reproductivos de la mayoría de las mujeres jóvenes supone un ejercicio de violencia estructural de la que, para colmo, se culpa a las propias víctimas (Bosch et al., 2005, Carrasco Bengoa, 2001). En resumen:

«Nos hemos acostumbrado a cargar en las espaldas de las mujeres y de las jóvenes generaciones las responsabilidades de la reproducción, apremiándolas con el conocido reloj biológico y, sin embargo, ese minuterero marca las horas de nuestra sociedad en su conjunto y mide, nada más y nada menos, que la distancia que nos separa de una sociedad más justa e igualitaria, de la que todos somos responsables» (Esteve et al., 2016: 4)

La infecundidad y la despoblación marca una serie de retos a nivel económico y laboral pero sobre todo, retos sociales, culturales y un reto en lo que a afectos y cuidados se refiere, a los que tendremos que enfrentarnos toda la sociedad y no solamente las mujeres y tampoco solamente en los municipios gallegos sobre los que se pone el foco de atención. En un estudio realizado por el National Bureau of Economic Research concluyen que el tipo de políticas que influyen de forma determinante en las tasas de fertilidad son aquellas orientadas al reparto de los trabajos de cuidado entre los miembros de la pareja, la familia o la sociedad, siendo el doble de eficaces que las políticas de fomento de la natalidad basadas en subsidios (Doepke et al., 2016). Pero este reparto equilibrado de los trabajos de cuidado que podría llegar a favorecer una mayor tasa de natalidad en mayor proporción que las políticas de fomento de la natalidad que se están aplicando en la actualidad está lejos de producirse. Según el documento Conta Satélite da Producción Doméstica de 2010 elaborado por el IGE¹¹⁹, el reparto de los trabajos de cuidado es absolutamente desequilibrado en Galicia, donde las mujeres dedican más del doble de tiempo que los hombres a «actividades domésticas no remuneradas» que incluyen proporcionar alojamiento, comida, ropa, cuidados y educación y realizar trabajo voluntario.

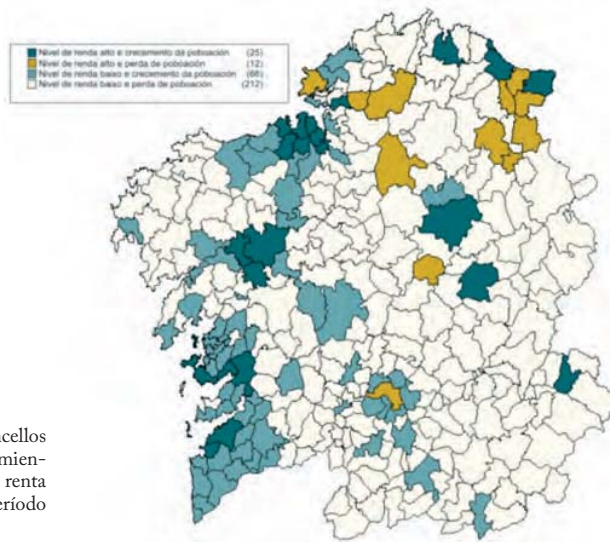
| Tempo empregado en actividades domésticas produtivas non remuneradas (minutos/día) | | | | |
|--|--------------|--------------|--------------|--------------|
| FUNCIÓN | 2003 | | 2010 | |
| | HOMES | MULLERES | HOMES | MULLERES |
| Proporcionar aloxamento | 35,8 | 74,3 | 40,2 | 74,9 |
| Proporcionar comida | 33,0 | 117,9 | 38,2 | 107,9 |
| Proporcionar roupa | 6,6 | 40,8 | 9,5 | 36,6 |
| Proporcionar cuidados e educación | 23,6 | 40,8 | 30,2 | 47,6 |
| Traballo voluntario | 10,7 | 11,5 | 10,0 | 13,0 |
| Total | 109,7 | 285,3 | 128,0 | 280,0 |

Fonte: Elaboración propia a partir de INE. Encuesta de empleo del tiempo

Imagen. Recorte del informe «Conta Satélite da Producción Doméstica» elaborado por el IGE en 2010.

¹¹⁹ http://www.ige.eu/estatico/pdfs/s2/folleto_CSPD_2010_gl.pdf [Acceso 07/07/2017]

El principal problema que arroja la falta de reemplazo generacional y el desmantelamiento del sistema de bienestar que se deriva del mismo es que las personas que precisan cuidados en la infancia y, en este caso, sobre todo en la vejez cuentan cada vez con menos población que pueda o quiera participar en el mercado de trabajo y en la provisión de cuidados y afectos. Sin embargo el principal miedo de la biopolítica neoliberal patriarcal y de sus cálculos sobre las poblaciones y sus vidas es la dependencia de tipo económico. Se puede analizar el índice de dependencia global, que se calcula poniendo en relación los grupos de población económicamente dependientes (menores de 15 y mayores de 64) y el grupo de población potencialmente activa (entre 15 y 64). En Camariñas, por cada 100 habitantes hay 58.3 personas económicamente dependientes según el IGE y en Muxía hay 60.3 personas, siendo este índice especialmente elevado por la tasa de dependencia senil. Algunos estudios como el de Balsa-Barreiro sugieren que la pérdida de capital humano en la Costa da Morte es imparable dado que las actividades económicas tradicionales son escasamente atractivas para la juventud y no son competitivas en la economía de mercado global (Balsa-Barreiro, 2013). Pero, como se puede ver en el siguiente mapa, el nivel de renta no tiene por qué estar directa y necesariamente relacionado con la demografía. Así por ejemplo se advierte que la mayoría de Galicia (212 municipios) se encuentra en una situación de nivel de renta bajo y pérdida de población. Pero, el siguiente grupo de municipios más numerosos son los de nivel de renta bajo y crecimiento poblacional (66 municipios), siendo Cee el único municipio de la Costa da Morte en esta situación. De igual forma también existen municipios con nivel de renta alto cuya población crece, y cuya población disminuye. Por lo tanto, el nivel de renta no garantiza tampoco un crecimiento poblacional de manera directa



Mapa. Tipología de concellos en función del crecimiento demográfico y de la renta bruta disponible. Período 2000-2009.

Las ideas de desarrollo, la acumulación, el progreso y crecimiento económico suelen ocupar un lugar central a la hora de hablar de la sostenibilidad de la vida, de las poblaciones y de los territorios, entrando en conflicto frontal el capital contra la vida (Pérez Orozco, 2014)¹²⁰. Aunque no sea políticamente correcto emplear estos términos, en el conflicto capital-vida las condiciones de la vida son consideradas como una «externalidad» del sistema económico puestas al servicio de la producción y el desarrollo (Carrasco Bengoa, 2001), ciertas vidas humanas como «excedentes humanos» y ciertas zonas como lugares vacíos donde arrojar los desperdicios humanos (Bauman, 2005). Así, haciéndome con las palabras de Žižek, que retoma a su vez a Balibar, el conflicto capital-vida ejerce en esta zona rural de Galicia una violencia ultra-objetiva o estructural, «propia de las condiciones sociales del capitalismo global (la producción «automática» de individuos excluidos y superfluos, desde los «sin techo» hasta los «desempleados»)» (Žižek, 2008a: 37). Esta violencia estructural no tiene que ver con momentos de violencia explosiva, pero sin embargo va filtrando, condicionando y produciendo la vida cotidiana, los sujetos y subjetividades que habitan en la Costa da Morte.



Imagen. Un señor sentado en un banco, en Camariñas.

¹²⁰ La conceptualización del conflicto capital-vida es de la autoría de Amaia Pérez Orozco. Implica una centralidad de los mercados capitalistas en lugar de los procesos de sostenibilidad de la vida, donde la vida es la que está en amenaza. El capitalismo heteropatriarcal viene a ocultar y a reducir al ámbito de lo privado, de la no-política, la sostenibilidad de la vida, lo cual que tiene efectos reales en la cotidianidad (Pérez Orozco, 2014).


Frente a las tentativas de colocar aquí empresas altamente contaminantes por el abaratamiento del suelo, como son piscifactorías (que ya existen en espacios naturales protegidos por la Red Natura)¹²¹, la reubicación de la Ence¹²² o minas a cielo abierto como la de Corcoesto la tendencia actual tiende a proponer el turismo de monocultivo y la patrimonialización extensiva como alternativa. Estas alternativas son supuestamente más sostenibles, vendrían a generar una serie de puestos de trabajos y una mejora en las condiciones de vida sin generar apenas consecuencias, unas asunciones que han sido puestas en duda por numerosos estudios (para un análisis de la patrimonialización en Galicia Pereiro Pérez et al., 2005, Sierra Rodríguez, 2006; Simón Fernández et al., 2006; Jiménez-Esquinas, 2013; Herrero Pérez, 2011; Pereiro Pérez, 2015). En el siguiente capítulo realizaré un análisis en profundidad sobre las condiciones económicas de la Costa da Morte, sin embargo en este punto quería introducir un pasaje de mi diario de campo que ilustra cuán escasamente atractivas son las condiciones laborales, cuánto atentan a la sostenibilidad de la vida, especialmente en contextos rurales, y cómo se están instaurando estructuralmente formas de vida precarias y condiciones laborales injustas para las mujeres, incompatibles con cualquier proyecto reproductivo. Cómo funciona en la vida cotidiana, en definitiva, la violencia estructural que supone el conflicto capital-vida:

«Unos días antes de las fiestas del Carmen, X [dueña de un establecimiento hostelero], cuando estábamos sentados tomando unas cañas en la terraza con Juan y con nuestro hijo se me acercó y me preguntó si estaría interesada en trabajar de camarera. Le dije que no, que yo tenía trabajo de sobra, pero que Juan sí estaba interesado. Nos lo pensamos aquella noche y efectivamente, ya que estábamos allí en Camariñas viviendo, sí nos interesaba que Juan tuviera algún tipo de trabajo aunque fuera con unas malas condiciones económicas. Estábamos dispuestos, de entrada, a aceptar unas malas condiciones económicas. Al día siguiente fue al lugar a aceptar el trabajo y preguntó después las condiciones laborales: eran 500€ de sueldo al mes, sin alta en la seguridad social, por los dos meses de verano, una jornada de 8 o 10 horas al día y sin días libres. Cuando después me lo comentó, sumido en la pena y la indignación, opinamos que no lo podía aceptar de ninguna forma ya que aquellas eran unas pésimas condiciones laborales y que, si se aceptaban aquellas condiciones, sentaría un precedente inaceptable. En los días siguientes Juan fue preguntando por algunos bares si tenían trabajo para él, ya que nos había picado la necesidad de conseguir algunos euros extra durante aquel verano. Siempre suponían que el trabajo era para mí y no para Juan, lo cual me parecía tremendamente sospechoso. Las condiciones laborales que se ofertaban en Camariñas eran completamente demenciales» (TdC 16/07/2013).¹²³

¹²¹ Hay una piscifactoría en Camariñas, junto al faro Vilán, en plena Red Natura. <http://www.elcorreogallego.es/galicia/ecg/la-xunta-permitira-las-piscifactorias-en-la-red-natura/idEdicion-2014-03-28/idNoticia-860538/> [Acceso 05/08/2017]

¹²² http://www.lavozdeg Galicia.es/noticia/carballo/2012/03/31/en-ce-planea-instalar-planta-bio-masa-costa-da-morte/0003_201203C31C5991.htm [Acceso 05/08/2017]

¹²³ Para cerrar este pasaje quería añadir que el infra-empleo se me ofrecía siempre a mí a pesar de ir mi compañero en persona a interesarse, de hecho le especificaron que a él no se lo darían pero me lo darían a mí si yo estuviera interesada. Esto ocurrió a pesar de que sabían que tengo formación universitaria, que tengo una familia y que yo estaba ya trabajando, haciendo trabajo de campo, allí. Este trabajo se me ofrecía a mí, y no a mi compañero, precisamente por el hecho de ser mujer y se podrían estar asumiendo ciertos estereotipos de género como que yo puedo trabajar en estas condiciones precarias (sueldo complementario, tiempo menos valioso, etc.) o que yo tengo otra persona que cuida de mi hijo mientras trabajo (abuelas, tías, etc.) o que yo puedo plantear menos problemas que un hombre de 35 años (pasividad y escasa movilización de las mujeres, un cuerpo de mujer joven como reclamo, etc.). Con el paso del tiempo me di cuenta de que en todos los negocios hosteleros, y en la vida pública en general, hay una omnipresencia de mujeres frente a una práctica ausencia de hombres y que son las mujeres, sobre todo jóvenes, las que ocupan los empleos precarios en el sector servicios.



Retomando el análisis de las cifras de población económicamente dependiente y la negativización del envejecimiento poblacional propongo otros focos desde los que se podrían mirar. En primer lugar el creciente retraso de los jóvenes en la entrada en el mercado de trabajo, lo cual puede influir en el retraso para tener descendencia, nada tiene que ver con el envejecimiento poblacional, que se ha instituido como el peor de los males, sino con la situación económica y laboral estructural que penaliza gravemente a la juventud y los convierte en población económicamente dependiente. Por otra parte existe una gran proporción de personas mayores de 64 años que se mantienen plenamente productivas y, especialmente, en contextos rurales como el de la Costa da Morte donde se sigue dando residualmente una economía agrícola de subsistencia. Son especialmente las abuelas, como indicaré a continuación, las que se están encargando de mantener el sistema de cuidados con lo que favorecen la salida de sus hijas e hijos al mercado laboral, y es gracias a este sostenimiento del sistema de cuidados por parte de las mujeres como se puede sostener el actual sistema capitalista (Mies, 2007). La existencia de esta población envejecida productora de alimentos de primera necesidad y proveedora de cuidados de primera necesidad es lo que está posibilitando que sigan existiendo empleos precarios que atentan contra la sostenibilidad de la vida y un sistema heteropatriarcal que se beneficia de esta situación (Mies, 2007). Cuando el sistema falla, los resortes del sistema de cuidados se activan así como también se evita el colapso emocional y afectivo de las personas que son expulsadas por el sistema. En este sentido, como analizaré más adelante cuando hable de la economía de la zona, son abundantes las historias de mujeres que sacan adelante a sus familias en soledad cuando los hombres no pueden ir al mar, cuando se quedan viudas o cuando algún familiar queda fuera del sistema por algún otro motivo (paro de hijos, discapacidad de hijos, etc.). Ellas actúan desde la economía informal y/o cuando se suponen que son económicamente dependientes desde los cálculos de la economía política. Es el caso de Carmela, por ejemplo, que quedó viuda con 44 años, 4 hijos muy pequeños y una ínfima pensión de viudedad por lo que tuvo que reforzar los trabajos productivos como mariscar y palillar y los de cuidados. En la actualidad sigue palillando y tiene su huerta y animales con lo que consigue ser autosuficiente y seguir ayudando económicamente y afectivamente a sus hijos, algunos de los cuales están en el paro (Diario de Campo 22/06/2013).

Respecto a la dependencia física y afectiva de otras personas, si bien el 100% de las personas somos vulnerables, interdependientes y precisamos cuidados diariamente en alguna medida (Butler, 2006), hay momentos vitales y situaciones de especial vulnerabilidad, dependencia, precariedad en los que la necesidad de cuidados es mayor. Entre los pocos datos estadísticos que pueden entresacarse para reflexionar sobre estos momentos de mayor necesidad de cuidados a nivel municipal son los datos de personas con alguna discapacidad. En Muxía he calculado que en el año 2014 había 721 personas con alguna discapacidad reconocida institucionalmente superior al 33% tanto física, psíquica o sensorial lo cual supone el 14.3%¹²⁴ de la población de Muxía. En Camariñas había 687 personas con algún tipo de discapacidad reconocida, lo cual supone un 12.3% de la población¹²⁵. A estos porcentajes de personas que podrían necesitar una

¹²⁴ Estos datos se refieren a discapacidades reconocidas y pueden ser ligeramente superiores a la realidad, ya que hay personas que pueden tener reconocida más de un tipo de discapacidad.

¹²⁵ En Galicia hay 227.696 personas con alguna discapacidad, lo que supone el 8.3% de la población. Este porcentaje no es de tipos de discapacidades reconocidas sino de personas que tienen una o varios tipos de discapacidad mayor del 33% reconocida. Por lo tanto, las cifras en Muxía y en Camariñas no estarán demasiado alejadas.

especial dedicación de cuidados hacia sus cuerpos habría que añadir las personas que quedan fuera de las definiciones institucionales de dependencia (infancia, vejez, etc.) y personas con especial vulnerabilidad emocional, entre otras.


Más que las cifras demográficas de natalidad y envejecimiento poblacional es el desequilibrio en la provisión de cuidados lo que supone un reto de primera magnitud en esta zona. Los cuidados están recayendo sobre las mujeres, especialmente en las mujeres rurales, por el hecho biológico de ser mujeres, como algo naturalmente ligado a la feminidad, siendo éstas quienes están sacando adelante el sistema y resolviéndolo desde los ámbitos invisibles de la economía y la gestión de la vida (Pérez Orozco, 2014). Los datos de 2011 para Galicia sobre personas cuidadoras de dependientes son claros: un 69% de cuidadoras frente a un 31% de cuidadores. Hay que decir que entre 2007 y 2011 creció el número de hombres cuidadores y disminuyó el de mujeres, más debido a la terciarización de este trabajo en otras mujeres y al afianzamiento de la «cadena global de cuidados»¹²⁶ (Hochschild, 2000, Hochschild et al., 2002) que por la entrada de los hombres al ámbito de los cuidados o a un improbable descenso en las demandas de cuidado.



Imagen. Paisaje de la Costa da Morte, con una cruz indicando un naufragio.

¹²⁶ El término «cadena global de cuidados» fue introducido por la autora Arlie R. Hochschild (Hochschild, 2000, Hochschild et al., 2002) y se refiere a la globalización de los cuidados, a la transferencia del cuidado y las emociones que se establece entre «poorer women raise children for wealthier women while still poorer –or older or more rural- women raise their children» (Hochschild, 2000: 136). Según la autora estas cadenas se establecen sobre la base del capitalismo global que crea proveedoras de cuidados en otros países por las condiciones de desigualdad económica, y una demanda en países con mejores condiciones económicas, por la entrada de mujeres en carreras profesionales orientadas por estándares patriarcales.





Junto con la atención física, la provisión de cuidados y afectos en cualquier población, esté envejecida o no, es una desesidad¹²⁷, en términos de Pérez Orozco, que están atendiendo las mujeres como parte naturalizada del trabajo doméstico, gratuito e invisible, pero que está sustentando el sistema capitalista y patriarcal del que se benefician especialmente los hombres (Federici, 2013, Hochschild, 2000, Hochschild et al., 2002, Mies, 2007; Pérez Orozco, 2014). El tema de los cuidados es un reto político global y de primera magnitud, como decía previamente, que viene siendo históricamente invisibilizado y encapsulado en el ámbito de lo personal, la reproducción y lo doméstico, a lo que desde el feminismo de los sesenta y setenta se ha venido contestando que es un problema político: «lo personal es político» y, más recientemente, «la revolución será feminista o no será»¹²⁸. Un problema al que la sociedad en su conjunto se va a tener que enfrentar de forma colectiva ya que cada vez son menos las mujeres que pueden y/o quieren sostener todo el sistema de dependencia, «sostener la vida» y el sistema capitalista en su conjunto a costa de sus condiciones de vida (Federici, 2013, Pérez Orozco, 2014). Un sostener la vida, además, que se ejerce desde la precariedad, la subalternización y el menosprecio heteropatriarcal hacia estos trabajos (Carrasco Bengoa, 2001; Pérez Orozco, 2014: 242) y, añadiría, se ejerce gracias a la marginación consciente del ámbito rural que es el núcleo básico emisor de esa cadena global de cuidados. En este sentido un dato interesante para contemplar en paralelo a las estadísticas del envejecimiento poblacional y a las de personas dependientes son los datos de la edad de las personas cuidadoras, las renunciadas y las precarizaciones de sus vidas. Entre las personas cuidadoras, el único rango de edad que se ha incrementado entre los años 2007-2011 es el de mayores de 65 años, que suponen un 27% de las cuidadoras de Galicia. Aquí la situación no afecta tanto a la llamada «generación sándwich» que cuida de hijos a la vez que cuidan de sus padres (Federici, 2013: 211) sino que el sándwich se ha expandido ya que son las abuelas las que cuidan de unos mayores muy longevos y de sus nietos que abandonan la juventud y entran al mercado laboral más tarde. Si preocupa el envejecimiento poblacional de Galicia también habría de preocuparnos que las cuidadoras que sostienen el sistema estén envejeciendo y viviendo en unas condiciones de precariedad, dedicando además un gran número de horas al cuidado de otra persona. Este hecho, que algunos autores denominan como flexibilización o transferencia intergeneracional del trabajo de cuidados (MacInnes et al., 2008) otros estudios más alarmistas lo denominan como el síndrome de la «abuela esclava»¹²⁹. En las estadísticas del IGE también se habla de que las cuidadoras tienen que suprimir o reducir las actividades remuneradas y los estudios (un 30.5%) y también las no remuneradas, las relaciones sociales, familiares y de ocio, reducir o abandonar sus propias desesidades en favor de las desesidades otras personas.

¹²⁷ El concepto de desesidad es empleado en la obra de Amaia Pérez Orozco «como un atajo para poder hablar de aquello que hace que la vida valga la pena» (Pérez Orozco, 2014: 231) (o la alegría), además de para trascender la dicotomía deseo/necesidad propia de una epistemología heteropatriarcal que separa el ámbito de lo material y lo tangible (necesidad) de lo afectivo-relacional, lo intangible. Desde las economías feministas, y desde la postura que defiende en esta tesis, se defiende la indisolubilidad de lo material y lo inmaterial, de las necesidades tangibles y las emociones, los deseos o los afectos, y que ambos aspectos no se presentan disociados en los cuerpos encarnados.

¹²⁸ Frase que aparecía recurrentemente en el grupo Feminismos Sol, de la acampada por el 15M.

¹²⁹ Por ejemplo en esta noticia http://elpais.com/diario/2004/05/09/domingo/1084074758_850215.html [Acceso 14/03/2016]

En el informe que contiene los últimos datos del INE la despoblación va afectando cada vez a más municipios y provincias enteras. Entre las provincias más afectadas no se encuentra ninguna de Galicia. En un artículo periodístico alertaban que a este ritmo de despoblación nos enfrentamos a problemas en el ámbito económico, patrimonial y medioambiental, aludiendo claramente a los ajustes en el sistema de bienestar a los que se enfrentan los territorios poco habitados, donde la salud de las personas y los servicios mínimos no resultan rentables a los cálculos económicos:


«Como han advertido ya varios gobiernos autonómicos que llevan años exigiendo que la despoblación cuente como factor añadido en la financiación autonómica, es mucho más costoso prestar los servicios públicos esenciales en territorios despoblados –con poca población, envejecida y muy dispersa en el territorio-. Además, que los pueblos se vacíen conlleva problemas de sostenimiento de su patrimonio histórico-artístico, lo que engarza también con la dificultad de garantizar la seguridad en territorios azotados por el desierto demográfico»¹³⁰

En el ámbito de las prácticas culturales y el mantenimiento del patrimonio, el envejecimiento poblacional y la falta de reemplazo también ha sido frecuentemente interpretado como una amenaza que las pone en riesgo de desaparición. Nuevamente, y también en lo cultural, se pone el foco de atención en los cuerpos y en la reproducción de las mujeres rurales, en su infecundidad, como una amenaza a la conservación de marcadores identitarios y de los patrimonios sin llegar a profundizar en qué es lo que realmente está produciendo esta situación y, sobre todo, qué es lo que está haciendo esta situación con las mujeres.

Habitualmente se consideran los procesos de patrimonialización en el ámbito rural como un factor impulsor de la economía y, en consecuencia, un freno a la despoblación. De ahí que se piensa en el patrimonio y el turismo como la última panacea para el desarrollo rural. También el incremento exponencial de las patrimonializaciones en el ámbito rural se ha interpretado como un mecanismo de salvaguarda frente a la amenaza que supone la modernidad hacia el patrimonio material e inmaterial así como se interpreta como un recurso potencial para el desarrollo económico de las zonas marginalizadas. Sin embargo, dadas las tasas de despoblación de algunas zonas de Europa y las políticas de recortes en el mantenimiento de lo público, entre las principales amenazas no solamente estaría la modernidad sino la propia desaparición de las personas que conocen, mantienen, cuidan y preservan el patrimonio en el ámbito rural en su vida diaria o que quieren hacerlo. La pérdida en la transmisión de los conocimientos y del saber hacer está produciéndose en el ámbito rural por la disminución en el número total de practicantes, de cuidadoras, de mantenedoras y, sobre todo, de herederas. La percepción de que el patrimonio se encuentra amenazado activa habitualmente iniciativas para la recopilación de tradiciones y expresiones orales, rituales y técnicas artesanales por toda la geografía gallega para evitar la pérdida de las mismas¹³¹, comprometiendo en ocasiones los recursos a nivel local para la conservación del patrimonio en herramientas de este tipo. Sin embargo, en la línea que vengo defendiendo, la escalada patrimonializadora de las últimas décadas, el incremento del valor social y afectivo del patrimonio, y del refuerzo identitario de las personas que viven en el rural

¹³⁰ Ver noticia en http://www.abc.es/sociedad/abci-agonia-catorce-provincias-mas-despobladas-espana-201707072205_noticia.html#ns_campaign=rrss&ns_mchannel=abc-es&ns_source=fb&ns_linkname=cm-general&ns_fee=0&vctype=vocfbads [Acceso 10/07/2017]

¹³¹ Ver por ejemplo Proxecto Ronsel <http://ronsel.uvigo.es/> [Acceso 1/03/2016]



que suponen las políticas culturales de reconocimiento supone un superávit de trabajos de cuidado que recae en poblaciones menguantes, con edades avanzadas y con escasos recursos. Son trabajos que, como propuse en el marco teórico, recaen esencialmente en las mujeres bajo el paradigma del trabajo voluntario, por amor o por sus creencias religiosas como es el caso de Cecilia Giménez que restauró el *Ecce Homo* en Borja (Sánchez-Sánchez, 2016).

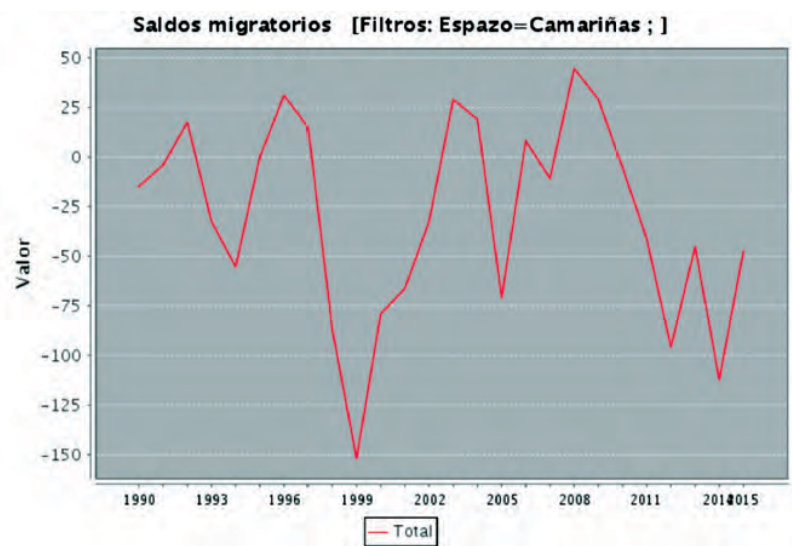
En la reciente tesis de máster de Alberto Sánchez-Sánchez (Sánchez-Sánchez, 2016) utiliza como recurso narrativo el conocido caso de la restauración del *Ecce Homo* de Borja para preguntarse qué hay detrás o más allá de la comicidad de esta restauración fallida, adentrándose en la despoblación de la zona de Aragón en la que se ubica Borja y preguntándose por los déficits en las políticas económicas en torno al patrimonio y quién se está haciendo cargo de manera práctica del mantenimiento del patrimonio rural. Si bien este autor no lo aplica, desde mi punto de vista en este tema es fundamental aplicar una perspectiva feminista en cuanto que las mujeres son las principales cuidadoras informales del patrimonio rural y en cuanto que son las principales transmisoras y socializadoras del mismo, así como son las principales productoras de herederas de este patrimonio. Se ubica a las personas mayores en un rol pasivo o contemplativo del patrimonio y en cuanto estas reproductoras pasivas de las esencias culturales toman una actitud activa, como es el caso que mencionaba de Cecilia Giménez o de las mujeres de Muxía que protestaban por el resultado de una restauración (Jiménez-Esquinas, 2016a, Jiménez-Esquinas et al., 2015) o, mejor dicho, cuando el importante papel que juegan estas mujeres en el cuidado cotidiano del patrimonio sale a la luz, se activan toda una serie de discursos difamatorios que apelan a su avanzada edad, a su escaso gusto estético, a su ruralidad, a su religiosidad, etc. frente a los criterios expertos de tipo histórico, estético o científico que se emplea desde el Discurso Patrimonial Autorizado. Así que, a la vez que se produce una patrimonialización incesante en el ámbito rural se produce una sobrecarga de las mujeres de edad avanzada con el peso de la conservación y el cuidado de unas prácticas culturales que son altamente dependientes, que consumen una gran cantidad de tiempo y de cuidados y que implican una precarización de sus propias vidas, incluyendo una precarización de sus condiciones laborales y económicas, y una renunciar a sus desesidades en favor del patrimonio «de todos» sin que lleguen a percibir algún tipo de retorno o cambio efectivo de su estatus afectivo.

3.3.2. Análisis crítico de la emigración

Junto con la infecundidad y el envejecimiento poblacional, la otra bestia negra de la demografía gallega son los movimientos migratorios. Galicia se ha caracterizado históricamente por ser una tierra de emigrantes, por la diáspora de personas que se ha venido produciendo históricamente y que no ha cesado en la actualidad. Según un estudio realizado en Camariñas, la emigración que se ha producido en la Costa da Morte es, sobre todo, de tipo económico (Fernández González et al., 2003) y económicas, como mostraré más adelante, son las consecuencias de la emigración que se perciben a pesar de que sean múltiples.

En el análisis de los datos de saldos migratorios de Camariñas¹³² brutos, sin desagregación por edades ni por sexo, se puede ver de entrada que la mayoría de los saldos totales son de signo negativo. En la siguiente gráfica de los saldos migratorios desde 1990-2015 se puede observar que, si bien hay algunos picos que sobrepasan la línea del 0, la mayor parte de la línea es negativa.

Imagen. Gráfica de saldos migratorios de Camariñas entre 1990-2015. Elaboración propia con datos y herramientas del IGE.



Con los datos del IGE he calculado que desde 1990 Camariñas ha perdido 709 personas en los movimientos migratorios. Entre esta emigración se aprecia una fuerte emigración interna dentro de Galicia, siendo mayoritaria la emigración dentro de la propia provincia de A Coruña. Se señala que el principal motivo de esta emigración intraprovincial es la búsqueda de empleo en las ciudades de A Coruña y Santiago (Fernández González et al., 2003: 19), mostrando nuevas pautas de relación entre lo rural y lo urbano que no implican necesariamente el abandono de los vínculos con sus lugares de origen, su participación política o en la sociabilidad (Pereiro Pérez et al., 2013). Respecto a la emigración hacia otras comunidades autónomas se observa una emigración continua, principalmente hacia Canarias según el informe que mencionaba, que frena bruscamente en 2002 y se mantiene así por unos años hasta que, desde 2013 parece que se ha vuelto a instaurar este flujo. Los flujos de emigración desde Camariñas, según datos del IGE, están compuestos mayoritariamente por personas entre los 30-54 años, siendo también abundantes las personas entre los 16-29 (sobre todo hasta mediados de los años dos mil) y los mayores de 55 años (sobre todo desde mediados de los dos mil).

¹³² Los saldos migratorios se obtienen restando las personas que inmigran menos personas que emigran. El saldo interno son las personas que se mueven dentro de la provincia de A Coruña y la CCAA de Galicia y saldo el externo son los movimientos en la península y el extranjero.

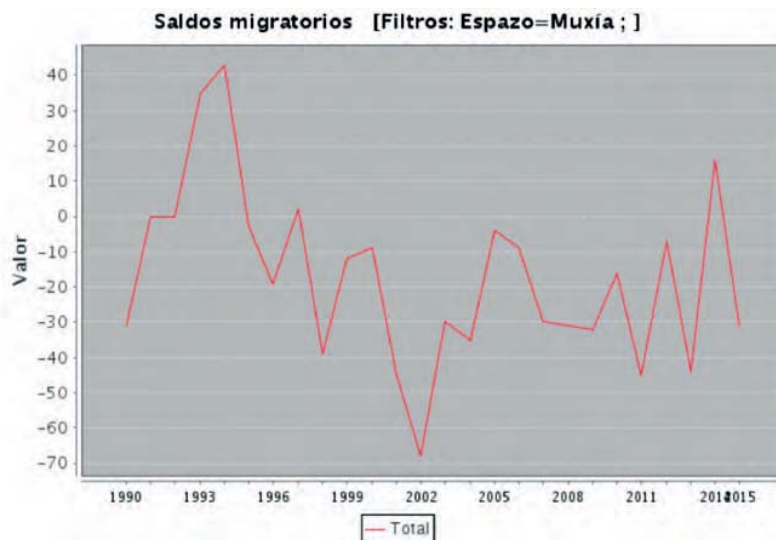
| | Total | Saldo interno | Intraprovincial | Con el resto de Galicia | Saldo externo | Con el resto de España | Con el extranjero |
|-----------------|-------|---------------|-----------------|-------------------------|---------------|------------------------|-------------------|
| 15016 Camariñas | | | | | | | |
| 1990 | -15 | .. | .. | .. | .. | .. | .. |
| 1991 | -4 | .. | .. | .. | .. | .. | .. |
| 1992 | 18 | -4 | -4 | 0 | 22 | 0 | 22 |
| 1993 | -32 | -54 | -54 | 0 | 22 | -8 | 30 |
| 1994 | -55 | -61 | -63 | 2 | 6 | -12 | 18 |
| 1995 | 0 | -19 | -13 | -6 | 19 | -17 | 36 |
| 1996 | 31 | -1 | 0 | -1 | 32 | -11 | 43 |
| 1997 | 15 | -2 | -1 | -1 | 17 | -25 | 42 |
| 1998 | -87 | -43 | -42 | -1 | -44 | -66 | 22 |
| 1999 | -152 | -54 | -55 | 1 | -98 | -138 | 40 |
| 2000 | -79 | -54 | -55 | 1 | -25 | -97 | 72 |
| 2001 | -66 | -74 | -72 | -2 | 8 | -35 | 43 |
| 2002 | -32 | -34 | -32 | -2 | 2 | 0 | 2 |
| 2003 | 29 | -17 | -16 | -1 | 46 | 2 | 44 |
| 2004 | 19 | -72 | -70 | -2 | 91 | 20 | 71 |
| 2005 | -71 | -91 | -98 | 7 | 20 | 1 | 19 |
| 2006 | 8 | -60 | -59 | -1 | 68 | 22 | 46 |
| 2007 | -11 | -95 | -90 | -5 | 84 | 29 | 55 |
| 2008 | 45 | -33 | -29 | -4 | 78 | 45 | 33 |
| 2009 | 29 | -24 | -27 | 3 | 53 | 45 | 8 |
| 2010 | -5 | 0 | -14 | 14 | -5 | -4 | -1 |
| 2011 | -41 | -27 | -25 | -2 | -14 | 18 | -32 |
| 2012 | -96 | -80 | -77 | -3 | -16 | 2 | -18 |
| 2013 | -45 | -33 | -35 | 2 | -12 | -3 | -9 |

Imagen. Datos de movimientos migratorios en Camariñas entre 1990-2015. Datos del IGE, elaboración propia.

En los datos expuestos las cifras de signo positivo se refieren a personas que llegan a vivir a Camariñas, a inmigrantes. En las cifras totales se advierte una mayoría de datos de signo negativo. Pero en las llegadas de personas parece que el año 2002 marcó un antes y un después, siendo este el año del desastre del Prestige que analizaré más adelante. A partir de aquí aumentan las personas que llegan de otras comunidades autónomas y las personas que llegan del extranjero, sin que llegue a equipararse con el número de emigrantes. Desde el año 2010, después de más de 20 años sin que las salidas al extranjero superasen las entradas, esta tendencia cambió y hay un nuevo foco de emigración hacia el extranjero bastante acusado.

Respecto a los saldos migratorios totales de Muxía entre los años 1990-2015, sin desagregación por edades ni por sexo, también se puede apreciar que la mayoría de ellos son negativos. En la siguiente gráfica se puede observar que, si bien hay algunos picos que sobrepasan la línea del 0 en los años 93 y 94 y, curiosamente también en el año 2014, la mayor parte de la línea es negativa.

Imagen. Gráfico con los saldos migratorios de Muxía entre 1990-2015.



Con los datos del IGE he calculado que desde 1990 Muxía ha perdido 413 personas en los movimientos migratorios. Excepto en los últimos datos de 2014, entre esta emigración se aprecia un fuerte movimiento interno dentro de Galicia, siendo mayoritaria la emigración dentro de la propia provincia de A Coruña. El principal motivo de esta emigración intraprovincial es la búsqueda de empleo y el acceso a estudios superiores, al igual que en Camariñas. Respecto a la emigración hacia otras comunidades autónomas se observa una emigración mucho menor que la que se produce en Camariñas, concentrada entre 1995 y 2002 y que se no se ha vuelto a reanudar aparentemente. Los flujos de emigración desde Muxía, según datos del IGE, están mayoritariamente representados por personas entre los 30-54 años, siendo también abundantes las personas entre los 16-29 (que se reducen bastante desde el 2009) y los mayores de 55 años, cuya emigración era prácticamente inexistente antes del 2003.

Respecto a las personas inmigrantes que llegan a Muxía, la mayor parte de los datos positivos vienen por parte de las personas que llegan del extranjero. En cuanto a las llegadas de personas el año 2002 parece que no tuvo mucha incidencia en la demografía de Muxía, zona cero de la catástrofe del desastre del Prestige, un hecho que si se notó en la demografía de Camariñas. En el año 2003 parece que se ralentizan los movimientos intraprovinciales y las salidas a otras comunidades, pero también se ralentiza la llegada de emigrantes del extranjero, para luego reanudarse todo el proceso de igual manera. De hecho, a partir del 2008 la población de Muxía vuelve a salir al extranjero después de casi 20 años sin que la emigración externa superase las entradas. Curiosamente los datos de 2014 resultan muy halagüeños para Muxía, ya que desde hace 20 años es el primer año que no pierde población sino que la gana, especialmente por el freno a la emigración interna y también en relación a la situación de crisis económica. Cabe también preguntarse qué está pasando con estas personas que solían salir hacia A Coruña o Santiago para trabajar o estudiar.

| | Total | Saldo interno | Intraprovincial | Con el resto de Galicia | Saldo externo | Con el resto de España | Con el extranjero |
|-------------|-------|---------------|-----------------|-------------------------|---------------|------------------------|-------------------|
| 15052 Muxía | | | | | | | |
| 1990 | -31 | .. | .. | .. | .. | .. | .. |
| 1991 | 0 | .. | .. | .. | .. | .. | .. |
| 1992 | 0 | -41 | -37 | -4 | 41 | 1 | 40 |
| 1993 | 35 | -17 | -14 | -3 | 52 | 8 | 44 |
| 1994 | 43 | 8 | 3 | 5 | 35 | 6 | 29 |
| 1995 | -3 | -29 | -27 | -2 | 26 | -1 | 27 |
| 1996 | -19 | -32 | -38 | 6 | 13 | -4 | 17 |
| 1997 | 2 | -1 | -6 | 5 | 3 | -28 | 31 |
| 1998 | -39 | -46 | -43 | -3 | 7 | -20 | 27 |
| 1999 | -12 | -33 | -32 | -1 | 21 | -21 | 42 |
| 2000 | -9 | -33 | -29 | -4 | 24 | -22 | 46 |
| 2001 | -45 | -47 | -44 | -3 | 2 | -29 | 31 |
| 2002 | -68 | -86 | -87 | 1 | 18 | -20 | 38 |
| 2003 | -30 | -34 | -34 | 0 | 4 | -16 | 20 |
| 2004 | -35 | -73 | -67 | -6 | 38 | 1 | 37 |
| 2005 | -4 | -55 | -52 | -3 | 51 | -2 | 53 |
| 2006 | -9 | -38 | -35 | -3 | 29 | -6 | 35 |
| 2007 | -30 | -51 | -49 | -2 | 21 | 9 | 12 |
| 2008 | -31 | -46 | -53 | 7 | 15 | 19 | -4 |
| 2009 | -32 | -44 | -50 | 6 | 12 | 15 | -3 |
| 2010 | -16 | -13 | -26 | 13 | -3 | 6 | -9 |
| 2011 | -45 | -30 | -24 | -6 | -15 | -7 | -8 |
| 2012 | -7 | -25 | -24 | -1 | 18 | 8 | 10 |
| 2013 | -44 | -30 | -30 | 0 | -14 | 2 | -16 |
| 2014 | 16 | 20 | 22 | -2 | -4 | 2 | -6 |

Imagen. Datos de movimientos migratorios en Muxía entre 1990-2015. Datos del IGE, elaboración propia.

Para Muxía y para Camariñas respecto a la llegada de inmigrantes del extranjero estudios como los de Hernández Borge y el realizado por el Concello de Camariñas (Hernández Borge, 2003; Fernández González & Montero Cardama, 2003) apuntan a que no se puede hablar de un flujo inmigratorio masivo de personas extracomunitarias que vengan a esta zona atraídas por la oferta de infra-empleos, pues estos nichos los ocupan las personas locales. En la época en la que hice el trabajo de campo en Camariñas, que es el puerto con mayor movimiento de flota pesquera de altura de la zona, sí se podía ver un pequeño grupo de indonesios y algún subsahariano que trabajan en el mar. Según el estudio de Fernández y Montero se puede decir que la mayor parte de la inmigración exterior de Galicia, y de esta zona de la Costa da Morte en concreto, se basa fundamentalmente en emigrantes retornados de países europeos o americanos, y/o también de sus descendientes, que regresan a su lugar de origen en una edad próxima a la jubilación (Fernández González & Montero Cardama, 2003: 24). Esto se puede apreciar en la procedencia de los inmigrantes exteriores que vinieron a Galicia entre el 1983-2001 y que son mayoritariamente de Europa (52.40%) y de América (44.59%), principales destinos históricos de la emigración gallega (Hernández Borge, 2003: 161). Entre los motivos para retornar los emigrantes argumentan tres razones fundamentales: en primer lugar que ya tenían previsto regresar tras unos años de trabajo en el extranjero y

de conseguir el dinero suficiente como para adquirir una vivienda o montar un negocio (sobre todo las personas que emigraron a Europa); en segundo lugar están las personas que retornan por la inestabilidad social y las crisis políticas en los países de acogida (sobre todo las personas que emigraron a América Latina) y por último también están las personas inadaptadas y las que regresan porque no consiguieron encajar bien en el país receptor (Hernández Borge, 2003: 157). Los municipios de Muxía y Camariñas están entre la lista de los 50 municipios gallegos que más inmigrantes exteriores recibieron entre 1992-2001 (ibid: 37), lo cual no concuerda mucho con el estereotipo del aislamiento geográfico y su falta de contacto con el exterior (Roseman, 1996: 840). Sin embargo la vejez y la improductividad de los mismos emigrantes retornados es contemplada en las estadísticas y en los cálculos biopolíticos como un agravante más a los problemas demográficos percibidos. En palabras de un emigrante retornado de Muxía se describía a sí mismo «como un elefante, cuando van a morir se van acercando al cementerio» (Diario de Campo 22/02/2013).

Estas cifras de emigración intraprovincial imparable y la reanudación de la emigración al extranjero, principalmente de personas jóvenes en edad laboral y reproductiva, junto con el hecho de que la inmigración se nutre de personas retornadas próximas a la edad de jubilación o bien entradas ya en esta edad se vienen a sumar a los datos de envejecimiento y despoblación previamente analizados, terminando de pintar un panorama demográficamente oscuro (Fernández González et al., 2003, Hernández Borge, 2003, 2011).

Como dice Xose Manuel Beiras en su libro «*O atraso económico de Galicia*»:

«O pobo galego é un pobo bíblico: todas as maldicións do antigo testamento semellan ter caído sobor dil, e singularmente a que dá o seu nome ao segundo libro [éxodo]» (Beiras, 1972: 29).

El economista y político, dirigente histórico del nacionalismo gallego, realiza en esta obra un análisis de la sociedad gallega desde la economía política. En ella compara la emigración, el éxodo del pueblo gallego, con una forma de esclavitud y una forma de control de las poblaciones. Beiras considera que la emigración supone un desajuste desde el punto de vista económico y, desde el punto de vista ético, supone la negación constante del derecho más elemental de las personas: «o dereito á propia vida no propio país» (ibid: 29). Uno de los efectos que ha tenido la emigración en Galicia, según el autor, es que supone una «renuncia á revolta» (ibid. 31), una imposibilidad de articular un movimiento político revolucionario que modificase las políticas absolutistas y reordenara las jerarquías sociales. Estos análisis no son diferentes a los realizados desde las etnografías y el nacionalismo andaluz de los años setenta, que consideraron las elevadas tasas de emigración hacia otras zonas de la península y hacia el extranjero como un auténtico «etnocidio» que ha impedido la articulación de un nacionalismo político fuerte y, por lo tanto, ha favorecido una colonización del Estado central (Pitt-Rivers, 1976 cit. en Collier, 1997: 4).

Como decía al principio, junto con la infecundidad y el envejecimiento poblacional, la emigración ha sido considerada desde los discursos institucionales, académicos y políticos como el mal endémico de la demografía gallega y especialmente de la Costa da Morte. Si bien, como dice González-Ruibal se podría hablar de emigraciones estacionales hacia las siegas estivales de la meseta desde el XIX (González-Ruibal, 2003: 35), podrían establecerse tres grandes fases en la emigración de Galicia: 1. desde las primeras décadas de 1900, o desde la Gran Depresión, hasta la guerra civil española; 2. Desde el fin de la II Guerra Mundial hasta los años cincuenta; 3. Desde fines de los años 50 hasta los años 70-80 (Beiras, 1972: 77). A estas fases habría que sumar una

cuarta fase que se inauguró en 2008 con la crisis económica mundial o «Gran Recesión» y que continúa en la actualidad, como bien se puede apreciar en los datos estadísticos que expuse.

Respecto a las características cualitativas de estos flujos de emigración bien podrían agruparse en dos grandes fases: una entre 1910-1960 con grandes salidas hacia América (Argentina, Venezuela, Uruguay, Brasil) y otra entre 1960-1970 de salida hacia Europa (Suiza, Francia, Alemania, Inglaterra) (González-Ruibal, 2003: 37). En la primera fase abundaban más los hombres de corta edad y, a partir de entonces, van a incrementarse el número de mujeres, sin que nunca llegue a igualarse numéricamente. Como he explicado en otro capítulo el éxodo sostenido de hombres está detrás de las clásicas nociones estudiadas desde la antropología de Galicia como las de matrifocalidad (Brøgger et al., 1997; Lisón Tolosana, 1974) y también la construcción social de un estereotipo de mujer en constante «espera» y privadas de agencia (Brettell, 1991, Gondar Portasany, 1991, Kelley, 1994, 1999). Sin bien podría hablarse de una masculinización de la emigración a principios de siglo, los datos cualitativos que obtuve durante el trabajo de campo me mostraron que en la emigración de los años sesenta y setenta había una gran proporción de mujeres, y ya en los datos que he podido consultar con el IGE las diferencias de género en la emigración más contemporánea, desde 1992-2015, no son sustanciales o hay una ligera feminización.

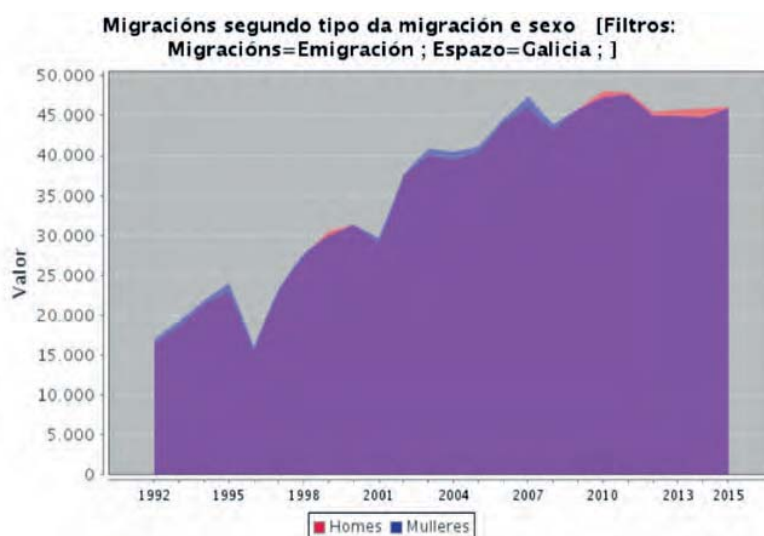


Imagen. Gráfico de emigraciones que se produjeron en Galicia entre los años 1992-2015 desagregada por sexo, elaboración propia con datos y herramientas del IGE.

En el siguiente gráfico se puede ver el número de emigrantes totales desagregados por sexo. A continuación en los gráficos de áreas se puede apreciar que, si bien en el cómputo general hay más hombres que emigran, no hay una diferencia sustancial. De hecho entre el 92 y el 95-96 parece ser que la emigración es mayoritariamente femenina. La feminización de las migraciones a partir de los años noventa también la constata Hochschild para otros contextos (Hochschild, 2000: 138).

Imagen. Datos sobre emigración de Muxía y Camariñas entre 1992 y 2015, desagregados por sexo. Datos del IGE.

| | Hombres | Mujeres |
|--------------|---------|---------|
| Muxía | | |
| 1992 | 33 | 36 |
| 1993 | 33 | 34 |
| 1994 | 29 | 35 |
| 1995 | 50 | 41 |
| 1996 | 38 | 34 |
| 1997 | 47 | 42 |
| 1998 | 57 | 62 |
| 1999 | 57 | 65 |
| 2000 | 63 | 59 |
| 2001 | 61 | 72 |
| 2002 | 98 | 103 |
| 2003 | 98 | 107 |
| 2004 | 88 | 93 |
| 2005 | 83 | 77 |
| 2006 | 81 | 82 |
| 2007 | 92 | 78 |
| 2008 | 72 | 69 |
| 2009 | 86 | 59 |
| 2010 | 78 | 67 |
| 2011 | 79 | 74 |
| 2012 | 74 | 52 |
| 2013 | 75 | 69 |
| 2014 | 61 | 62 |
| 2015 | 66 | 73 |

| | Hombres | Mujeres |
|------------------|---------|---------|
| Camariñas | | |
| 1992 | 26 | 34 |
| 1993 | 42 | 57 |
| 1994 | 56 | 63 |
| 1995 | 44 | 49 |
| 1996 | 34 | 34 |
| 1997 | 54 | 43 |
| 1998 | 89 | 77 |
| 1999 | 135 | 121 |
| 2000 | 121 | 110 |
| 2001 | 87 | 85 |
| 2002 | 113 | 94 |
| 2003 | 102 | 91 |
| 2004 | 101 | 119 |
| 2005 | 135 | 121 |
| 2006 | 95 | 104 |
| 2007 | 132 | 112 |
| 2008 | 105 | 88 |
| 2009 | 94 | 83 |
| 2010 | 114 | 84 |
| 2011 | 117 | 110 |
| 2012 | 121 | 111 |
| 2013 | 86 | 70 |
| 2014 | 118 | 123 |
| 2015 | 92 | 78 |

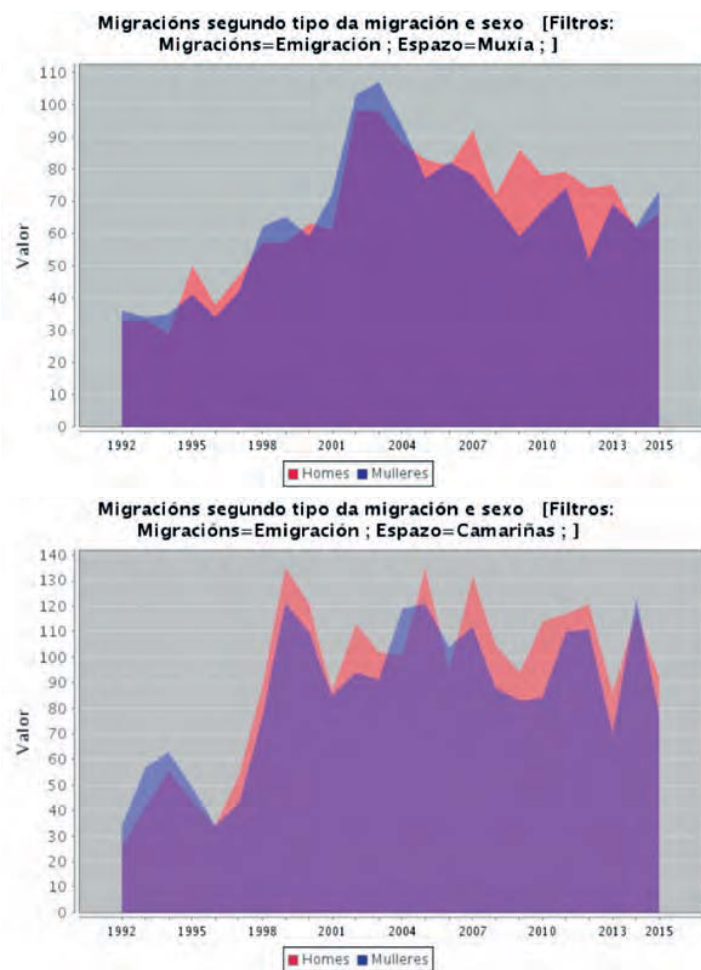


Imagen. Emigración desde Muxia y Camariñas entre los años 1992-2015 desagregada por sexo, elaboración propia con datos y herramientas del IGE.


La emigración es un tema que sale recurrentemente en conversaciones cotidianas y en situaciones de entrevista con total naturalidad. La mayor parte de las palilleiras con las que tuve contacto habían emigrado ellas o sus maridos o alguna parte de la familia hacia Sudamérica (Argentina, Brasil, Venezuela), hacia países europeos (Suiza, Alemania o Inglaterra fueron los más mencionados) o bien hacia las islas Canarias. Además, a pesar de que en ocasiones la emigración se identifica como un hecho del pasado, era perceptible que el flujo de emigrantes no se había cortado nunca y que se sigue produciendo masivamente en el presente como parte de las estrategias económicas que son comunes en la zona. Pero, hay algo más que una estrategia económica detrás de la emigración. Durante el trabajo de campo pude constatar que la emigración, lejos de contemplarse como una actividad masculina y orientada hacia un objetivo económico, era contemplada como una alternativa u opción vital muy valorada socialmente, especialmente por y para las mujeres.

Las mujeres con las que hablé sobre emigración no tenían una percepción negativa de lo que suponía la emigración. Muy al contrario había supuesto algo así como su «emancipación vía la emigración» (Buechler, 2012: 32; González-Ruibal, 2003: 41) y muchas contemplaban que esta opción fue la mejor salida para ellas y lo sigue siendo para las mujeres jóvenes de las siguientes generaciones. Tenían un discurso, que Aalten analiza comentando sobre un artículo previo de Rey-Henningsen, en el que en un contexto de emigración ellas son las que controlan su trabajo, su sexualidad y, en este caso, la libertad de movimientos (Aalten, 2012: 64) y se enorgullecen de su rol de «boa trabajadora, forte e eficiente» aquí o en la emigración (Anvik, 2012: 133). En una conversación informal con un grupo de palilleiras asociadas comentaban que

las mujeres jóvenes de Camariñas no tienen muchas oportunidades laborales y tampoco de ocio, teniendo que ir en coche a las ciudades o a otros pueblos entre semana para trabajar y los fines de semana para divertirse. Ante este panorama las mujeres de la generación que había protagonizado la emigración de los años sesenta y setenta no entendían cómo las jóvenes actuales aguantaban esta situación, apuntando que «si fuera joven marcharía a otro lugar» (Diario de Campo 23/06/2013). Esta valoración positiva de la emigración frente a una realidad local con una falta de oportunidades laborales, económicas y/o ciertas libertades para las mujeres ocurre a pesar de que muchas de estas mujeres iban a otros países de Europa a ocupar nichos laborales muy precarios.

La mayoría de las mujeres habían ido a países europeos para trabajar largas horas en nichos laborales estereotípicamente vinculados con la femineidad como la limpieza de hogares y hoteles, atención en tiendas y recepciones y el cuidado de ancianos y niños (Buechler, 2012), lo que se puede denominar como trabajo de cuidado (Carrasco, 2011, Puig de la Bellacasa, 2012), trabajo afectivo (Federici, 2013; Hardt, 1999) y trabajo inmaterial (Hardt et al., 2014; Lazzarato, 1996, Yanagisako, 2012;). Las mujeres de la Costa da Morte ocupaban en los sesenta y setenta, y siguen ocupando en la actualidad, el papel de proveedoras de trabajos de cuidado en las «cadenas globales de cuidados» (Hochschild, 2000). La Costa da Morte es el lugar emisor de cuidados globales, el último eslabón de esta cadena de interdependencias donde quedan las abuelas cuidando de los nietos, mientras sus hijas salen a cuidar de las crianzas, los mayores o a limpiar las casas de otras familias de países ricos. Y, cuando son los hombres los que emigran, son las mujeres las que quedan cuidando de las casas, la producción agrícola, las prácticas culturales y la sociabilidad de los lugares emisores de emigrantes, permitiendo la exportación de mano de obra barata masculina hacia países europeos (Buechler, 2012: 29) y produciendo esta imagen de «mujeres que fican», «viúvas de vivos» (Brettell, 1991, Gondar Portasany, 1991) y esa omnipresencia femenina que Lisón confundía con una sumisión total y absoluta del varón (Lisón Tolosana, 1974). La emigración gallega no es solamente «unha modalidade incruenta de xenocidio» como dice Beiras (Beiras, 1972: 79) sino también un genocidio muy conveniente para los mercados globales y una buena base para justificar recortes sociales y culturales a nivel local. De nuevo, como en los análisis de la infertilidad y el envejecimiento poblacional, se analizan académica, política y económicamente las cifras y el propio hecho de la emigración pero no se analizan las causas profundas que están detrás de estas cifras y, mucho menos, desde una perspectiva feminista que tenga en cuenta la importancia de los cuidados y los afectos.

Como se preguntan Hochschild y Ehrenreich en su obra: ¿se están distribuyendo equitativamente los cuidados alrededor del globo? Evidentemente los cuidados o los afectos no se comportan exactamente como cualquier otro recurso, pero sí se puede vislumbrar que el desplazamiento de las mujeres en la emigración traslada su trabajo de cuidados hacia otros sujetos y, definitivamente, aquellos países que están contratando cuidadoras y/o «trabajadoras afectivas» se basan en las desigualdades económicas y en la existencia de otras mujeres más pobres, más viejas, o más rurales en cualquier parte del globo para



satisfacer sus necesidades a costa de su sobrecarga (Hochschild, 2000: 136). Los cuidados y los afectos están sometidos a las mismas reglas que se aplican para otros recursos ya que forman parte del mercado capitalista global: el capitalismo global ayuda a crear esas zonas del globo que proveen de cuidados de la misma forma que crea las zonas del globo que los demandan (ibid: 140). Finalmente, como defienden estas autoras no es el sub-desarrollo lo que expulsa a las emigrantes sino que es el desarrollo de otros países lo que las atrae (ibid. 143) así como también funciona imagen romántica del indiano triunfador frente a la imagen conservadora con la que cargan las personas que quedan (González-Ruibal, 2003: 39). Mientras existan países y zonas desarrolladas que apelen a la migración de mujeres para realizar este trabajo de cuidados, los afectos no se redistribuirán equitativamente, «se producen flujos asimétricos de cuidados de unos grupos sociales a otros [...] y el acceso a cuidados satisfactorios y libremente elegidos se convierte en un eje de fuerte diferenciación social» (Pérez Orozco, 2014: 212). Así mismo, en situación de desigualdad y disimetría, los afectos tampoco se redirigirán de forma positiva hacia la Costa da Morte o hacia los cuerpos envejecidos y cuidadores que allí habitan. A no ser que, como está ocurriendo, se positive como repositorio de tradiciones, de identidades, de paisajes salvajes y de cuerpos proveedores de cuidados.

Entre las gallegas que habían emigrado en los años sesenta y setenta y que ahora habían retornado se manifestaban perfectamente estas pautas de mercado en la distribución de los cuidados. Así por ejemplo Amparo, que pasaba los 70 años, emigró a Inglaterra con su marido y dejó a sus hijas con sus padres, sólo podía venir cada dos años, hasta que unos años más tarde pudo llevarlas con ella. Trabajaba limpiando oficinas por las noches, por el día cuidaba a una señora mayor, por las tardes hacía otras tareas de limpieza y, cuando estaban sus hijas allí, sólo podía estar con ellas los fines de semana. A pesar de estas interminables jornadas laborales Amparo guardaba en su memoria una experiencia muy positiva en aquel país: «viví allí mis mejores años. Bendita Inglaterra... si soy joven no me vengo». Gracias a los esfuerzos realizados durante la emigración, como parte de una estrategia económica familiar, cuando llegaron pudieron comprarse una casa, pusieron una tienda de ultramarinos y ella también retomó la producción de encaje (AU024 14/07/2013).


También conocí a una pareja de más de setenta años formada por María, muxiana, y un cordobés, que siguieron una estrategia económica similar: emigraron a Alemania y dejaron a sus hijas en Almodóvar del Río (Córdoba) con su suegra. Unos años más tarde cuando los progenitores estaban asentados en Alemania vinieron a recoger a las hijas y se pasaron allí 18 años en total. Cuando volvieron de la emigración pudieron adquirir una vivienda, él se puso de taxista y ella puso una taberna (Diario de Campo 14/02/2013).

Otra mujer que reivindicaba el papel «emancipador» de la emigración es Argentina. La señora Argentina, también tiene más de 70 años, había emigrado con 17 años: «había que ir, aquí no había trabajo y tenías que buscarte la vida», «yo era una mujer que tenía que buscar algo, no podía estar sin hacer nada. Por entonces el bolillo era muy poco lo que se ganaba» (AU036 9/08/2013). A los 20 años tuvo una hija que dejó en Muxía con su familia y se volvió a

Francia otros cuantos años más «para juntar dinero para hacernos nuestra casita, que era nuestra ilusión», y se vino cuando nació su segundo hijo (AU036 9/08/2013). Cuando retornó a Muxía trabajó como intermediaria en la compra-venta de encaje, pero fueron épocas duras con altas tasas de emigración femenina y le costaba encontrar palilleiras.

Esta salida al extranjero para trabajar, para ganar dinero, para poder adquirir una vivienda, para adquirir ciertas libertades o por lo que fuera no es algo que estuviera exclusivamente relacionado con el pasado como demuestran los datos. Durante el Trabajo de Campo Toñi, una mujer de unos 40 años y que había retornado hacía muy poco tiempo de la emigración, me contó que volvió de Suiza cuando su hijo entró en edad escolar y no tanto por voluntad propia sino porque «mi marido no quería que se criase en el extranjero». Sin embargo extrañaba la libertad con la que contaba en el país que la había acogido, «la diferencia de mentalidad entre aquí y allá». Como ejemplo de estas diferencias de «mentalidad» me ponía el ejemplo de que en su aldea no había guardería, por lo que se tuvo que hacer ella cargo del niño y así que «decidimos que yo quedaría en casa». Desde que volvió sólo realiza trabajos en la economía informal y en casa, para poder atender el trabajo de cuidado que no favorecen las instituciones (AU037S002 09/08/2013).

En estos cuatro breves retratos migratorios se puede apreciar el éxodo masivo de mano de obra barata, pero también la apertura de nuevos horizontes para las mujeres. Así por ejemplo las estrategias migratorias eran mixtas, viajaba la pareja joven en edad laboral y reproductiva, y ambos trabajaban duramente en el lugar de destino. En los tres primeros casos, más relacionados con la emigración de los 60-70, no funcionó ese supuesto vínculo indisoluble madre-biológica=cuidado-de-hijos y se contempló naturalmente la posibilidad de distribuir «socialmente as responsabilidades paternais» (Buechler, 2012) y dejar a los hijos con las abuelas. Al preguntar, como antropóloga y madre cuidadora, si en esta separación del rol de progenitora-rol de cuidadora no se les cuestionaba socialmente en su rol de «buenas madres» (Hochschild, 2000: 136; Pérez Orozco, 2014: 90) las mujeres respondían que «las familias se separaban, pero se arreglaban bien» (AU046 24/07/2014). Trabajar en la emigración y ganar dinero para sus hijos e hijas no era sinónimo de relegar de su rol de madres cuidadoras, sino que era una performance de maternidad a la distancia (ver el análisis de Sánchez-Carretero, 2005 para el caso de las dominicanas en Madrid). El hecho de emigrar para ganar dinero y poder construir un futuro mejor para sus familias era leído como sinónimo de «buena madre», sólo que era una maternidad transnacional mantenida a través de las remesas y una comunicación más o menos constante (ibid: 149). Las cuidadoras que quedaban físicamente en la Costa da Morte, abuelas, tías y otras mujeres de la familia, proveían de unos cuidados en el ámbito de la casa que se consideraban como unos cuidados muy valiosos e incluso de mayor calidad que los que podían dar una pareja joven, inexperta y sobreexplotada en el país de destino, al menos en los primeros años hasta que creaban redes de apoyo en la emigración. Aparentemente, pasado por el filtro del tiempo y con sus hijas ya en la edad adulta, esta separación materno-filial, que incluso se producía con bebés recién naci-



dos, no me fue transmitida como algo traumático para las mujeres o como un comportamiento desnaturalizado ya que, finalmente, el conflicto capital-vida se terminaba solucionando en los ámbitos invisibles de la cotidianidad (Pérez Orozco, 2014). Las mujeres retornadas, con sus prácticas de cuidado a la distancia y distribución de responsabilidades parentales, ponían en cuestión la necesidad de un cuidado maternal presencial y la naturalización de la capacidad y el deseo de cuidar como algo consustancial a las madres y a las mujeres (Pérez Orozco, 2014: 211).

Por otra parte las mujeres retornadas empleaban en sus discursos una alta valoración de su papel como trabajadoras, algo que también impera en el contexto local de la Costa da Morte (Aalten, 2012, Anvik, 2012, Buechler, 2012, Roseman, 2002) y el hecho de haber emprendido proyectos laborales propios. Estas mujeres, gracias a la emigración, tenían una participación activa en la economía familiar así como en la toma de decisiones respecto a las inversiones, a la compra de la vivienda familiar y al establecimiento de sus propias empresas y negocios a su vuelta, que ellas van a gestionar de manera independiente. Hablaré de esto más adelante, pero esta valoración de las mujeres como trabajadoras se transmite también a las niñas, que se socializan desde pequeñas en el valor del trabajo y la capacidad de generar ingresos que tienen que preservar las mujeres. Así por ejemplo Jennifer, una chica adolescente de Camariñas que aprendía a palillar, me dijo que la principal motivación para aprender a hacer encaje era que algún día lo podría vender. Quería poder hacer igual que su madre, que había emigrado a Suiza, donde trabajaba fuera de casa y además palillaba, y con las remesas que mandaba a su abuela que se quedó cuidando de ella en Ponte do Porto, se pudo comprar la casa donde viven todas actualmente (Diario de Campo 28/03/2013). Jennifer no solamente no recriminaba el comportamiento de su madre, sino que era el modelo a seguir. En esta historia de emigración estaban ausentes los hombres y la chica admiraba la determinación de su madre, el sacrificio que había hecho y que gracias a su esfuerzo podían tener una casa en propiedad.

A diferencia de otras mujeres migrantes con un tipo de relación entre géneros más desigual (ver por ejemplo en contextos del mediterráneo o la India como los mostrados por Erman et al., 2002; Kantor, 2003, Tucker, 2007) la inclusión de las emigrantes retornadas en el mercado laboral no era un cambio radical respecto a las mujeres locales que no emigraron. Las que quedaron en Camariñas y en Muxía, también seguían siendo mujeres trabajadoras que asumían los trabajos agrícolas, las gestiones inmobiliarias, las empresas familiares, el mantenimiento de la vida local y todos los demás trabajos en ausencia de los maridos. Las emigrantes retornadas volvían con idea de iniciar proyectos personales y laborales, lo cual no suponía una diferencia sustancial respecto a los roles asociados a la feminidad en la Costa da Morte, pero sí destacaban las renuncias que tuvieron que hacer a algunas de las libertades con las que contaban en otros países (Diario de Campo 14/07/2013). Entre las emigrantes retornadas Amparo, Argentina y Toñi hablaban de que padecieron y siguen padeciendo cierta opresión y claustrofobia a su vuelta, al no poder disfrutar de ciertos servicios sociales o acceso a recursos económicos y, también, al estar

más sometidas a un mayor cuestionamiento, control y crítica del que tenían en los países receptores donde eran inmigrantes anónimas (Fernández González et al., 2003: 22-23). Resulta curioso, cuanto menos, que la opresión laboral, que la opresión de clase, esa opresión Norte-Sur llegue a diluirse al retornar frente a una fuerte opresión de género que vuelven a experimentar y que les produce rechazo. Así, por ejemplo Amparo y Argentina, ya jubiladas, eran decididas usuarias de los viajes del Imsero, salían a promocionar el encaje fuera de su pueblo y gustaban de pasar temporadas fuera de Camariñas y Muxía alejadas de las críticas y el control que se establece sobre sus vidas. Toñi sí manifestaba con contundencia que haber retornado había supuesto para ella una pérdida de libertades total de la que, por su juventud y su rol activo de madre cuidadora y trabajadora, no podía escaparse con el Imsero.

La emigración no deja de ser una sangría constante y mantenida de gente joven que se marcha a trabajar en otros países, con toda una serie de consecuencias negativas tanto económicas y demográficas como también sociales, culturales y a nivel de los cuidados y los afectos. Pero, al igual que en la fecundidad y en el envejecimiento, quería también subrayar en qué aspectos puede haber sido beneficiosa la emigración y así como la llegada de emigrantes retornadas. Como analiza Núñez Seixas los análisis de los aspectos positivos de la emigración se han centrado en destacar las remesas que inyectaban liquidez en los contextos locales y rurales y que, paradójicamente, contribuyeron a que las familias campesinas se mantuvieran en el campo y/o redirigieran sus actividades económicas hacia el sector terciario (Núñez Seixas, 2000). Por otra parte también cabe destacarse la influencia de la emigración en la movilidad social horizontal y vertical así como el incremento en la influencia sociopolítica de los emigrantes. Este autor destaca que el poder de influencia de los emigrantes retornados, sobre todo si están en edad de jubilación, tienden a re-adaptarse a los patrones de clientelismo, patronazgo y a las relaciones patriarcales locales que se siguen perpetuando y afianzando en su ausencia. En mis observaciones durante el trabajo de campo estos emigrantes retornados no tratan de subvertir patrones de poder clientelares o de patronazgo, al menos no de forma colectiva o radical, sino más bien a través de la suma de sus prácticas individuales. Además, otros posibles beneficios de la emigración serían el alivio de la presión demográfica local y la liberación de los mercados laborales para quienes se quedaban. Por otra parte, según Beiras, la emigración fue empleada como forma de esclavitud y «renuncia á revolta» (Beiras, 1972: 29), una adormidera para la movilización social (Núñez Seixas, 2000: 53). Sin embargo, según este último autor, la movilización social no depende sólo de que en un mismo lugar haya una gran cantidad de personas con escasos recursos, sino que estas han de compartir necesariamente la percepción de un problema común, son también necesarios recursos materiales e inmateriales, un programa político-ideológico y ciertos resquicios entre las élites para introducir las demandas de cambio social (Núñez Seixas, 2000: 54). Por lo tanto podría decir que la falta de emigración no garantiza, por sí sola, la existencia de una revuelta social o una movilización social que desbanque jerarquías, desigualdades y sistemas de poder desequilibrados.

Respecto a esto último sí percibí que las emigrantes retornadas, además de lo que comentaba previamente sobre sus pequeñas-grandes luchas de género, habían contribuido en gran medida a re-articular una cierta conciencia patrimonial y una re-valoración de prácticas culturales locales, así como una especie de «patrimonialización» de la propia emigración. De la misma forma que la mayoría de la gente menciona la emigración masiva de los sesenta-setenta como uno de los factores responsables de que el encaje de bolillos y otras prácticas culturales desaparecieran prácticamente de la escena (Diario de Campo 09/08/2013 y AUBIC001) también habría que mencionar el papel de las emigrantes retornadas como agentes en la recuperación del patrimonio cultural amenazado. Por ejemplo Dolores, emigrante retornada de Venezuela de unos 70 años, se volvió a interesar a su vuelta por el encaje de bolillos, creó una escuela infantil de encajeras, también creó un grupo de bailes «típicos gallegos» y se dedicó a recuperar canciones y poesías perdidas. Fue una de las mujeres que, en los años noventa, como no había cotizado en España se decidió a iniciar una cooperativa y ahora ha creado una asociación de encajeras (Diario de Campo 26/02/2013). De la misma forma Laura, una palilleira muxiana, cree que la recuperación del encaje que se vivió hace unas dos décadas obedece al retorno de las emigrantes «ya viejas y con ganas de retomar sus tradiciones» (Diario de Campo 14/02/2013). De esta forma, las emigrantes retornadas son también artífices de lo que analizaré más adelante, de la patrimonialización e inscripción en el ámbito de lo cultural de una práctica que era laboral. En una expresión del alcalde de Camariñas, las emigrantes retornadas con cierta edad eran las principales artífices del encaje en la actualidad «el 90% de las mujeres tienen más de 60 años y no quieren follones con las empresas. [...] Nos falta ya el empuje de la juventud» (AU047 20/08/2014). La influencia de las emigrantes que retornaron a la Costa da Morte demuestran que las prácticas culturales no se mantienen necesariamente por el aislamiento geográfico de una zona o que su conservación dependa de que se haya mantenido de forma imperturbable a lo largo de los siglos como signo de autenticidad, como se ha querido fijar la idea para esta zona de Galicia, sino que en ocasiones el principal motivo por el que existen en la actualidad es gracias a la migración y al cambio social.



Imagen. Monumento situado en Fisterra dedicado a los emigrantes gallegos «espallados polo mundo».

Estas emigrantes retornaron en los años ochenta y noventa, coincidiendo en las fechas en las que se le dio un gran impulso local al encaje, coincidiendo con las políticas culturalistas-identitarias de Fraga y la época dorada de impulso a la patrimonialización en el contexto de la creación de autonomías. Entre finales de los años ochenta y los noventa esta explosión de las patrimonializaciones obedecían a «la necesidad de valorar las peculiaridades culturales de cada comunidad como elementos legitimadores no sólo de su propia existencia, sino también de las diferencias con las demás autonomías» (García García, 1998: 11). Junto con las instituciones y otros poderes fácticos, las migrantes retornadas, así como las que permanecen en el exilio, son agentes activas de la patrimonialización del encaje, de su revalorización, de su conceptualización como algo digno de ser valorado, apreciado y conservado. El hecho de emigrar es uno de los factores que más influyen en la valorización de lo propio, en su «redescubrimiento» y en el inicio de procesos de patrimonialización. En palabras de una experta en encaje «esto no cobrará valor hasta la gente que se vaya afuera recuerde que tenía una abuela que hacía encaje y diga qué es eso, y empiece a estudiarlo de forma intelectual» (AU023 07/07/2013).

Los encajes están muy vinculados a la emigración, convirtiéndose en objetos que guardan las memorias de estos procesos, sobre todo las memorias de las mujeres. Los encajes son objetos que han acompañado a las mujeres en sus desplazamientos y que contienen distintos retazos de sus memorias. En todo el proceso de emigración y los distintos retornos, los objetos y las memorias, como dice Pierre Nora, están en constante evolución, abiertas a un proceso dialéctico entre recuerdo y olvido, sufren inconscientemente deformaciones, son vulnerables a la manipulación y la apropiación, pueden permanecer dormidas y ser periódicamente revividas (Nora, 1989: 8). Así, por ejemplo, me contaron que es común en las tiendas de encaje de Santiago de Compostela que alguna familia latinoamericana descendiente de emigrantes gallegos que se encuentre de vacaciones, llevase algún retazo de encaje para tratar de restaurarlo como parte de los objetos de memoria que preservaba la familia. Este era el caso de una familia mexicana que fue a la tienda de Lidia con la tela de un mantel con el que la abuela había emigrado hace ya muchas décadas para que restaurasen el encaje que se había estropeado. La familia quería seguir preservando aquel mantel que guardaba las memorias de la emigración que había emprendido la abuela hacia México. Era el objeto que simbolizaba la emigración (Diario de Campo 20/10/2011).

Preguntándome por el papel del encaje como objeto de memoria en la emigración realicé entre Octubre y Diciembre de 2013 un breve trabajo de campo con emigrantes gallegas en Argentina. En concreto realicé varias historias de vida de mujeres camariñanas emigrantes y descendientes de emigrantes que permanecen en los países de acogida, concretamente en la provincia de Buenos Aires: Marta (La Plata), Josefina y Martina (Buenos Aires) y Sofía (Wilde). En estas cuatro historias de vida el encaje funcionó como elemento catalizador de memorias y el articulador a través del que pudieron tejer toda la narración de la emigración. El encaje se evidenció como el elemento que había acompañado a las mujeres emigrantes en la primera maleta que hicieron cuando partieron, el encaje había estado presente en los ritos de paso como los vestidos de comunión, en los vestidos de novia y también en los paños que cubren las tumbas en los panteones familiares. Estas cuatro mujeres gallego-argentinas guardaban

encajes centenarios perfectamente conservados en cajas y, para todas, eran sus objetos más preciados que iban a dejar de herencia a sus hijas y/o nietas. Algunas de ellas también conservaban las almohadas para hacer encaje con las que habían viajado sus madres y, eventualmente, sabían palillar alguna cosa¹³³

El encaje no solamente constituía un elemento simbólico o un contenedor de memorias, sino que también había sido un elemento de intercambio cuando los emigrantes mandaban las remesas hacia Camariñas y, las mujeres de Camariñas, mandaban su producción de encaje como agradecimiento. Cuando las emigrantes habían vuelto a Camariñas o cuando algún familiar iba a visitarlas a Argentina, era el encaje el don o regalo más apreciado. En las casas argentinas de las emigrantes de Camariñas el encaje constituye un elemento fundamental, formando parte de la puesta en escena de la galleguidad: está en el pañito de la mesa, en el mantel, en su ropa, en el porta-rollos del baño, sobre la tele, en un cuadro, en las estanterías. Definitivamente, después del trabajo de campo realizado en Argentina con las mujeres emigrantes de Camariñas, pero también de otros puntos de Galicia y también con mujeres catalanas, puedo decir que el encaje es un elemento que ha ganado valor afectivo gracias a la emigración. Cuando algunas de estas emigrantes retornaron el encaje volvió con una carga afectiva positiva acumulada tras décadas en el exilio.



Imagen. Marta, residente en La Plata. Descendiente de un emigrante camariñán enseñándome algunas puntillas que había heredado y que conservaba con cariño. Esta pieza en concreto formaba parte de unas sábanas que se habían gastado y que pensaba reutilizar en algún vestido para sus nietas.



Imagen. Traje de novia de la hija de Josefina, emigrante de Camariñas y residente en Buenos Aires, que tenía una gran cantidad de encaje de Camariñas.

¹³³ Se imparten cursos de encaje de bolillos en las Casas de Galicia <http://emigracion.xunta.gal/es/actualidad/agenda/curso-encaje-bolillos-la-asociacion-finisterre-america> [Acceso 10/07/2017] También se impartían cursos de encaje en el Casal de Catalunya de La Plata.

Imagen. Algunas de las piezas de encaje que Josefina y su hija Martina habían recibido desde Camariñas a lo largo de su vida, con diferentes tonalidades.



Imagen. Abanico de encaje de Camariñas junto con una foto de su dueña, Sofía, antes de emigrar. El abanico es uno de los múltiples elementos de encaje que Sofía tiene distribuidos por su casa en Wilde.

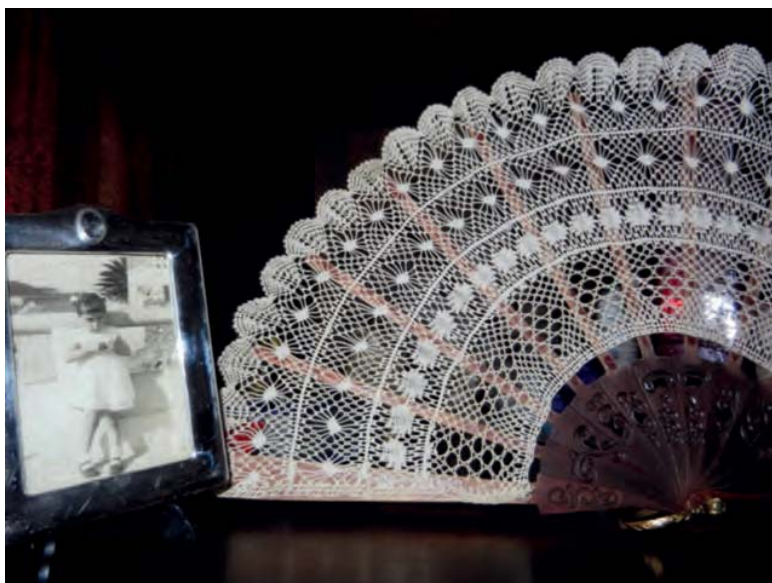


Imagen. Sofía, con un despliegue de encaje y de palillos, desplegados sobre la mesa de la cocina en su casa en Wilde.



3.4. La gestión de la imagen de la Costa da Morte desde los fondos europeos y el marketing de territorios y personas

Después de analizar las políticas de representación del territorio de la Costa da Morte desde una perspectiva diacrónica, atendiendo a las distintas narrativas y usos artísticos, de analizar las estrategias de gestión y gobernanza del territorio y el paisaje de la Costa da Morte y realizar un análisis de las regulaciones de los procesos bio-sociológicos desde una perspectiva feminista, en este apartado me centro en analizar el empleo de lógicas económicas y provenientes del marketing en la gestión de la imagen de la Costa da Morte y las personas que allí habitan, que están en consonancia con las políticas europeas de gestión de fondos.

Sólo después de estos análisis previos puedo decir que no existe una unanimidad en cuanto a qué es la Costa da Morte, ni en cuanto a su extensión territorial ni en cuanto a las personas que allí habitan ni en cuanto a las políticas que se aplican. Un ejemplo de la falta de consenso es que, en la actualidad, la Costa da Morte sigue sin estar incluida en el registro de topónimos de la Xunta de Galicia ya que esta etiqueta no designa un lugar concreto sino que se emplea, a modo de comodín, en función del objetivo¹³⁴. Así podemos encontrar que la etiqueta Costa da Morte se emplea para denominar distintas agrupaciones de territorios y municipios que pueden variar entre 9 y 19. En este apartado quiero analizar la influencia de las políticas y de los fondos europeos, las lógicas económicas provenientes del marketing, place-branding y la construcción de sujetos-marca en la construcción de la Costa da Morte así como el papel de las corporaciones de desarrollo en la gestión de este territorio.

En distintas investigaciones como las de Herrero y las de Sánchez-Carretero se analiza la genealogía de la etiqueta «Costa da Morte» (Herrero Pérez, 2003, 2009, 2015, Jiménez-Esquinas et al., 2017, Sánchez-Carretero, 2015). En esta genealogía, como ya comenté, encontramos un uso literario y narrativo desde el S. XIX y desde la primera década del XX como etiqueta para referirse a la línea costera marcada por toda una sucesión de naufragios. Sin embargo su uso intensivo y extensivo vendría de la mano del Grupo de Acción Local Neria, formado en 1992 con el objetivo de gestionar los recursos para el desarrollo rural de la Unión Europea vía fondos Leader, Leader II y Leader Plus. Esta asociación fomentó la agrupación de distintos concellos costeros bajo la denominación de Costa da Morte para acceder a dichos fondos hasta la actualidad. Como se puede leer en el artículo «Who Owns the Name of a Place? On Place Branding and Logics in Two Villages in Galicia, Spain» el empleo de la etiqueta Costa da Morte como «marca» que aglutinaba una diversidad de subjetividades y las representaba como conjunto en el marco europeo suscitó un intenso debate en los años noventa por el rechazo a reutilizar este significante negativo (Jiménez-Esquinas et al., 2017). Una etiqueta negativa que había mantenido históricamente a esta zona de Galicia «en los márgenes» y que, a partir de estos momentos, protagonizaría todo un proceso de marketing y reconfiguración para cambiar el contenido de este significante así como para positivizar y capturar los flujos afectivos, económicos y políticos que llegaban a esta zona de tal forma que, como explicaba el secretario de Neria, ahora todo el mundo quiere formar parte de la Costa da Morte gracias al trabajo de resignificación que realizó esta asociación:

¹³⁴ <http://toponimia.xunta.es/Buscador> [Acceso 23/03/2015]

«Ese debate de marca Costa da Morte como marca que nos identificara es una batalla que nos costó mucho conseguirla y resulta que ahora todo o mundo quiere ser Costa da Morte. Ahora los de Laracha, los de Carballo... quieren ser Costa da Morte. El concepto de Costa da Morte es una manera de vivir, de comer, de vestir, de hablar, de una serie de gestiones económicas, de la diversidad del propio territorio» (GR-14S001 15/2/2011 esta cita fue empleada en el artículo Jiménez-Esquinas et al., 2017: 8)

Posteriormente, con el objetivo de concurrir a las ayudas europeas Leader Galicia 2007-2013 se crearía un Grupo de Desarrollo Rural 26 «Costa da Morte», aglutinando a Neria y continuando con algunas de sus acciones, cuyo ámbito geográfico de actuación es el territorio comprendido por los concellos de Cee, Corcubión, Dumbría, Fisterra, Muxía, Carnota, Camariñas, Vimianzo, Zas y Mazaricos (VV.AA, 2007a).

Por otro lado, con el objetivo de solicitar los Fondos Europeos de Pesca, se crea también el Grupo de Acción Costeira zona 3 «Costa da Morte» que, una vez finalizado el programa 2007-2013, están actualmente preparando el PEZ de 2014-2020. Este grupo tiene un ámbito geográfico de actuación que incluye los concellos costeros de A Laracha, Carballo, Malpica, Ponteceso, Cabana, Laxe, Camariñas, Muxía y Vimianzo. En este conjunto tiene un mayor peso los concellos de la Comarca de Bergantiños frente a los de la Comarca de Soneira y Fisterra (VV.AA, 2007b). Las acciones que llevan a cabo con los fondos europeos gestionados por los GAC se orientan al desarrollo sostenible de las zonas costeras gallegas (Diario de Campo 20/08/2014) así como a gestionar la «Vertebración Social a través dos GAC e dos GDR» (VV.AA., 2007b: 90). El GDR 26 coincide con algunos concellos que también están en el GAC de la zona 3 (Camariñas, Muxía y Vimianzo) y otros que están en el GAC de la zona 4 (Cee, Fisterra, Corcubión, Dumbría y Carnota). A su vez el GDR 25 incluye concellos que están en el GAC 3 (Cabana de Bergantiños, Carballo, Coristanco, Laracha, Laxe, Malpica y Ponteceso)¹³⁵. Ambos grupos complementan sus acciones y la coordinación de fondos comunitarios: mar y pesca para los Grupos de Acción Costeira, financiados por el Fondo Europeo de Pesca, y las actuaciones relacionadas con sector agrario, ganadero y forestal por los Grupos de Desarrollo Rural (VV.AA., 2007a: 48).

El caso de la Costa da Morte es un claro ejemplo de agregación espacial condicionada por la competencia por inversiones, turistas y residentes (Rodríguez Medela et al., 2011: 18). Una unidad paisajística y territorial reconstituida por parte de corporaciones creadas ad-hoc con el objetivo de concurrir a los fondos europeos y la gestión de estos fondos Leader, funcionando en la práctica como agentes de gobernanza supramunicipal en los que se incorporan administraciones públicas (ayuntamientos y diputación), entidades privadas (empresas, grupos de empresarios) y otros entes como asociaciones, cofradías de pescadores, etc. Estas corporaciones son las que toman las decisiones sobre los recursos que llegan de la UE, principalmente enfocadas a la terciarización de la economía bajo un paradigma post-productivo y la creación de pymes relacionadas fundamentalmente con el turismo y la cultura, en la línea de las recomendaciones europeas para el desarrollo rural. Esta gestión de fondos se realiza bajo los principios de lo que Alonso González y Macías Vázquez denominan como «neoliberalismo corporativo» (Alonso González et al., 2014: 226)

¹³⁵ Existe una Comisión de Coordinación de Fondos Comunitarios (Decreto 184/2007, de 13 de setiembre) que se creó para asegurar la coordinación y complementariedad de los fondos estructurales y sectoriales http://www.xunta.gal/dog/Publicados/2007/20071002/Anuncio4213A_es.html [Acceso 10/07/2017]

cooptado por parte de estas corporaciones de «representantes autoproclamados» (Noyes, 2011: 40-41). Así por ejemplo, en las propuestas del Plan Estratégico Zonal del Grupo de Acción Costera 3 Costa da Morte (VV.AA, 2007b) se especifica que el Reglamento do Fondo Europeo de Pesca marca como primer objetivo estratégicos la consolidación de la competitividad de las zonas pesqueras pero, el resto de objetivos se enfocan a

«reorientar as actividades económicas, a través do turismo ecolóxico»;
«promoción da pluriactividade da xente do mar, mediante a creación de empregos adicionais noutros sectores: turístico, patrimonio cultural, social, etc.»;
«pequenas infraestruturas e servicios relacionados coa pesca e o turismo»;
«protexer o medio natural das zonas de pesca, co fin de manter o seu atractivo» (VV.AA., 2007b)

Bajo estos objetivos marcados por la institución europea las directrices del PEZ se orienta a fortalecer urbanísticamente las «cabeceras municipais» considerados como «núcleos de identidade do litoral», adecuando dichos núcleos al uso turístico, a impulsar el sector hostelero, a la creación de pequeñas empresas de emprendimiento cultural, a aprovechar el turismo y a la preservación ambiental como elemento de atracción turística (ibid: 2)¹³⁶. Como se resume en su visión estratégica sus tres prioridades son MAR+MEDIOAMBIENTE+TURISMO (ibid: 9).

A través de este ejemplo en Galicia, que se reproduce de manera similar en otros territorios, estamos atendiendo a una transformación en la «imagen inducida» (Rodríguez Medela et al., 2011: 19). Progresivamente desde los setenta y con más hincapié desde los años noventa la imagen inducida de Galicia, sobre todo de las zonas rurales, se está orientando hacia los cuatro pilares de la economía post-productiva: turismo y recreación, artesanías y tradición, refuerzo forestal y la creación de productos de calidad¹³⁷ (Armesto López, 2005: 147; Bergstrom, 2005;Pereiro Pérez, 2015: 50).

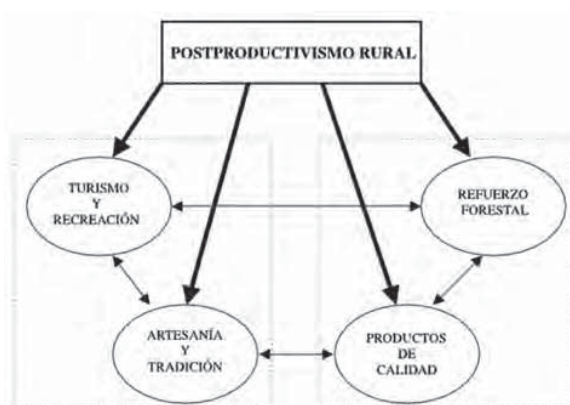


Imagen. Los cuatro pilares del postproductivismo rural, según Armesto López (Armesto López, 2005: 147).

¹³⁶ Así por ejemplo la focalización de estas biopolíticas sobre las «cabeceras» municipales del GAC como núcleos identitarios lleva a una situación periférica y a una re-ruralización de otros núcleos poblacionales y sus habitantes que no han sido considerados como referentes «identitarios».

¹³⁷ Véase por ejemplo la creación de una línea de productos de «calidad» por el GDR Costa da Morte http://www.lavozdeg Galicia.es/noticia/carballo/2016/06/30/gdr-creara-marca-calidad-productos-costa-da-morte/0003_201606C30C3991.htm [Acceso 10/07/2017]


Esta regularización de la imagen de la Costa da Morte se realiza a través de estrategias de marketing, que implican tanto una gestión del territorio, como de las poblaciones y sus subjetividades desde el punto de vista de la economía, de la que son actores fundamentales las distintas corporaciones y grupos de desarrollo. Pero no sólo se trata de la gestión de una imagen o de un nombre. Como analiza el antropólogo Marcial Gondar, el paso que se dio en el capitalismo de los años ochenta sería la incorporación de un nuevo protagonismo de las personas en los cálculos empresariales. También se incluiría una nueva preocupación por el lenguaje de la empresa y por el control de una «identidad» con toda una serie de símbolos, slogans, manifestaciones culturales propias, prácticas y rituales de afianzamiento, que van a ser el núcleo de las nuevas formas de gobernar:

«O mundo dos valores, dos afectos e das cosmovisións dos traballadores que antes quedaba limitado á esfera privada adquire agora unha posición nuclear a través da que o novo marketing define como «Orientación ao entorno» e que constitúe o seu concepto central» (Gondar Portasany, 2000: 156)

Las nuevas estrategias de gobernanza introducen las preocupaciones de la economía en la forma de gestión de los territorios y las personas, como lo haría un diligente padre de familia (Foucault, 1991: 92). Como trato de mostrar en esta tesis las estrategias de gobernanza, estas transformaciones biopolíticas de territorios, poblaciones y sujetos, se implementan con el objetivo de mejorar la economía local a través de unas prácticas que supuestamente sean más sostenibles (vía turismo de «calidad», vía patrimonialización, vía refuerzo forestal, producción de «calidad», etc.) a la vez que rentables económicamente. Estas políticas que ponen la economía en el centro, estas «sociedades-empresa» (Foucault, 2007: 182), multiplican la forma, el modelo y la lógica de las empresas neoliberales y patriarcales en todos los ámbitos de la vida. La economía de mercado, la competencia, la ley de oferta y la demanda, el modelo inversionista, el cálculo de los costos y beneficios se convierten en los nuevos modelos que se reflejan en las relaciones sociales y en los propios sujetos (ibid: 278).

Pero, si bien es cierto que el modelo empresarial está filtrando todas las capas de la sociedad (Jiménez-Esquinas et al., 2017) hay determinados aspectos que se escapan convenientemente a los cálculos. Existe una falta de evaluación de las transformaciones sociales que se introducen con estas estrategias de gobernanza, así como tampoco se evalúa la eficacia de las mismas en cuanto a la redistribución equitativa de los trabajos, la calidad de los empleos generados, las obligaciones y los deberes que conllevan estos modelos de terciarización o si con todas estas medidas se mejora sustancialmente la distribución de los cuidados. La implementación de estrategias de gobierno desde la economía también carece de un análisis sobre la repercusión de las políticas en la solución de los principales problemas detectados en sus diagnósticos, que son el envejecimiento poblacional, la emigración y la consecuente despoblación y la precariedad económica (Balsa-Barreiro, 2013; Herrero Pérez, 2015: 26).

El análisis sobre el efecto de las políticas económicas de gobernanza, las acciones de los grupos de desarrollo y la gestión de los fondos europeos no se



puede restringir a los ámbitos públicos sino que además cabe tenerse en cuenta la creación de nuevos valores inmateriales, de subjetividades e identidades colectivas, de relaciones sociales y de pautas de sociabilidad (Federici, 2013: 185; Hardt, 1999, Hardt et al., 2014). La gestación de la Costa da Morte como una marca-lugar ha derivado en la implantación de lógicas burocráticas, controles de calidad y estrategias de marketing paisajístico que impregnan la vida cotidiana (Brown, 2005: 44; Comaroff et al., 2011: 218; Hafstein, 2014; Strathern, 2003). Como hemos analizado Sánchez-Carretero y Jiménez-Esquinas las lógicas del emprendedurismo, propietarización, marketing, name-branding así como la captura y privatización de «capitales humanos» en base a leyes de propiedad intelectual están permeando en las subjetividades y corporalidades que habitan en esta zona. Estas estrategias se orientan a la producción de prácticas culturales y personas que se correspondan con la imagen de marca (Jiménez-Esquinas et al., 2017).

Desde una perspectiva foucaultiana antes de la «modernidad», antes del establecimiento de una sociedad de control, el Estado implementaba técnicas pastorales y biopolíticas para producir sujetos dóciles pero en estas nuevas formas de gobernanza

«las organizaciones gestoras propias de las redes poblacionales tienen a su cargo políticas de subjetivación. El aparato de estado y su territorio es intersectado por estas nuevas realidades jurisdiccionales -como dije, empresarialcorporativas, político-identitarias, religiosas, bélicomañosas- que secuestran para sí una influencia importante en la toma de decisiones y en el acceso a recursos» (Segato, 2014: 35).

En estas nuevas formas de regulación, las poblaciones y las personas son las depositarias del territorio, «los cuerpos mismos son el paisaje y la referencia, como portadores de los signos que componen la heráldica que emblematiza la propia existencia de la red, de este territorio en rebaño y siempre en expansión y consolidación» (ibid: 36). Son los propios sujetos los que se convierten en su propia microempresa cultural, en emprendedores, en sujetos-marca, empresarios de sí mismos. En esta forma de gobernanza biopolítica la multiplicación de las estrategias de empresa y de las empresas en cada uno de los individuos es el punto fundamental de las políticas neoliberales. Se espera que cada persona realice cálculos de lo que puede invertir, ganar o perder. Pero resulta que en estos nuevos «emprendizajes culturales» los capitales que se han ido acumulando desde el nacimiento son nuestros saberes, nuestras experiencias, contactos, intuiciones, cosmovisiones, nuestras prácticas y nuestros afectos, estos son los recursos de los que disponemos y ponemos en circulación (Rowan, 2010). Como analizaba Collier en los noventa, estas transformaciones implican que las personas que residen en los contextos rurales no «son» tradicionales, sino que son sujetos que «tienen» o «poseen» tradiciones, y en tanto que se poseen se pueden explotar económicamente (Collier, 1997). Estos «capitales humanos» (en terminología del economista Becker) o capitales sociales o simbólicos, en terminología de Bourdieu (Bourdieu, 1980) son perfectamente monetizables desde las nuevas lógicas del emprendedurismo global.

Las corporaciones que gestionan los fondos desde el punto de vista de las políticas europeas con sus planes de promoción y sus líneas de financiación para la creación de pymes orientadas a la terciarización, la patrimonialización y la turistización de la Costa da Morte promueven una figura concreta, la del emprendedor cultural que contempla los conocimientos y la cultura como un recurso a explotar. Así como analizan autores como Rowan, Lazzarato y Negri (Lazzarato et al., 2001, Rowan, 2010) las políticas culturales se diseñan teniendo en cuenta sus fines económicos y la cultura lo es en tanto que puede generar empleo.


Como analizan los Comaroff, la venta de la cultura está desplazando a la venta de la fuerza de trabajo, siendo esta cultura inseparable del ser y de los cuerpos de los propietarios (Comaroff et al., 2011: 85). Para convertir la cultura en un producto comercializable, como marca, es preciso un trabajo de esencialización así como tienen que esencializarse los sujetos que encarnan dicha cultura. Para ello se trabaja en seleccionar determinados aspectos, activarlos patrimonialmente y exacerbarlos, demostrar públicamente, ritualizar y celebrar las diferencias con otros territorios, con otros sujetos y otros cuerpos, porque las «guerras culturales» se presentan como una lucha por los recursos escasos (Segato, 2014). En este sentido los cuerpos rurales y los de las mujeres van a ser los nuevos bastidores sobre los que se inscribirán los nuevos signos de adhesión a la nueva identidad territorial creada, son las nuevas imágenes de marca, así como también el lugar donde se librarán las resistencias y los antagonismos (ibid.) Pero mientras se invierten energías, recursos y trabajo en producir territorios, en regular las poblaciones y en gestionar las imágenes de cara a vender la cultura, otras formas de entender lo social desde la centralidad de los cuidados, la paridad y la redistribución equilibrada van desapareciendo.

Como comentan Alonso González y Vázquez Macías en su texto, en este ejercicio de conformación de las subjetividades desde la nueva identidad territorial es habitual atender a discursos paternalistas en estas áreas rurales que «se refieren benévolutamente a los sujetos desde la posición del educador que mejora la vida de aquellos que ‘no saben’ lo que es mejor para ellos» (Alonso González et al., 2014: 241). Se trata de una suerte de colonialismo de las lógicas mercantiles, urbanitas y modernizadoras que se aplican para «purificar» los sujetos que viven en el rural (ibid: 242; Jiménez-Esquinas et al., 2015). Esta colonización se evidencia en frases empleadas por responsables de instituciones públicas como «todo esto es inculcar desde una perspectiva empresarial, la mentalidad, a la mujer», «es la única forma que yo le veo a esto para cambiar la mentalidad» (AU047 20/08/2014) que evidencian que sus acciones se orientan no sólo a la gestión de recursos del ámbito público sino también a la creación de nuevas «mentalidades» de tipo empresarial y a la regulación de las relaciones sociales en términos económicos.

Además también está garantizada la reproducción de las lógicas mercantiles en el rural ya que, cuando las herramientas aplicadas fracasan se suele achacar a la propia testarudez e ignorancia que impera en el rural y no a la falta de adecuación de los proyectos al contexto, a la dificultad que entraña la gestión de las subjetividades, a la falta de percepción de algún tipo de retorno de esos nuevos productos culturales por parte de la población, al agotamiento de los «empresarios de sí mismos» o, también, a la desviación de fondos¹³⁸. Así, durante el trabajo de campo, al hablar con distintos actores y actrices institucionales sobre el fracaso de proyectos de desarrollo, y especialmente aquellos vinculados con las mujeres, se centran las críticas sobre las personas o colectivos destinatarios de las acciones:

«no tienen interés por mejorar», «algo que todas sabemos que resultaría y que daría resultados pero es imposible», «Cuando le digo a la gente de X que son así [atrasados] se enfadan conmigo» (Diario de Campo 26/02/2013); «aquí falta la mentalidad de asociacionismo» (Diario de Campo 12/03/2013); «todo se echa a perder por el localismo» (AU005 12/03/2013); «los miedos de [un colectivo] lastran los avances» (AU014 21/06/2013); «son como niñas» (AU042 24/07/2014).

¹³⁸ Este ha sido el caso de la asociación Neria, que después de veinticinco años gestionando millones de euros en concepto de fondos para el desarrollo ha entrado en quiebra, bajo algunas acusaciones de irregularidades. <http://quepasanacosta.gal/a-neria-en-quebra/> [Acceso 10/07/2017]



Estas corporaciones terminan capturando los capitales sociales y simbólicos, el trabajo previo de cuidado y mantenimiento del ámbito social, de las tradiciones, los bosques, las artesanías y los productos agroalimentarios así como los esfuerzos de positivación que se venía realizando en la Costa da Morte con el fin de crear nuevos elementos patrimoniales que serán tratados como productos culturales con «valor añadido», redirigiendo la gestión de dichos bienes y los beneficios generados hacia las corporaciones (Blondeau et al., 2004: 17; Comaroff et al., 2011: 38). Las prácticas culturales, desde este paradigma mercantil, han pasado a ser contempladas como una «ventaja competitiva en el mercado internacional de ciudades» y de los destinos turísticos (Rodríguez Medela et al., 2011: 27), así como también se emplean como ventajas competitivas las distintas declaraciones de las instituciones patrimoniales como las de la UNESCO o paisajísticas como la Red Natura (ibid: 34).

Desde la entrada en vigor de los fondos Leader en 1992 la Costa da Morte ha atendido a la activación, patrimonialización, valorización y positivación de elementos y productos culturales que previamente no se contemplaban como tales. Algunos ejemplos de procesos de patrimonialización que se han activado desde entonces los recoge el texto de Herrero que habla sobre la conversión de casas de piedra en hoteles rurales, la remodelación de algunas lonjas de pescado como la de Fisterra para permitir a los turistas asistir a la subasta y la ampliación de algunos puertos pesqueros para albergar puertos deportivos faraónicos que están a todas luces infrautilizados, como es el caso del de Muxía. Desde las políticas pesqueras europeas se está tratando de desmovilizar un gran porcentaje del sector para lo cual se requiere transformar un trabajo escasamente atractivo económicamente en una actividad cultural, en un referente identitario positivo. Los pescadores, sus prácticas y sus conocimientos encarnados son productos que despiertan el interés de los turistas es un claro ejemplo de lo que Rafael Cuesta denomina como la «Gran Transformación» pesquera (Cuesta Ávila, 2012, no publicado). Parte de esta gran transformación se puede contemplar en el Museo de la Pesca que se ubica en el Castillo de San Carlos, en Fisterra, en el cual se exponen herramientas de trabajo, gamelas y maniqués vestidos de marineros. Este museo, cuya gestión fue concedida a la corporación supramunicipal Neria, se ha mantenido de forma precaria, incluyendo algunos períodos de cierre, pues dicha corporación está en situación de quiebra económica e insolvencia desde 2014. En este museo el principal atractivo es Manuel, alias Alexandre Nerium, su guía-mariñeiro-poeta que llena de contenido y pasión los objetos¹³⁹. Y es que los marineros ya no pueden vender su fuerza de trabajo o sus productos, ellos son el producto, su cultura es el producto y ellos sus propios empresarios. Hay una reconversión de los cuerpos de los pescadores, mariscadoras y trabajadoras del mar en productos culturales y personal de servicios para el consumo turístico, reconvertidos en figuras valiosas, positivas para su exhibición (ibid: 73). Como decía la patrona mayor de la cofradía de Camariñas que guiaba una visita turística por las zonas de marisqueo y explicando su trabajo cotidiano dentro de las acciones financiadas por el GAC «ahora está bien visto, pero antes esto era de pobres» (Diario de Campo 20/08/2014). Esta reconversión de las actividades laborales vinculadas con el mar, y con lo masculino en el caso de la pesca, corre en paralelo a la reconversión del trabajo de las palilleiras, que es objeto de análisis de esta tesis. Y, a su vez, con la reconversión de toda una franja litoral, como la Costa da Morte, en un producto cultural desvinculado de las memorias de miseria y de marginalidad, de los flujos afectivos negativos que se movilizaban en el pasado.

¹³⁹ Ver noticia sobre Alexandre Nerium en <http://www.abc.es/local-galicia/20130624/abci-museo-pesca-fisterra-alexandre-201306241248.html> [Acceso 10/07/2017]


Imagen. Subasta de pescado abierta al público en la Lonxa Turística de Fisterra. 18/03/2016. Fotografía de Joan Roura Expósito.



Imagen. En el Mercado das Rutas do Mar de Muxía en 2013 una mujer de Muros, ataviada con un traje temático, enseña a los visitantes el proceso de ahumado de la sardina.

Imagen. Carmen, mariscadora y patrona mayor de la cofradía de Camariñas, devenida en guía turística con fondos del GAC zona3 y con merchandising de los Fondos Europeos para la Pesca.





En las estrategias biopolíticas para la gestión de la imagen, los territorios, sujetos y subjetividades en la Costa da Morte he de mencionar otro ejemplo central en la reconfiguración de un lugar bajo los estándares de la economía, el marketing y el place-branding. Resulta llamativo el interés renovado con el que los GDR y GAC miran los numerosos naufragios que sucedieron en esta zona como productos culturales¹⁴⁰. Se han adecuado los faros para su visita, instalado cafeterías, hoteles y salas de exposiciones conviviendo, como el caso del Faro Vilán, con su uso habitual y el trabajo de la farera¹⁴¹. Los restos materiales, los cementerios y memorias de los naufragios son objetos de museo, así como también se han creado guías y rutas turísticas con una nueva narrativa (Herrero Pérez, 2015). Bajo esta óptica se está llevando a cabo una reconfiguración de la carga afectiva que suponen los naufragios para la gente de la zona, una positividad de las memorias de los naufragios de cara a su patrimonialización. Pero, como he analizado previamente, para alguna gente los naufragios siguen suponiendo un pasado negativo, un pasado vergonzante que se trata de proteger de miradas externas porque fue uno de los principales referentes sobre los que se construyeron los estereotipos del malditismo encarnado de la Costa da Morte y su marginalización en el pasado. Es uno de sus patrimonios incómodos, es un patrimonio «que duele», es una intimidad cultural que prefiere protegerse de la mirada de los extraños pero que desde la óptica económica resulta un capital monetizable, «una suerte de panacea universal, casi un reflejo, para los que no tienen trabajo y cuentan con muy poco para vender» (Comaroff et al., 2011: 22). En palabras de Meskell, la neoliberalización de las estrategias de gobernanza patrimonial han convertido en capital económico los capitales simbólicos, sociales y culturales relacionados con aspectos que previamente eran el motivo de su estatus social subordinado:

«the very constituents of people's embodied identities, their 'race' and respective histories that once ensured their persecution and subordinate status, could now be transformed into capital. The past was more than an economic resource, however, it was the font of social and psychological uplift that would instantiate a sense of pride and empowerment that would literally heal the nation» (Meskell, 2012: 2)

Los naufragios se han convertido en uno de los atractivos turísticos, en un capital monetizable y un producto cultural bajo la esperanza de que, potencialmente, puedan traer rendimientos económicos. Se trata pues de un proceso de resemantización, de positividad de los afectos hacia los naufragios aplicando las lógicas del marketing y su conversión en capitales rendibles bajo la óptica neoliberal. Una positividad que termina por filtrarse en la vida cotidiana y en las subjetividades, de tal forma que termine por eliminarse la carga negativa de estas memorias y que los propios sujetos se conviertan en micro-empresarios que rentabilicen sus capitales culturales, sociales y simbólicos. Desde la imposición de un sentido de lectura de las narrativas de los naufragios también se evita que estos restos materiales puedan fomentar un proceso de reflexión colectiva sobre las condiciones económicas del pasado y se orienta su potencial efecto «curativo», un lugar donde poder encontrarse y construir un futuro diferente que podría ser un foco de conflictividad (Meskell, 2012, Prats, 2005).

¹⁴⁰ Para más información sobre los naufragios ver www.rutadelosnaufragios.com [Acceso 10/07/2017]

¹⁴¹ Una entrevista con la farera de Camariñas puede verse en <http://moochingarounds-pain.com/2015/01/19/camarinas-conversations-cristina-lighthouse-keeper-at-cabo-vilan-on-the-coast-of-death-in-galicia/> [Acceso 10/07/2017]

Como dije antes, desde que en 1992 entraran en vigor los fondos LEADER y otros fondos europeos, las distintas acciones coordinadas por los GDR y GAC no han tenido los resultados esperados, según los diagnósticos que han hecho estas mismas corporaciones: no ha aumentado la tasa de fecundidad, no han conseguido frenar el envejecimiento poblacional, ni la emigración y la población está en claro descenso (Balsa-Barreiro, 2013). Tampoco tiene una repercusión clara en la economía y la renta disponible por habitante de la zona, que se sitúa por debajo de la media provincial que para el 2012 era de 21.599€ por habitante y en Camariñas era de 12.079€ un 44% menos y en Muxía un 47% menos. En los datos que ofrece el IGE entre los años 2010 y 2012, si bien hubo un descenso generalizado del PIB en Galicia y en la provincia debido a la recesión económica más global, esta afectó igualmente a los concellos de la Costa da Morte a pesar de los fondos europeos y a todas las medidas implementadas¹⁴². Estas políticas constituyen un fracaso de las medidas paliativas de la desigualdad social y económica a nivel europeo y todo apunta a que en esta gestión de los territorios, los sujetos y las subjetividades no se tienen en cuenta factores más estructurales o a largo plazo. Por ejemplo, en cuando a la mejora de las vías de comunicación se proyectó una autovía que conectaba la Costa da Morte con las capitales más cercanas. Esta autovía formaba parte del Plan Galicia, el plan de emergencia que aprobó Aznar sólo tres meses después del desastre del Prestige. A pesar de la premura para aprobar el plan esta obra se sacó a concurso por primera vez en 2007, por lo que lleva unos 10 años planeando y unos 6 años con las obras. Otro ejemplo es el proyecto del Parador Nacional de Muxía, que se financiaría también con el Plan Galicia. Este parador con 60 habitaciones y un campo de golf que se construiría en la playa de Lourido fue presentado en 2003 por el gobierno de Aznar como el bálsamo turístico que curaría las heridas de la marea negra. El proyecto arquitectónico se presentó en 2010. En 2012 Paradores Nacionales cerraba dos de sus instalaciones en Galicia y realizó «ajustes de personal» despidiéndolo. Hace más de 13 años desde que se comenzara la construcción del «Parador del Prestige» que amenaza con perderse en la nebulosa y provocar más pérdidas que ganancias.

A pesar de la canalización de flujos económico-afectivos hacia patrimonios devenidos en reclamos turísticos y hacia la creación de pymes a nivel local, la falta de infraestructuras, la difícil reconversión de personas «trabajadoras» (Aalten, 2012, Anvik, 2012) en productos turísticos y proveedores de servicios (Cuesta Ávila, no publicado), la escasez de recursos económicos a nivel local que puedan destinarse al consumo de estos productos y las difíciles comunicaciones por carretera con la Costa da Morte, que impiden que los turistas lleguen o se desplacen entre los distintos municipios parece un esfuerzo político consciente por mantener a la Costa da Morte en los márgenes. Y un esfuerzo consciente por mantener a sus habitantes en la marginalidad y la resignación cotidiana. Es parte de una estrategia biopolítica para su patrimonialización.

¹⁴² Datos obtenidos del IGE. https://www.ige.eu/web/mostrar_actividade_estadistica.jsp?idioma=gl&codigo=0307007007

Respecto al descenso del PIB entre 2010 y 2012 Galicia perdió 826€ por persona, A Coruña 340 €, Camariñas 157€ y Muxía 485€. Otros concellos como Coristanco (-1000€) y Pontedeume (-1515€) sufrieron una pérdida más fuerte del PIB. Otros como Fisterra aumentaron en más de 500€ su PIB.



Imagen. Parador de Muxía en la nebulosa en Marzo de 2015.

3.5. “Outro Más”: el papel del desastre del Prestige en la biopolítica de la Costa da Morte

«Y de este modo echó a andar el Emperador bajo el magnífico palio, mientras el gentío, desde la calle y las ventanas, decía:
-¡Qué preciosos son los vestidos nuevos del Emperador! ¡Qué magnífica cola! ¡Qué hermoso es todo!
Nadie permitía que los demás se diesen cuenta de que nada veía, para no ser tenido por incapaz en su cargo o por estúpido. Ningún traje del Monarca había tenido tanto éxito como aquél.
-¡Pero si no lleva nada! —exclamó de pronto un niño.
-¡Dios bendito, escuchen la voz de la inocencia! —dijo su padre; y todo el mundo se fue repitiendo al oído lo que acababa de decir el pequeño.
-¡No lleva nada; es un chiquillo el que dice que no lleva nada!
-¡Pero si no lleva nada! —gritó, al fin, el pueblo entero.
Aquello inquietó al Emperador, pues barruntaba que el pueblo tenía razón; mas pensó: «Hay que aguantar hasta el fin». Y siguió más altivo que antes; y los ayudantes de cámara continuaron sosteniendo la inexistente cola.
(«El traje nuevo del emperador», Hans Christian Andersen, 1837)»

Este apartado continúa con las ideas presentadas en el apartado anterior. Se centra en analizar las distintas políticas que se activaron después del desastre del Prestige y la relevancia que tuvo este suceso en la transformación de la imagen de la Costa da Morte, así como la función de dicho suceso en la biopolítica y las estrategias de gobernanza del territorio y la población de la Costa da Morte. Para ello me voy a centrar en el análisis de las consecuencias sociales, culturales y políticas a largo plazo que trajo el desastre del Prestige en la Costa da Morte. Las consecuencias de un vertido indiscriminado de chapapote, informaciones que subestimaban el desastre, dinero y afectos vistas más de quince años después. Además, analizaré cómo la catástrofe del Prestige no sólo trajo contaminación, consecuencias y afectos negativos sino que también funcionó para poner en marcha la etiqueta de «Costa da Morte» en los medios de comunicación nacionales e internacionales y afianzar la estrategia de marketing a través de la capitalización del eco mediático, de la captura y apropiación de las oleadas de solidaridad y de voluntarios y las subvenciones que años más tarde han terminado trayendo, en un giro copernicano, más «prestigio» a la zona (Sánchez-Carretero, 2015: 110). Tal fue la intensidad del trabajo biopolítico, tal fue la transformación del sentido de esta catástrofe, que mientras se van apagando las voces que clamaban «Nunca Más» algunas van pidiendo que suceda «Outro más».

En antropología el silencio y las ausencias tienen un valor muy especial porque, además de constituir una apuesta metodológica y ética por una etnografía que deje tiempo y lugar a los vacíos de información de las personas colaboradoras, puede llegar a dar tanta información como un largo y sonoro discurso. Pero frente a los imperativos del momento presente, de lo visual, lo auditivo y lo sensual de la etnografía es difícil tomar consciencia de las ausencias y poder llegar a desentrañar los significados de estos huecos en la información que va recopilando la investigadora. Precisamente porque muchas veces estos silencios se deben a una acción deliberada de invisibilización, silenciamiento (Roseman, 1997: 45; Kelley, 2011) y producción de nuevos regímenes de verdad (Foucault, 1999) y de realidad que están sirviendo a determinados intereses. Las acciones encaminadas a producir regímenes de verdad alternativos e invisibilizar y silenciar ciertas realidades tienen el objetivo de negar cualquiera de estos «signos de existencia ontológica» (Herzfeld, 2015: 19), que convierten la tarea antropológica de observar-describir-interpretar-escribir-para comprender en algo prácticamente imposible.

Sin embargo, en ocasiones, siguen existiendo trazas de los aspectos de la realidad silenciada en la vida cotidiana, en los cuerpos que habitan en estas costas así como en ciertos restos de materialidad que quedan reclusos tras performances cotidianas de invisibilización, de indiferencia, de naturalización (ibid.). Trazas de un fluido oscuro que se perciben con el cuerpo y que se adhieren a la piel cuando vas a las playas de la Costa da Morte, hechos que sus habitantes parecen tener bastante normalizado desde hace décadas. Trazas de la exposición a contaminantes que afectan a la salud de personas y animales y que quedan incorporadas en lo más profundo, molecular e invisible de sus seres (Caballero, 2003: 10). Huellas en la memoria de las personas que habitan este lugar y que, a fuerza de repetirse las mismas performances de manera cotidiana, terminan por convertirse en sombras de lo que fue.



Imagen. Es posible apreciar una sombra negra sobre algunos acantilados de la Costa da Morte. O quizás no.

Desde los años setenta se han ido sucediendo las catástrofes de petroleros en las costas de Galicia: el Polycommander en 1970 a la entrada de la ría de Vigo junto a las islas Cíes, el Urquiola en 1976 frente a la ría de Coruña, el Andrios Patria en 1978, el Casón en 1987 frente a Finisterre que emitió una nube tóxica que hizo desalojar el pueblo, el Mar Egeo en 1992 frente a la torre de Hércules con 79.300 toneladas de crudo y, diez años más tarde, el Prestige frente a la Costa da Morte¹⁴³. El autor Sampedro Blanco menciona que el Xacobeo se celebra con una periodicidad similar a los desastres ecológicos en esta zona pero que, en comparación, este otro corredor oceánico frente a la Costa da Morte no recibe tantas preocupaciones ni fondos públicos como recibe el Camino de Santiago, con un nulo desarrollo legislativo para la regulación del tránsito de barcos potencialmente contaminantes (Sampedro Blanco, 2004). Por poner un ejemplo de la repetición, la cotidianeidad y el solapamiento entre catástrofes, mareas negras e indemnizaciones por desastres ecológicos en la zona de la Costa da Morte tenemos el caso del Urquiola (1976) en el que los pescadores afectados comenzaron a recibir las indemnizaciones 17 años más tarde, después de que vertiese el Andrios Partia y el Casón. Las indemnizaciones tras el Mar Egeo (1992) fueron aprobadas en 2002 y comenzaron a pagarse un tiempo después¹⁴⁴, después incluso de recibir las cuantiosas indemnizaciones tras el Prestige. Lo que ocurrió con las compensaciones económicas tras el Prestige no había tenido precedentes, en tan sólo 3 meses ya se comenzaron a cobrar las indemnizaciones vehiculizadas a través de las Cofradías de Pescadores¹⁴⁵.

Tabla 3. Los accidentes marítimos en Galicia

| Embarcación | Cantidad vertida | Año | Carga |
|---------------|--------------------------|------|--------------------|
| Urquiola | 101,000 Tns. | 1976 | Petróleo |
| Aegean Sea | 80,000 Tns. | 1992 | Petróleo |
| Prestige | 64,000 Tns. | 2002 | Fuel |
| Andros Patria | 16,000 Tns. | 1978 | Petróleo |
| Polycommander | 15,000 Tns. | 1970 | Petróleo |
| Erkowitz | 286 Tns. (2,000 bidones) | 1970 | Petróleo |
| Casson | 1,100 Tns. | 1987 | Productos químicos |

Tabla de los accidentes marítimos en Galicia desde los años 70's (tomado de González Laxe, 2013: 211).

Imagen. Gaviotas y ancla del barco Casón, naufragado el 05/12/1987 ubicada en el paseo de Fisterra con el lema «En lembranza dos que deixaron a vida nesta costa. O seu recordo permanecerá como unha áncora no máis fondo dos nosos corazóns». El ancla del Prestige no ha sido objeto de memorialización.



¹⁴³ <http://www.lavanguardia.com/hemeroteca/20110511/54153318356/el-petrolero-urquiola-explota-en-la-entrada-del-puerto-de-a-coruna.html> [Acceso 09/02/2016]

¹⁴⁴ <http://www.boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-2002-19266> [Acceso 13/07/2017]

¹⁴⁵ <https://www.boe.es/boe/dias/2003/02/25/pdfs/A07685-07686.pdf> [Acceso 13/07/2017]

El último de los grandes desastres acaecido en esta zona fue el del Prestige que ocurrió en noviembre de 2002 con el paisaje de la Costa da Morte, especialmente el de Muxía y su paseo do Coído (Barreiro Rivas, 2013: 41), como Zona Cero y sus habitantes como víctimas de una catástrofe ecológica sobrevenida de terribles consecuencias. Consecuencias directas e indirectas que fueron nefastas a nivel ecológico, que llenaron durante un tiempo los periódicos y noticieros a nivel estatal e internacional. Pero además se produjeron una serie de consecuencias de carácter sanitario, político, económico, social, cultural y afectivo a largo plazo cuyas trazas, como decía, se pueden apreciar en la actualidad. Uno de los aspectos en los que se puede apreciar las consecuencias de las ingenierías políticas y afectivas que se llevaron a cabo, desde la producción de una nueva «economía política de la verdad» (Foucault, 1999: 19), son las performances de invisibilización de la catástrofe e incluso, en un giro perverso, la percepción del desastre como algo positivo en el aspecto económico-político (Thrift, 2004). Tan efectivas fueron estas ingenierías, no sólo para la gente que vive en la Costa da Morte sino también a nivel estatal y para quien la visita, que sólo después de abandonar el trabajo de campo en la Costa da Morte he sido capaz de darme cuenta que en las 515 páginas de diario de Campo, casi 40 horas de entrevistas, unas 2500 fotografías y 6 horas de video existían muy escasas menciones al Prestige. La escasez de estas menciones estaban apuntando a un conflicto convenientemente soterrado pero que ayuda a hacer una composición del lugar, a explicar algunas de las dinámicas existentes en la Costa da Morte. Como antropóloga que vivió durante un tiempo en la Costa da Morte no había podido recordar lo que allí había pasado hacía apenas una década, no fui capaz de preguntarme y extender esta pregunta hacia mis colaboradoras sobre cómo había afectado el Prestige a la zona, cómo se había gestado este silencio, este vacío. No fui capaz de recordar in situ los «hilillos de plastilina»¹⁴⁶, ni apreciar las heridas abiertas y totalmente penetrables que se referían al Prestige, ni pensar sobre las trazas que manchan la piel invisibilizadas pero reales, verdaderas y existentes por doquier. El Prestige, a diferencia de otros hundimientos históricos, todavía no ha pasado por un proceso de patrimonialización y reflexión colectiva sobre sus causas y consecuencias, ni es objeto de museos.



Imagen. No fui capaz de ver las enormes heridas que ha generado el Prestige, a pesar de haberme sumergido en ellas. La escultura «A Ferida» en la punta da Barca de Muxía recuerda este desastre.

¹⁴⁶ El entonces portavoz del Gobierno y actual presidente del gobierno Mariano Rajoy, explicaba ante los medios de comunicación en rueda de prensa, la existencia de un pequeño reguero de crudo que se escapaba de los restos del petrolero Prestige con aspecto de «hilillos de plastilina». Esta fue una de tantas comunicaciones que trataron de minimizar la percepción pública del desastre y positivizar los afectos hacia el mismo. Ver en <https://www.youtube.com/watch?v=otl-BaCJLdn8> [Acceso 09/02/2016]

Curiosamente, los hilos que me han hecho recapacitar sobre la ausencia del Prestige en todo el trabajo de campo, fue volver a oír las declaraciones veladas pero tremendamente agrias, provenientes de dos mujeres muy vinculadas al mar: una mariscadora y una «muller de mariñeiro», pero también por parte de las palilleiras que analizo en esta tesis. En las escasas ocasiones que surgió el tema del Prestige buscaban hacerme notar los efectos sociales de las ingenierías político-afectivas (Hannerz, 2007: 79; Thrift, 2008: 187) y las abultadas subvenciones en las personas que habitan la Costa da Morte, que habían afectado especialmente en los hombres. Entre estos efectos estaban la desmovilización de las protestas y movimientos sociales, la fragmentación de las iniciativas populares y la parálisis de las redes de apoyo local frente a la catástrofe, el debilitamiento de la «comunidad de afectados» (Lafuente et al., 2010) y una disminución en la capacidad de reacción frente a las amenazas o frente a la ocurrencia de otro posible evento traumático (García Mira, 2013). Dicho de otra forma, apreciaban que se había incorporado un sentido de dependencia económica, parálisis y resignación frente a cualquier desgracia, una desmovilización de la solidaridad vecinal en lugar de haberse desarrollado un afrontamiento más positivo y efectivo de la catástrofe, un fomento de la «resiliencia» de cara a futuras catástrofes.

Quisiera analizar a continuación los distintos flujos económicos, políticos y afectivos que se vertieron sobre la Costa da Morte y que tuvieron toda esta serie de efectos sociales y culturales a largo plazo y no sólo en trabajos y personas directamente relacionadas con el mar sino, de forma extensiva, a toda la «comunidad» incluyendo a las palilleiras.

El 13 de noviembre de 2002 a las 14.15h el petrolero monocasco Prestige, con bandera de Bahamas, 26 años de antigüedad y cargado con 77.000 toneladas de fuel lanzó un MAYDAY a 50 km de Fisterra (García Mira, 2013: 277). A las 17h las primeras manchas de fuel llegaban a la costa. A pesar de las adversas condiciones climáticas y con mar arbolado el gobierno decidió remolcarlo para alejarlo de la costa en un itinerario zigzagante y errático que primero se dirigió hacia el norte y, tras una supuesta intervención de las autoridades francesas para proteger sus costas, se encaminó hacia el sur para más tarde acercarlo hacia el este (Aguilar Fernández et al., 2005: 107). Estas decisiones, según el autor y politólogo Barreiro Rivas, obedecen a una lógica de la indecisión y manifiestan una clara intención por alejar el problema de manera compulsiva e intentar que parezca una falsa alarma así como tratar de mandar el problema a algún país vecino, primero a Francia y luego a Portugal (Barreiro Rivas, 2013). El gobierno central y regional hacían caso omiso y silenciaron de forma activa a algunos expertos del CSIC¹⁴⁷ y organizaciones como Greenpeace que recomendaban sin ningún género de dudas la opción de llevarlo a puerto para controlar el vertido y que no terminase ocurriendo una marea negra de dimensiones colosales que afectó no solo a Galicia sino también a 3000 km de litoral cantábrico así como el sur de Francia y Portugal (Caballero, 2003). Finalmente el 19 de Noviembre el Prestige se fracturó y se hundió a 130 millas al oeste de Finisterre, a casi 4000 metros de profundidad y en «el peor sitio posible», según el oceanógrafo del CSIC Fiz Fernández¹⁴⁸, ya que con la tecnología disponible en la actualidad no es posible descender hasta esta fosa oceánica para extraer las toneladas de fuel que todavía quedan en su interior y que amenazan con seguir saliendo.

¹⁴⁷ http://elpais.com/elpais/2005/03/07/actualidad/1110187024_850215.html [Acceso 13/07/2017]

¹⁴⁸ http://elpais.com/diario/2003/01/17/espana/1042758006_850215.html [Acceso 13/07/2017]

Durante la trayectoria errática del Prestige así como en los meses posteriores la información que se emitía desde el gobierno central y la Xunta se orientaba a negar lo que estaba sucediendo ante los ojos de la ciudadanía, a aplicar la censura informativa, a minimizar la magnitud del problema, denegar la provisión de ayuda material o humana y a tratar de transmitir una imagen de normalidad (Aguilar Fernández et al., 2005; Pombo, 2013). Mientras tanto las fuentes científicas estatales, organismos franceses como el Cedre¹⁴⁹ e instituciones portuguesas como la Universidad de Lisboa y el Instituto Hidrográfico de Portugal emitían mapas por satélite con información a tiempo real sobre lo que estaba ocurriendo. Algunos medios de comunicación como La Voz de Galicia, El País, La Ser y Tele5 marcaban distancia con los medios alineados con la censura gubernamental y también emitían información veraz de lo que estaba sucediendo (ibid: 57).

Frente a la inacción gubernamental, los intentos de desinformación y desmovilización social y viendo la enorme marea negra que amenazaba y comenzaba a llegar a la Costa da Morte, que parecía no verse desde la meseta central española, los pescadores, mariscadoras y habitantes de la Costa da Morte trataron de proteger su principal medio de vida en primera instancia. Por ejemplo, según me contó Carmen mariscadora y patrona mayor de Camariñas, las mariscadoras a pie y a flote se organizaron desde el primer momento para poner las barreras y quitar el fuel a mano y con sus propios medios para proteger sus arenas de la ría «no necesitamos ayuda de nadie para limpiar» (Diario de Campo 20/08/2014). Fueron las mariscadoras y aquellas personas que acudieron en primera instancia y sin protección a luchar contra aquella amenaza viscosa las primeras que comenzaron a padecer serios problemas de salud. Como me contaba una madre sobre su hija, mariscadora de Camariñas: «a miña filla foi á praia de Lingunde e cando chegou á casa non era capaz nin de respirar e ao día seguinte tivo que ir ao médico» (AU011 07/06/2013).

Además de los efectos en la salud en estos primeros momentos ya era posible apreciar los primeros efectos de las manipulaciones afectivas con fines políticos o «ingenierías afectivas» sobre los habitantes de la Costa da Morte (Thrift, 2004: 58), con especial incidencia sobre los pescadores. En un análisis sobre la situación de las mujeres camariñanas realizado desde el Concello por la antropóloga Luzía Oca, que coincidió justo en tiempo con el desastre del Prestige, las mujeres declaraban que ciertos miembros de las cofradías y pescadores estaban siendo afectados por una pasmosa inacción e intentos evidentes por desmovilizar a las personas que reivindicaban medidas urgentes o que trabajaban de manera voluntaria (Fernández González et al., 2003: 103). La negación de la gravedad, la desinformación y los intentos de desmovilización, así como la promesa de jugosas retribuciones económicas que fueron gestionadas desde las Cofradías de Pescadores, permearon en los cuerpos de los pescadores y consiguieron el efecto deseado paralizándolos, pasivizándolos, resignándolos a la espera de los técnicos de la Xunta para que les solucionaran el problema.

«Impotente, moita rabia, aquilo era horrible, horrible. O día que fun á Confraria e díxennles: pero vós non ides facer nada? Que eu deseperei-me máis que o meu home, eh?... Esto de ir á Confraria e decir, e:... Non, non, non se pode ir a limpiar, que é o que che decían, eh. Non se pode facer nada co chapapote, que non o permiten, que van vir os especialistas. E a min que me deixen ir! Que me deixen ir, que eu, quito o que poda, ou. Ai, non, non, que non se pode. E ibas pa casa, vías a costa,


¹⁴⁹ Centre de documentation, de recherche et d'expérimentations sur les pollutions accidentelles des eaux. Para analizar toda la investigación del Cedre sobre el Prestige ver <http://www.cedre.fr/Nos-ressources/Accidents/Accidents/Prestige> [Acceso 10/02/2016]

horrible, non lle vías nada de solución, porque o único que decías é: que facemos agora?, e non sabías se che pagaban, andas a cegas, e, mui impotente, eh.»(M3) (Fernández González et al., 2003: 103)

La pasmosa pasividad de los marineros frente a las oleadas de voluntarios que comenzaron a llegar de todas partes fue una de las cosas que destacaban las palilleiras en una de las entrevistas en grupo: «la gente del pueblo no nos movíamos» (AU011 07/06/2013). El tema de la parálisis que provocó el Prestige también había salido, años antes, durante el trabajo de campo para el proyecto «Procesos de Patrimonialización no Camiño de Santiago: tramo Santiago-Fisterra-Muxía» (INCITE09606181PR) en el que colaboré. Entre las grabaciones y entrevistas que se hicieron con otros objetivos se menciona, por ejemplo, que los marineros no tuvieron una respuesta rápida para frenar la entrada del chapapote que acabó entrando hasta la playa de Sardiñeiro, en el fondo de la pequeña ría de Fisterra. Los propietarios de un albergue de Fisterra argumentaban que en los primeros momentos cruciales los marineros se sentaron «a velas vir», «esperaron a que viñesen os de fóra» refiriéndose a que no actuaron hasta que llegaron los voluntarios a limpiar sus propias costas y comenzaron a ver seriamente cuestionada esta pasividad. Se describía a los marineros como gravemente afectados por la «desidia» (GR031S001 del 21/07/2011).

Esta pasividad local y la negación del problema por parte del estamento político en los momentos más decisivos de la catástrofe, que afectó gravemente a los pescadores y algunos habitantes, no son abstracciones sino que produjeron efectos reales y lo que algunos entendieron como un «suicidio voluntario del sector pesquero y marisquero» (Barreiro Rivas, 2013: 44). La parálisis provocó que el chapapote lo inundase prácticamente todo en la Costa da Morte mientras que en las Rías Baixas, donde llegó unos días más tarde, surgieron toda una serie de movilizaciones por parte de las cofradías¹⁵⁰, empresarios y bateiros de Aguiño, Noia, Muros, O Grove, Portonovo, Combarro, Bueu, Cangas, Baiona y A Guarda que, con sus propias flotas y medios, gestionaron autónomamente la catástrofe y consiguieron de una manera eficaz que la marea negra no penetrase tan agudamente en las Rías Baixas (Barreiro Rivas, 2013: 44). Unas rías que, cabe recordar aquí, alcanzan unos niveles de «producción primaria neta media de más de 9.000Kcal/m²/año, cifra similar, por ejemplo, a la que se produce en un bosque pluvial tropical» (Meira Cartea, 2013: 155). Esta desmovilización y el suicidio voluntario de algunos pescadores de la Costa da Morte siguen presentes en forma de conflicto social subyacente y violencia cotidiana que se puede percibir durante determinados momentos de explosión de conflictos (Žižek, 2008a). Por ejemplo, cuando con otro proyecto del Incipit más reciente estábamos investigando sobre las movilizaciones de rechazo tras la restauración del Santuario da Virxe da Barca de Muxía (Jiménez-Esquinas et al., 2015) y de la iglesia de Santa María das Areas en Fisterra, pude escuchar algunas agrias y veladas críticas que apuntaban a que estas movilizaciones por santuarios e iglesias fueron más abruptas y contundentes que cuando la mayor catástrofe ecológica de Europa sucedía en sus costas y manchó de fuel sus formas y medios de vida, sus referentes identitarios y su principal fuente de ingresos. El conflicto que se desencadenó con el Prestige y con la desmovilización que se incorporó en ciertos sectores de la población sigue presente en la Costa da Morte y vuelve a reflotar agriamente, como lo hace también el chapapote, cuando estallan otros conflictos.

¹⁵⁰ Los patrones mayores de Cangas y O Grove se pusieron en huelga de hambre reclamando medios suficientes y criticaban que el problema político era «pagar a los marineros cuando lo que se necesita es un plan urgente» http://elpais.com/elpais/2002/12/17/actualidad/1040116619_850215.html [Acceso 11/02/2016]



Como defiende Miguel-Anxo Murado, la idea que se maneja de Galicia en el resto de España como una tierra virgen, verde, apenas industrializada, dibuja la idea de un «paisaje inocente» y aquel desastre se visualizó como una especie de violación (Murado, 2008: 27). Unos días más tarde de la catástrofe comenzaron a llegar miles de voluntarios de todo el Estado y del extranjero autoorganizados para extraer por sus propios medios el chapapote que llegaba del mar. Algunos concellos de la Costa da Morte, como el de Camariñas, se tuvieron que hacer cargo de la manutención y alojamiento de las oleadas de voluntarios que iban llegando. Fueron principalmente las mujeres locales las que se ocuparon de las tareas de intendencia y organización de todo este movimiento también de forma voluntaria (Fernández González et al., 2003: 103). Las palilleiras recordaban voluntarios extranjeros y que provenían de las islas Canarias, de Mallorca, de lugares muy lejanos mientras los marineros locales no hacían nada. Tal fue la «marea blanca de voluntarios» que en el puente del 6-8 de diciembre ya había unas 10.000 personas limpiando, sin medios y sin reconocimiento del gobierno¹⁵¹. La desesperación de la gente limpiando las playas sin medios, la exposición de la piel desnuda a la peligrosidad de aquella sustancia viscosa que se pudieron ver estos días fue el mejor expositor de la inacción del gobierno en todas las televisiones (Barreiro Rivas, 2013: 43). Así los primeros voluntarios se convirtieron en la mejor estrategia para visibilizar y transmitir la magnitud del suceso como testigos directos, desde la «mirada del otro», y para iniciar el contagio a nivel estatal e internacional de un movimiento de solidaridad con la Costa da Morte (Meira Cartea, 2013, Pombo, 2013). Las mareas de voluntarios, en cierta manera, ayudaron a «construir la catástrofe» o la sensación de catástrofe frente a la de-construcción por parte de los estamentos políticos (Meira Cartea, 2013: 169), tanto de cara al exterior como hacia el interior. El impacto emocional del desastre en el pueblo de Camariñas fue tremendamente duro: «era un pueblo triste», «estaba desolado», «como para llorar» (AU011 07/06/2013). La llegada la marea de voluntarios obligó a la población a construirse como víctimas de una catástrofe, a re-componerse como «comunidad de afectados» y así comenzar a activarse, a tomar las riendas, a recuperarse del shock.

Hubo, sin embargo, quien no superó el shock: Manfred Gnädinger. Man, «el alemán de Camelle», fue la única víctima mortal del desastre del Prestige, fallecería el 28 de diciembre de 2002, día de los inocentes, víctima de la tristeza al ver cubierto de chapapote su casa-museo en el espigón de Camelle (Camariñas). La desaparición de Man fue el momento álgido de todas las consecuencias negativas de aquel desastre. Desde el 2014, más de diez años tras su muerte y con su casa-museo prácticamente destruida, se está comenzando a gestionar su legado artístico como patrimonio y reclamo turístico de Camelle. A pesar de que el artista y anacoreta alemán dejó una herencia de 120.000€ para conservar su legado, este dinero fue a parar a las arcas del Estado español y su patrimonio está siendo investigado, catalogado y conservado con la ayuda de los fondos europeos gestionados por el Grupo de Acción Costeira y algún proyecto de investigación desde la universidad. En el proceso de patrimonialización de Man de Camelle, que daría para otra tesis doctoral, se han seleccionado, activado y conservado los restos de su legado material, rasgos de su vida

¹⁵¹ El 2/12/2002 el ministro de Medio Ambiente Jaume Matas pidió que no fuesen más voluntarios a Galicia durante el puente de la constitución para no aumentar el caos y la descoordinación. <http://hemeroteca.abc.es/nav/Navigate.exe/hemeroteca/madrid/abc/2002/12/05/013.html>
<http://www.greenpeace.org/espana/Global/espana/report/contaminacion/prestigeinforme.pdf>
También el alcalde de Muxía se sumó a la petición de que no fuesen más voluntarios: http://elpais.com/diario/2003/01/06/espana/1041807615_850215.html
Y, más delante, este alcalde prohibió que volviese un grupo de voluntarios catalanes en concreto: <http://www.lavozdeg Galicia.es/hemeroteca/2003/04/29/1642259.shtml> [Acceso 21/03/2016]

como artista, anacoreta y su estrecha vinculación a la naturaleza. Sin embargo en la patrimonialización de Man se han silenciado las causas de su muerte, desvinculando el fin de su vida del desastre Prestige¹⁵². En una de sus últimas intervenciones Man comentó que era exactamente el legado del Prestige lo que no debería olvidarse nunca. Lo que habría que preservar y musealizar para mover a la reflexión colectiva, como un «patrimonio negativo» (Meskell, 2002, Sánchez-Carretero, 2013a), era precisamente el chapapote:

«yo decir que esto no debe limpiarse nunca... ser episodio de la Historia. Quedar así debe, para todos recordad quién es hombre, porque hombre no querer a hombre, ni a mar, ni peces, ni playa»¹⁵³

Imagen. Foto de la casa-museo de Man tomada el 24/07/2013. La caseta está cubierta con un plástico negro para su protección y como acción reivindicativa de un grupo de vecinas que querían visibilizar la mala gestión de su legado, un legado negro y cubierto por un «chapapote» simbólico condenado al olvido (TdC 3/08/2013).

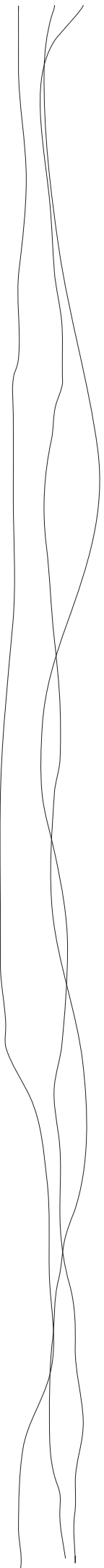



Imagen. Las ruinas de la caseta de Man y un cartel donde se declara como un lugar para «contemplar y reflexionar sobre la vida y la obra de un hombre tan singular, sobre su fortaleza física y espiritual y su completa unión con la naturaleza» (05/07/2015). Foto de Anxo Rodríguez-Paz.



¹⁵² Para saber más sobre Man <http://www.mandecamelle.net/>. Para conocer el proyecto de musealización de la obra de Man financiado desde los GAC ver www.mandecamelle.com [Acceso 13/10/2017]

¹⁵³ <http://www.mandecamelle.net/MAN.htm> [Acceso 13/10/2017]





Sucesivamente los medios de comunicación se fueron llenando de imágenes de voluntarios limpiando con las manos desnudas primero y después vestidos con monos blancos, trabajando de manera gratuita y limpiando las playas y acantilados de la Costa da Morte, sacando cubos de chapapote en cadenas humanas, cadenas de cuidados hacia las playas y los paisajes, llorando rabiosamente ante la catástrofe. Una marea de afectos positivos, de solidaridad y muchísimo trabajo voluntario se volcó sobre la Costa da Morte con una cantidad cifrada entre las 100.000 y 300.000 personas (García Mira, 2013: 19), a los que se sumó días más tarde la presencia del ejército y espoleó, como he dicho antes, la respuesta pasiva de algunos sectores de la población local. La marea de voluntarios «con el mono blanco embarrado de fuel, las gafas de seguridad, los guantes y las botas aislantes se ha convertido en un icono, un signo y un símbolo de la vertiente más positiva de la catástrofe» (Meira Cartea, 2013: 169). Miles de personas curando las heridas de la Costa da Morte, cuidando las costas manchadas por el fuel de forma gratuita, evidenciando la inacción política pero también poniendo en el foco de todos los medios los paisajes, las playas, los habitantes, sus prácticas culturales, sus productos alimentarios y las artesanías de la Costa da Morte como elementos positivos, como algo valioso, digno de ser querido. A través de los voluntarios del Prestige la Costa da Morte fue acumulando nuevas capas de afectos positivos y vinculándose progresivamente con nuevos valores alejados de la peligrosidad y de la marginación o, más bien, positivizando estos mismos valores (Ahmed, 2010a: 29). Gracias a los voluntarios no sólo se produjeron afectos sino una gran fuerza de trabajo voluntaria, productiva pero no remunerada¹⁵⁴, que se invirtió en beneficio del bien común como la limpieza de playas y el paisaje, también de los residentes locales pero directamente fue apropiado y supuso un beneficio económico para algunas instituciones y estamentos políticos. La simbología de los voluntarios, su fuerza de trabajo gratuita (Benería, 1999: 238), sus afectos, sus cuidados y su dinero fueron capturados y contribuyeron además a las estrategias de marketing y name-branding ya iniciadas por los grupos de desarrollo rural así como a la terciarización de la economía y desarrollo turístico de la zona.

Por unos meses, la comunidad de «afectados» por el Prestige fuimos todas, aunque viviésemos a más de 1000km de distancia (Meira Cartea, 2013). Se conformó una «comunidad de afectados» que excedía las fronteras de Galicia y que se apropió colectivamente de la catástrofe y de la Costa da Morte para exigir una respuesta política (Lafuente et al., 2010). Esta comunidad extensa movilizaba frente a la inacción política se afectó incluso más, como veremos más adelante, que los propios afectados. De hecho, como dice el autor Meira Cartea, «es posible que muchos gallegos y gallegas se hayan descubierto como ciudadanos a partir de esta catástrofe» (Meira Cartea, 2013: 170) y, añadiría, en estos momentos muchas nos descubrimos gallegas antes de llegar a serlo.

¹⁵⁴ El trabajo voluntario se considera una actividad productiva no remunerada ya que se le puede aplicar el «criterio de la tercera persona» expuesto por Margaret Reid (1934) y retomado por los trabajos de Durán Heras (Durán Heras, 2006), Benería (Benería, 1999), si bien cabría añadir un trabajo de cuidado de la vida no-humana y atención afectiva tras la catástrofe que no tiene un equivalente mercantil, que de hecho es subversivamente contrapuesta a la lógica del capital (Pérez Orozco, 2014: 90). Para los cálculos de las «cuenta satélite del trabajo no remunerado» se considera que «una actividad es productiva si se puede delegar en alguien más, si proporciona un output que se pueda intercambiar» (Durán Heras, 2006: 36). En el caso del Prestige la fuerza de trabajo voluntaria fue posteriormente realizada por empresas, que contrataban a gente a cambio de sus servicios de limpieza y tuvo un fuerte «coste de reemplazo» (ibid: 47). Todo el tiempo empleado en el trabajo no remunerado y la riqueza generada por los voluntarios fue capturada por el mercado.

Políticamente esta comunidad de afectados se organizó en la plataforma cívica Nunca Máis¹⁵⁵ que nació oficialmente el 27 de noviembre en Santiago de Compostela, unificando a más de 250 organizaciones y asociaciones culturales, ecologistas, empresariales, vecinales y cuyo aglutinante es «el descontento, la protesta, y la reacción ciudadana ante la catástrofe» (Diz Otero et al., 2005: 261). Como sintetizan estas autoras la plataforma Nunca Máis nace como respuesta a una triple crisis:

«Una crisis política caracterizada principalmente y en primer lugar por la ausencia de los principales responsables en el momento del naufragio; en segundo lugar, por la desorientación y pasividad por parte de los gobernantes en los primeros días de la catástrofe y, en tercer lugar, por un proceso de toma de decisiones lleno de lagunas, de desinformaciones y contradicciones. Todo ello confluye en el aspecto fundamental que resume esta crisis política: la desaparición del Estado» (Diz Otero et al., 2005: 259)

El 1 de diciembre de 2002 tuvo lugar la mayor manifestación de la historia contemporánea de Galicia en Santiago de Compostela que convocó a unas 200.000 personas¹⁵⁶ que exigían a las autoridades políticas el reconocimiento de la magnitud del problema y desafiaban el proceder de la política gallega del «aquí no ha pasado nada» (Aguilar Fernández et al., 2005: 111). La movilización de Nunca Máis convocó el 23 de febrero de 2003 un millón de personas en Madrid.


Desde el análisis político el movimiento ciudadano Nunca Máis actuó como un «canalizador» de la desafección con el panorama político y un «catalizador» de reacciones sociales más amplias y de larga trayectoria (Diz Otero et al., 2005: 260). Nunca Máis está en el germen de toda una serie de movimientos sociales posteriores y de carácter más global como los movimientos contra la guerra de Irak y el 15M, así como también se encuentra en el ADN de los cambios políticos paradigmáticos contemporáneos que, significativamente, reciben el nombre de «mareas». Así lo preveían Diz Otero y Lois González en su artículo de 2005 y lo analiza a posteriori la reciente tesis doctoral de Xoan Hermida (Diz Otero and Lois González, 2005: 256; Hermida Gozález, 2015): en Nunca Máis podían atisbarse profundos cambios a nivel simbólico y en el panorama político, pero a largo plazo. Los partidos en el gobierno de la Xunta y en el gobierno central rápidamente iniciaron una campaña de desprestigio y desmovilización del movimiento con el fin de minimizar su impacto así como su vinculación a partidos nacionalistas como el BNG¹⁵⁷, grupos radicales y, por supuesto, con Batasuna¹⁵⁸.

¹⁵⁵ Tras la marea negra del Aegean Sea o Mar Egeo en la ría de A Coruña, con graves consecuencias económicas y ecológicas pero con menor extensión geográfica, se creó la plataforma «Mar Limpo» en diciembre de 1992. En enero de 1993 esta plataforma se manifestó en A Coruña, donde solo acudieron 3000 personas, y su lema premonitorio era Nunca Máis (Meira Carrea, 2013: 166).

¹⁵⁶ Hay que recordar que la población de Santiago no llega a los 100.000 habitantes.

¹⁵⁷ <http://www.lavozdeg Galicia.es/hemeroteca/2003/01/07/1408751.shtml?idioma=galego> [Acceso 13/07/2017]

¹⁵⁸ Es interesante la reacción de Francisco Vázquez, histórico alcalde de A Coruña del PSOE, que creyó ver en Nunca Máis «hay un afán de batasunizar Galicia introduciendo formas de conflictividad ajenas a lo que ha sido la vida política gallega e importando hasta el lenguaje propio de Batasuna» http://www.abc.es/hemeroteca/historico-03-02-2003/abc/Nacional/el-bng-y-grupos-radicales-manipulan-a-nunca-mais-para-batasunizar-galicia_159624.html [Acceso 13/07/2017]



La fuerte irrupción de Nunca Más en el panorama simbólico y político generó grandes expectativas de cambio de gobierno en las elecciones locales que serían el 25 de mayo de 2003, pocos meses después del desastre del Prestige. Pero, aunque el PP de Manuel Fraga en Galicia sufrió un gran desgaste y la gestión de la catástrofe supuso un gran cuestionamiento a su trayectoria, el mismo partido volvió a ganar las elecciones autonómicas por las inercias políticas y clientelares instauradas históricamente en Galicia y también en algunos de los lugares más afectados por la marea negra como Muxía (Diz Otero et al., 2005: 277; AU005 12/03/2013¹⁵⁹). Sin embargo, en mi opinión, esta continuidad no sólo se debe a una inercia pasiva que afecta a toda la población sino, como vengo defendiendo en el texto, a las consecuencias de toda una serie de ingenierías político-afectivas que se activaron y se pusieron en marcha rápidamente, con gran eficacia. Una de estas ingenierías fue la desmovilización y desprestigio de la plataforma Nunca Más y la rápida asociación de este descontento hacia tendencias radicales y fuera de la centralidad política, a pesar de en la plataforma participasen asociaciones tan poco sospechosas de radicalidad como las AMPAS y equipos deportivos. Esto tuvo un gran calado a nivel local pues, como decía antes, algunas cofradías y marineros actuaron para desmovilizar las incipientes redes solidarias y voluntarias locales criticándolas por su supuesta asociación con tendencias políticas radicales y por su «batasunización». Así también se puede ver estos intentos de aplicar una vigilancia policial de las afecciones políticas a nivel local y molecular en la carta que dirigió el director general de Educación en la que prohibía a los colegios públicos de Galicia a exhibir material relacionado con Nunca Más (Aguilar Fernández et al., 2005: 125), prohibiendo un afrontamiento positivo de la catástrofe desde la educación ambiental y la resiliencia en colegios de la Costa da Morte.

Otra de las ingenierías que actuaron con sorprendente rapidez fueron las económicas ya que se iniciaron las líneas de subvenciones pocos meses después de la catástrofe, gestionadas localmente por las cofradías de pescadores¹⁶⁰. En comparación con las subvenciones tras el Mar Egeo, cobradas 10 años más tarde y financiadas por el FIDAC (fondo internacional para paliar los daños provocados por los hidrocarburos), estas comenzaron a regularse ya el 18 de noviembre y provenían directamente del gobierno central y del autonómico (Aguilar Fernández et al., 2005: 129) pudiendo identificar los beneficiarios fácilmente la trazabilidad de estas subvenciones en la figura del Estado paternal y el gobierno autonómico benefactor. Unas subvenciones rápidas y generosas, excesivamente generosas en algunas opiniones, y que se repartieron ampliamente a pescadores, armadores y comerciantes¹⁶¹. Teniendo en cuenta la economía de la zona las subvenciones que se derivaron del desastre del Prestige supusieron una mejora temporal de los sueldos medios de los pescadores y mariscadoras (unos 1200€ mensuales) a lo que habría que sumar en algunas

¹⁵⁹ En una entrevista con un cargo político de Muxía se habla del manejo clientelar de subvenciones para las palilleiras a cambio de apoyo político sin fisuras hacia el PP.

¹⁶⁰ <https://www.boe.es/boe/dias/2003/02/25/pdfs/A07685-07686.pdf> [Acceso 13/07/2017]

¹⁶¹ Aquí de nuevo vemos una diferencia de género pues, como se ha analizado las mujeres que realizan «labores relacionados co mar desde a terra» (Fernández González et al., 2003: 104) como tareas de mantenimiento de las artes de pesca, mariscadoras no legalizadas y otras mujeres en la economía sumergida, las trabajadoras de la conservera, etc. no estaban dentro del grupo de los afectados por el vertido y beneficiarios de las subvenciones por la falta de reconocimiento de sus trabajos. Hay un interesante texto de Elisa Sánchez-Albornoz «Os efectos da marea negra para as mulleres galegas. As mulleres de negro, viúvas de vivos en Galicia» donde se analizan estas diferencias de género. El antropólogo Enrique Alonso Población también analiza brevemente el papel que ocuparon las mujeres en la gestión económica de las subvenciones del Prestige (Alonso Población, 2014: 95)

ocasiones que Tragsa, la empresa encargada de las limpiezas de playas, también contrataba a gente local para estas labores (ibid.). Y no sólo fue dinero, me sorprendió escuchar que los damnificados «recibieron mucho dinero de arriba, y muchas cosas que donó la gente y muchos congeladores con comida» de tal forma que «para algunas casas fue una lotería, para otras fue la ruina» (AU011 07/06/2013). Desde la nueva directiva de la propia Cofradía de pescadores de Camariñas también reconocían este exceso de generosidad:

«Respecto a las ayudas fue muy sincera diciendo que hubo gente que no quiso quitar fuel porque ya le estaban dando mucho dinero en compensación «para mí lo que nos dieron con el Prestige fue mucho dinero». Eran unas 200.000 pesetas al mes que era más de lo que ganaban trabajando» (Diario de Campo 20/08/2014)

Unas subvenciones rápidas, generosas y convenientemente repartidas a las personas alineadas con las cofradías de pescadores que, según algunas autoras son en un 80% orientadas al PP en las Rías Altas (Aguilar Fernández et al., 2005). El reparto de las subvenciones siguió un rumbo que podría denominarse como «clientelismo del desastre», un sistema que ayudó a ver como positiva la gestión del desastre por parte de los políticos gobernantes y a diluir las responsabilidades a base de dinero y de dejar pasar el tiempo. Las palilleiras también comentaban que el reparto de las subvenciones se hizo principalmente a las personas del grupo cercano a quien manejaba estos recursos (AU011 07/06/2013). Estas ingenierías vinieron a calmar a votantes y simpatizantes del PP afectados por la catástrofe y por la prohibición de la Xunta de realizar actividades pesqueras y que mantuvieron su voto fiel, así como también sirvieron para incrementar el porcentaje de abstención en la mayoría de los concellos de la Costa da Morte (ibid: 131).

Respecto a la percepción de la catástrofe por parte de las poblaciones locales existen interesantes análisis desde la psicología social y ambiental. Dirigidas por el deán del Teacher's College de la Universidad de Columbia Arthur Levine, con la National Opinion Research Center, se realizaron sistematizaron en 1995 un total de 9.100 encuestas a estudiantes universitarios estadounidenses. Se preguntó al alumnado sobre los eventos políticos y sociales que habían tenido un impacto significativo en la vida de la gente en la década entre 1985-1995 (García Mira, 2013: 11). Entre los tres primeros eventos más impactantes están la Guerra del Golfo con un 89%, la explosión del Challenger con un 85% y la Caída del Muro de Berlín y el desastre del Exxon Valdez ambas con un 84% de representación. El desastre del Exxon Valdez fue un vertido de fuel que ocurrió en 1989 y que arrojó 40 toneladas de crudo sobre las costas de Alaska. Según un breve informe publicado en torno a los datos obtenidos el desastre del petrolero era considerado por los jóvenes como un gran impacto pues «symbolizes their biggest worry- the livability of the planet»¹⁶². En torno a este desastre existen de hecho numerosos recursos accesibles donde se analizan, explican e investigan las causas y consecuencias del vertido del Exxon Valdez¹⁶³ ya que en la evaluación de daños se incluyeron las «pérdidas de valores colectivos» y fue la propia petrolera Exxon la que financió estudios de evaluación y programas de restauración de los distintos tipos de impactos incluidos los sociales (González Laxe, 2013: 226).

¹⁶² <https://www.psychologytoday.com/articles/199501/generation-why> [Acceso 09/02/2016]. Ver también en el texto publicado por A. Levine y D. Hirsch (1991) «Undergraduates in transition: a new wave of activism on American college campus», *Higher Education* 22: 119-128.

¹⁶³ Esta lista creada veinte años después, tiene más de 30 páginas con recursos didácticos y bibliografía para analizar la catástrofe del Exxon Valdez. <http://www.evostc.state.ak.us/static/PDFs/EVOS%20Resources%20for%20Teachers%20Students%203%2016%2009pp.pdf>

¿Cómo se percibió sin embargo la catástrofe del Prestige, de consecuencias similares, si no mayores, que las del Exxon Valdez?

A nivel estatal se puede evidenciar la percepción social del desastre del Prestige a través del barómetro del CIS. En el barómetro social de diciembre de 2002¹⁶⁴, justo después de que ocurriese, se consideraba que el tercero de los tres problemas principales que existían en España era el desastre del Prestige. Con un 26.4% de la población encuestada era un problema social sólo por detrás del paro y el terrorismo de ETA. También el Prestige estaba entre los problemas que afectaban personalmente más a la gente con un 9.2%.

El barómetro del CIS que más se centró en analizar la percepción social del desastre del Prestige fue el de Enero de 2003¹⁶⁵. En este barómetro el desastre del Prestige ya no aparece entre los tres problemas principales y cae hasta el quinto puesto, con un 13.2% de la población. También cae la percepción de que es un problema personal, que afecta a sujetos concretos. Las preguntas de la 3 a la 13 están dedicadas a sondear la percepción del Prestige y destaca, por ejemplo, que casi 86% de la población había seguido la noticia con mucho o bastante interés, que había sido objeto de mucha o bastante preocupación para una inmensa mayoría de la población 94.6%, que era considerada como una gran catástrofe por el 88.5% de la población encuestada. Es curiosa la percepción masiva de que hubo mucha o bastante solidaridad del resto de España con Galicia. Respecto a la gestión del desastre salen tan mal parado el gobierno de la nación como la Xunta de Galicia con un 48.8 y 44.6% respetivamente, creyendo que fue mal o muy mal gestionado. Y en cuanto a las responsabilidades se reparten casi por igual hacia el propio barco, hacia el gobierno estatal y hacia las actuales leyes de navegación con más de un 25% de la población encuestada para cada opción.

Pero, algo pasa en el CIS de Noviembre de 2003¹⁶⁶, ya que sólo un año más tarde de la catástrofe del Prestige pasa a ser un problema menor con sólo un 0.4% de la población que lo considera como uno de los principales problemas de España, comenzando a vislumbrarse en el panorama otros problemas más acuciantes como la guerra de Irak. Un año después el Prestige afecta personalmente al 0% de la población encuestada. Algo pasó, además las elecciones municipales, para que el Prestige dejase de ser un problema a nivel estatal en tan solo un año, para que esa «gran catástrofe» que causó una «gran preocupación» en la población de España en enero de 2003 se disolviese tan rápido en un abismo oceánico.

La variación en la percepción del desastre a nivel local es, si cabe, todavía más llamativa. Ya comenté brevemente algunos discursos sobre las percepciones a nivel local, de destacan el shock y la desolación experimentados en los primeros días. El Grupo de Investigación Persona-Ambiente de la Universidad de A Coruña impulsó una evaluación del impacto social y percepción pública del desastre del Prestige con el objetivo de «conocer el grado de afectación de la población y elaborar un diagnóstico del desequilibrio social generado» (García Mira, 2004: 3). Se entrevistaron a un total de 1491 personas para analizar la percepción del desastre por los ciudadanos de las áreas afectadas (1246 encuestas) y también compararlas la de las personas voluntarias que no residían en las

¹⁶⁴ http://www.cis.es/cis/export/sites/default/-Archivos/Marginales/2460_2479/2474/ES2474.pdf [Acceso 13/07/2017]

¹⁶⁵ http://www.cis.es/cis/export/sites/default/-Archivos/Marginales/2460_2479/2477/Es2477.pdf [Acceso 13/07/2017]


¹⁶⁶ http://www.cis.es/cis/export/sites/default/-Archivos/Marginales/2540_2559/2545/Es2545.pdf [Acceso 13/07/2017]

zonas afectadas (245 encuestas), así como también se realizó un seguimiento de la variación de la percepción un año después (1504 encuestas a residentes en 2003). Algunos datos extraíbles de las primeras encuestas dicen que el 46.6% de la población declaró que la marea negra les había afectado enormemente y que el 37.7% estaba afectada seriamente (84.3% del total). Curiosamente los voluntarios se sentían más afectados que la comunidad de afectados local, con un 89.3% del total. Respecto a la información y conocimiento del problema el 75% de la población decía tener un conocimiento bueno o perfecto del mismo, frente a un 90% de los voluntarios. Con respecto a las consecuencias del desastre residentes y voluntarios coincidían en que se prolongarán más a largo plazo que en el corto plazo, aunque los voluntarios fueron más pesimistas con el número de años que seguirían sufriendo las consecuencias del desastre que los propios residentes (García Mira et al., 2013a: 108). El 83% de los residentes responsabilizaban a los gobiernos autonómicos y estatales del desastre, mientras que fue el 93% de los voluntarios. Tanto voluntarios, ciudadanos en general, organizaciones ecologistas y Cofradías de pescadores fueron altamente valorados por voluntarios y residentes por su efectividad y satisfacción mientras que en el polo opuesto estaban los gobiernos estatal, autonómico y la UE. Respecto a los riesgos para la salud las personas locales tenían una menor percepción de los riesgos que sanitarios a los que se estaban enfrentando, con un 66.5% de la población, mientras que los voluntarios, que manipulaban el chapapote, lo percibían en un 78.3%.

Un año más tarde las encuestas realizadas a los residentes evidencian un cambio en la percepción del desastre, en las actitudes y en las atribuciones con una clara tendencia al olvido y la minimización del problema. En 2003 sólo el 55% de los habitantes se declararon bastante o muy afectados. Pese a que las circunstancias del desastre se habían esclarecido más, sólo el 69% decía tener un conocimiento perfecto o bueno del problema y el 45% atribuyó la responsabilidad a los gobiernos autonómicos o estatales (García Mira et al., 2013b: 121). Este equipo de investigación analizó pormenorizadamente los resultados de estas encuestas y creen que la reducción de la percepción del problema puede explicarse por la rápida tarea de limpieza del chapapote y la reducción del impacto visual que provocaba. Como dije al principio, el rápido borrado de los signos perceptivos de existencia del problema ayudó a la negación de la existencia ontológica del problema, aunque quedasen trazas incorporadas en los cuerpos y paisajes hasta la actualidad. Sin embargo este equipo de investigación no encuentra una explicación a la reducción cuantitativa del grado de comprensión del desastre y la disolución de la atribución de las responsabilidades a los políticos de la Xunta y del gobierno central (ibid: 122). No tiene explicación salvo que entremos, como he hecho previamente, a analizar todo el proceso de ingenierías políticas, afectivas y económicas a nivel estatal, autonómico pero, sobre todo, a nivel local.

El desastre del Prestige trajo consigo cuantiosos daños ecológicos y sanitarios, pero los que causaron mayor percepción de impacto en el medio plazo fueron los daños a nivel económico y turístico (Barreiro Rivas, 2013: 50). La economía de la Costa da Morte es altamente dependiente de la pesca y el Prestige «deterioro de la imagen de los productos» que venían de esta zona, provocando una caída de sus precios¹⁶⁷. También la economía es altamente dependiente

¹⁶⁷ Para ver una cuantificación de las pérdidas económicas, turísticas y en salud <http://www.elmundo.es/elmundo/2013/05/21/espana/1369143456.html> [Acceso 13/07/2017]



del turismo y que se estimó que la marea negra tendría un efecto disuasorio a corto plazo para los turistas, con una grave afectación de la economía privada local (García Mira, 2013: 25). Pero la rapidez en la gestión de las trazas visuales hizo que para el verano siguiente las playas de Galicia volvieran a estar relativamente limpias y que la reapertura de las actividades extractivas fuese muy apresurada para reducir estos impactos económicos, pese al rechazo de las cofradías (Caballero, 2003: 13). Pero, a pesar de la rapidez para solventar los impactos a corto plazo, en la actualidad se están padeciendo las consecuencias a largo plazo de la gestión del Prestige, de las descalificaciones hacia Nunca Más y el desgaste de toda movilización solidaria o reivindicativa de base local, la información engañosa que minimizaba las consecuencias del desastre, de las subvenciones cuantiosas que fueron cobradas por los pescadores en el plazo de unos pocos meses, de una apertura prematura de los caladeros de pesca y marisqueo que aparentaban una sobreabundancia de producto tras el cese de su explotación (Alonso Población, 2014: 249), y de la maraña informativa que comenzó a diluir el tema con la guerra de Irak, las reformas del código penal y cualquier otra noticia que pudiera hacer olvidar este tema (Barreiro Rivas, 2013). También se pueden observar los efectos de las promesas electorales como el Plan Galicia con fortísimas inversiones en infraestructuras para la Costa da Morte en el plazo de 15-20 años, que se sumarían a los fondos europeos y las gestiones para el desarrollo rural, previamente analizadas, que llegaron a esta zona y que dejan cadáveres arquitectónicos como el Parador de Muxía, su paseo marítimo y su puerto deportivo. Y, aunque en las elecciones de 2003 volvió a ganar el mismo alcalde, también dejó cadáveres políticos como el exalcalde de Muxía implicado en sospechosas maniobras urbanísticas¹⁶⁸. Como analiza Félix Porto, el actual alcalde de Muxía, en una entrevista a la prensa «El Prestige puso a Muxía en el mapa» y continúa:

«A la señalada como zona cero de la mayor catástrofe ecológica de España lo único que le importa, una década después, es exprimir los réditos turísticos de la formidable publicidad internacional que trajo consigo la gigantesca marea negra. Y del resto, «sanseacabó», afirma Félix Porto».¹⁶⁹

Los efectos negativos, como dice el autor Barreiro Rivas, están a punto de quedar disueltos:

«está a punto de quedar disuelta en una percepción social que está claramente dispuesta a sopesar las surrealistas ventajas generadas por la economía de la catástrofe (indemnizaciones, paros subvencionados, turismo de catástrofe, proyectos de estudio e investigación, campañas de promoción comercial...) o por la tardía reacción del poder y de las Administraciones públicas frente a la acusación de desorientación y pasividad que caracterizo la primera etapa de este desgraciado suceso (Plan Galicia, mayor presencia de Galicia en la agenda política y en el sistema mediático, interpretación oportunista de los resultados electorales del 25 de mayo de 2003, etc.)» (Barreiro Rivas, 2013: 49)

Esto se puede denominar, en palabras de Naomi Klein, como «capitalismo del desastre» (Klein, 2008). Con esta expresión no solamente se refiere a las formas en las que el capitalismo económico resulta desastroso para muchas personas y países, se refiere al hecho específico de que los desastres reales y el shock que se produce como consecuencia (guerras, crisis económicas y desastres naturales) son explícitamente vistos como entornos económicos muy fértiles para acometer reformas impopulares y para transformar viejos regímenes económicos en

¹⁶⁸ <http://www.interviu.es/reportajes/articulos/muxia-la-sospechosa-maniobra-urbanistica> [Acceso 21/03/2016]

¹⁶⁹ http://ccaa.elpais.com/ccaa/2013/07/12/galicia/1373653727_476822.html [Acceso 21/03/2016]

nuevos mercados neoliberales. Esta transformación implica vender propiedades, bienes e instituciones públicas a compradores privados, favorecer nuevos mercados y generar nuevos nichos de mercado de las que sacan provecho empresas constructoras, seguridad privada y militarización en base al miedo que generan los desastres. La autora analiza las consecuencias a largo plazo después del huracán Katrina que afectó a Nueva Orleans y sostiene que sirvió para generar nuevas oportunidades de negocio, para liberalizar aún más los mercados bajo la «doctrina del shock». Define «capitalismo del desastre» como:

«Estos ataques organizados contra las instituciones y bienes públicos, siempre después de acontecimientos de carácter catastrófico, declarándolos al mismo tiempo atractivas oportunidades de mercado, reciben un nombre en este libro: 'capitalismo del desastre'» (Klein, 2008: 6).

También David Harvey sostiene tesis similares, basado en «desastres» como la guerra de Irak (Harvey, 2007). Considera que «la creación, la gestión y la manipulación de la crisis a escala mundial» ha evolucionado hacia la redistribución de la riqueza hacia los países ricos. Ya sean inundaciones, guerras, fusiones financieras, todo termina beneficiando la agenda neoliberal, todo termina facilitando «las condiciones para una provechosa acumulación de capital tanto por parte del capital extranjero como del doméstico» (ibid: 14). Harvey define el neoliberalismo como un sistema basado en la «acumulación por desposesión» que consta de cuatro pilares: 1) la «privatización y la mercantilización» de los bienes públicos; 2) la «financiarización», en la que cualquier clase de bien (o mal) puede ser convertido en un instrumento de especulación económica; 3) la «gestión y manipulación de la crisis» y los desastres; y 4) las «redistribuciones estatales», en las que el Estado se convierte en un agente de redistribución de la riqueza hacia arriba (Harvey, 2007: 175-180; Ortner, 2015).

Este «capitalismo del desastre» en la gestión del desastre del Prestige es lo que he podido percibir después de alejarme del trabajo de campo y echando mano de lo que fui recogiendo en los Diarios de Campo. Bajo el paraguas de esta etiqueta he puesto bajo sospecha las ausencias y silencios en torno al Prestige y he podido ubicar en un marco de sentido algunas expresiones que sí había escuchado congratulándose por la catástrofe pero que, en esos momentos, no llegué a entender. Me refiero, por ejemplo, a algunas expresiones que escuché en conversaciones informales mantenidas durante otros trabajos de campo realizados en la Costa da Morte y que otras etnografías también han recogido sin ahondar en las mismas. En el año 2011 cuando colaboraba en el proyecto «Procesos de Patrimonialización no Camiño de Santiago: tramo Santiago-Fisterra-Muxía» (INCITE09606181PR) y fui recorriendo junto a una compañera los negocios del camino de Santiago a Fisterra, muchos de ellos surgidos al calor de las subvenciones del Prestige, hubo quien sugería que, para solucionar acuciante crisis económica que estaba ahogando los negocios locales, sería bienvenida otra catástrofe como la del Prestige y las abultadas subsiguientes subvenciones. Abultadas subvenciones que se vertieron en Muxía y que, por aquello de las comparaciones y rivalidades entre concellos, son vistas con envidia por empresarios de Fisterra: «quen colleu máis dinamismo foi Muxía», porque tenía «xente influente que se moveu, que conseguiu cartos depois do chapapote» (GR031S001 21/07/2011).



Imagen. Escultura de Man en Camelle.

Como analizaron también en el estudio diagnóstico realizado desde el Concello de Camariñas:

«Incluso chegou a suceder que houbera quen pedía «outro máis», no canto de unirse ao «nunca máis» [...]. Parece que a única medida que tomou o goberno autonómico, a das axudas económicas e de negociación da gravidade da situación, produciron efecto desexado.» (Fernández González et al., 2003: 103-104)

En la entrevista al alcalde de Muxía previamente mencionada vuelve a salir la expresión de «Outro Máis» y menciona al posible responsable de la desmovilización y la consecución de cuartos:

«Es consciente que hace diez años, Muxía también fue noticia porque su entonces alcalde, Alberto Blanco, del PP, quiso echar a los voluntarios cuando la costa aún nadaba en el fuel. Y que contaba con el respaldo de vecinos que en vez del Nunca Máis predicaban un «Outro Máis» por las cuantiosas ayudas de paro forzoso que abonó durante meses el Ejecutivo de Aznar»¹⁷⁰

También surge esta misteriosa expresión en la etnografía de Enrique Alonso Población realizada en la Costa da Morte con los pescadores, y vuelve a salir en forma de celebración la excelente capacidad de regeneración del mar y la cantidad de pescado que se pudo capturar después de siete u ocho meses de paro. Dada esta capacidad de producción y regeneración del mar vuelven a demandar que suceda «Outro máis»:

«Aí atrás xa veu unha señora da televisión, ou non sei que chispa era dunha revista, e dime ela: «Mire veño falar do Prestige, e tal. Usted pódeme decir algo do Prestige?». «Eu o que lle dijo é que viñera outro máis». «E di usted eso?». «Claro que o dijo. Aínda nunca tantos cartos caeron no pueblo. Porque viñeron cartos de todos laos» (Alonso Población, 2014: 250)


¹⁷⁰ http://ccaa.elpais.com/ccaa/2013/07/12/galicia/1373653727_476822.html [Acceso 21/03/2016]

En este mismo sentido la expresión del deseo de que vuelva a suceder «Outro Más» es la culminación más perversa de las ingenierías político-afectivas-económicas que se desarrollaron en esta zona a raíz de la catástrofe del Prestige donde prima la inseguridad económica, la desagregación y la despolitización. Una expresión de lo que Herzfeld denomina como «micropolíticas de la dependencia» que, junto al clientelismo del desastre que llevan asociadas, tienden a formar parte de las intimidades culturales de una nación (Herzfeld, 2015: 23). Unas intimidades que comienzan a no ser tan íntimas ya que comienza a demandarse «Outro Más» sin ningún tipo de resquemor. En la Costa da Morte se pueden encontrar personas que, por ejemplo, frente a la adversidad de la crisis económica que llevamos padeciendo desde 2008 están tan profundamente afectadas por la desmovilización, la pasividad, la dependencia clientelar y la marginalidad que esperan con ansiedad a que suceda la siguiente catástrofe ecológica en sus costas para recibir todos los efectos negativos que, como efecto colateral, también pueden llegar a traer flujos positivos, abren nuevos nichos de mercado para las empresas privadas y traen más «prestigio» para la zona. Como menciona Sánchez-Carretero, en un capítulo donde analiza la patrimonialización del camino de Santiago a Fisterra-Muxía, los habitantes locales manejan unas narrativas en las que contemplan una relación directa entre el desastre del Prestige y el incremento del turismo y la peregrinación. Así «the standard narrative is that the Prestige made the area more visible and well-known, encouraging many tourists and pilgrims to visit the Coast of Death» (Sánchez-Carretero, 2015: 110). Esto no sólo pasa con los pescadores, armadores y gente relacionada directamente con el mar sino que se puede percibir en algo aparentemente tan alejado del chapapote como las palilleiras de la Costa da Morte, beneficiadas indirectamente del desastre del Prestige, que le pedían a la organización que se celebrase la Mostra do Encaixe de Camariñas en la Semana Santa del año 2003 porque la presencia de voluntarios y de los focos mediáticos supondría una ganancia bien recibida, a pesar de que el pueblo estaba completamente desbordado (AU042S002 07/02/2014).

En este sentido la negación de la gravedad del desastre hasta la actualidad, las ayudas económicas de la Xunta, del gobierno central y los fondos europeos así como la llegada de afectos positivos que se vertieron sobre la zona produjeron el efecto deseado: la positivación de una catástrofe ecológica, el fortalecimiento y la incorporación de la marginalización forzada, la transformación de la inseguridad económica inducida en una dependencia de las subvenciones, del clientelismo del desastre y de la «cultura da resignación» (Fernández González and Montero Cardama, 2003: 104; Narotzky et al., 2006). Una enfermedad que el periodista gallego Manuel Saco ha denominado como «El Síndrome Muxía», caracterizado por la falta de memoria y el olvido inducido con fines políticos¹⁷¹.

Como he ido analizando los efectos a largo plazo del Prestige se pueden comprobar en la desmovilización social y atomización así como en la minimización de la percepción social del desastre hasta su invisibilización e, incluso, la perversión de los afectados y la positivación de la catástrofe. Pero otra serie de consecuencias a largo plazo del Prestige van en la línea del impulso a las estrategias de marketing y place-branding que han capturado todo el trabajo afectivo y de cuidados de voluntarios y de movimientos sociales en beneficio privado de empresas turísticas y las economías post-productivas que pautan las agendas europeas (Hardt, 1999; Lazzarato, 1996; Hardt et al., 2014). La imagen de la Costa da Morte sirvió de telón de fondo de una gran catástrofe, el foco de atención mediático redescubrió este rincón de Galicia, sus habitantes y sus prácticas culturales. En el escenario de este «drama social» se comenzaron

¹⁷¹ http://www.eldiario.es/manolosaco/sindrome-Muxia_6_60603954.html [Acceso 21/03/2016]



a desarrollar infraestructuras faraónicas a cargo del Plan Galicia¹⁷² y a repartir subvenciones que han ido destinadas, en la mayoría de las ocasiones, a crear pymes relacionadas con el turismo y el sector terciario que han sido capitalizadas con el objetivo de retirar a las personas del ámbito de la producción primaria y del trabajo en la pesca y reconvertirlas en productos culturales. Las posibles consecuencias positivas recibidas a costa del desastre del Prestige no han servido tanto para redistribuir los beneficios de manera equitativa entre todas las personas que habitan en la Costa da Morte sino redirigidos hacia las empresas privadas, hacia la economía post-productiva, el patrimonio, la turistización de la zona y la transformación de pescadores, mariscadoras y el propio desastre del Prestige en un producto cultural. Un producto cultural totalmente dependiente de las subvenciones, los fondos europeos y el capitalismo del desastre que está esperando a que suceda «Outro Más».

¹⁷² Un análisis de «La apología mediática del Plan Galicia: mentiras y realidades» <http://www.um.es/geomur/27ejg2004/LAMP.pdf> [Acceso 21/03/2016]

4. LA ECONOMÍA POLÍTICA EN LA COSTA DA MORTE

En este capítulo me centraré en el análisis de la economía política de la Costa da Morte, en concreto en el panorama económico-laboral de los dos concellos sobre los que he centrado mi atención: Muxía y Camariñas. En primer lugar haré un análisis descriptivo, guiada por las distintas categorías en las que se ha dividido tradicionalmente la economía: formal, mixta e informal. Este análisis de la economía política se complementaría con la introducción a los trabajos de cuidado y sostenimiento, revisadas desde las teorías feministas, que he realizado en los últimos apartados del capítulo de marco teórico.

En los capítulos anteriores ya me he ido adentrando en lo que Foucault considera como economía política al hablar de la gestión de los territorios, la regulación de las poblaciones y la producción de sujetos y subjetividades desde un paradigma económico. Aquí voy a desarrollar los aspectos que clásicamente se han considerado como económicos y que tienen que ver específicamente con la producción de bienes y servicios, para lo cual ha de gestionarse la relación entre los capitales y los trabajos. Sin embargo estos factores económicos no se entenderían sin haber analizado previamente qué experiencias, qué condiciones, qué políticas territoriales y sociales específicas se han operado para que se pudieran producir determinadas transformaciones de cara implementar un tipo de economía flexibilizada, desregulada y feminizada como la que analizaré (Narotzky et al., 2006: 177). A su vez, desde una perspectiva marxista, se puede leer la economía como esas «abstracciones concretas» que condicionan las posibilidades de la reproducción social, lo cual incluye una atención a las condiciones sobre las que se despliega lo social, a las condiciones de producción material y a las improntas de dichas cosas en el paisaje (carreteras, ordenamiento del terreno, prisiones, etc.) (ibid.: 5).

El autor francés marcaría como uno de los signos definitorios del nacimiento de la modernidad la introducción de la *zoé*, que se puede encontrar definida como la vida natural o vida animal, en la esfera de la *polis* o vida política. Desde otra perspectiva, la modernidad se inicia cuando la economía, que era entendida como «gobierno de la familia», se convierte en objeto de conducción por parte de la política apareciendo entonces como un binomio inseparable la economía de la política. La «economía política», por tanto, se refiere a la implementación de estrategias económicas para la gestión de individuos, bienes y bienestar, con el objeto de hacer prosperar los estados-nación (Castro, 2007: 15; Foucault, 1991: 92; Lazzarato, 2000). De esta forma el mismo Foucault señala la nueva forma de gubernamentalidad que se inicia en la modernidad dio comienzo cuando las formas de gobierno de un Estado se llevan a cabo como si un padre quisiera gobernar la vida de su familia. Se trata, pues, de una economía estatal intrínsecamente patriarcal:

«The art of government, as becomes apparent in this literature, is essentially concerned with answering the question of how to introduce economy - that is to say, the correct manner of managing individuals,

goods and wealth within the family (which a good father is expected to do in relation to his wife, children and servants) and of making the family fortunes prosper - how to introduce this meticulous attention or the father towards his family into the management of the state» (Foucault, 1991: 92)

Así la economía política se refiere a un «método de gobierno en condiciones de asegurar la prosperidad de una nación» (Foucault, 2007: 30), para lo cual se organizan, distribuyen y limitan los poderes en una sociedad. El objetivo de la economía política es el crecimiento «simultáneo, correlativo y convenientemente ajustado de la población por un lado y de los artículos de subsistencia por otro» (ibid: 31). En esta razón gubernamental, en estas estrategias de gobierno desde la lógica económica, no importa si la gestión de los bienes y servicios se hace de una manera equilibrada o legítima sino el hecho de que se haga (Foucault, 2007: 41). Así, el propio concepto de economía política está íntimamente vinculado al de biopolítica pues, como dije anteriormente, el liberalismo económico¹⁷³ introdujo la regulación de las poblaciones, los sujetos y las subjetividades, como un cálculo económico más dentro de las estrategias de gobernanza. Entre las estrategias de gobernanza se calcula la producción de «sujetos económicos» que regularán sus relaciones sociales en función de su máxima eficacia, la competencia por recursos escasos, la ley de oferta y la demanda, el modelo inversionista y el cálculo de los costos y beneficios se convertirán así en los nuevos modelos para la sociedad, la sociabilidad y en el autoconcepto de los propios sujetos (ibid: 278). Por lo tanto, a pesar de que en este apartado me refiero estrictamente a la relación entre los capitales y los trabajos, este contenido está íntimamente relacionado con el marco para el estudio de la biopolítica. De hecho, como algunos autores indican, las distintas transformaciones en el ámbito de los trabajos los han transformado en dispositivos biopolíticos ya que, cada vez más, los trabajos y la vida se han convertido en ámbitos indistinguibles, la producción de valor sucede en el «tejido social» y el valor de mercado es extraído del ámbito de la «vida» (Hardt et al., 2014, Lazzarato et al., 2001).

De igual forma, este capítulo incluye un preciso análisis desde la economía feminista, teniendo en cuenta que gran parte de los capitales capturados por la economía de mercado y los trabajos informales, los no remunerados, los trabajos de cuidado y sostenimiento de la vida son realizados por mujeres concretas que no participan de una redistribución paritaria y equilibrada. En tanto que la economía neoliberal y patriarcal es la encargada de los cálculos de gobierno, son sus cuerpos y sus vidas el principal campo de batalla de la biopolítica. En tanto que el patrimonio opera como un dispositivo biopolítico es preciso entenderlo como un cálculo económico dentro de las estrategias de gobernanza, donde los trabajos y los cuidados de las mujeres son capturados y apropiados.

¹⁷³ En sus últimas clases Michel Foucault identifica claramente el nacimiento de la biopolítica con el liberalismo e insta a analizar el sistema económico liberal para conocer las formas de operar de la biopolítica:

«Con el surgimiento de la economía política y la introducción del principio limitativo en la misma práctica gubernamental, se efectúa una sustitución importante o, mejor, una duplicación, pues los sujetos de derecho sobre quienes se ejerce la soberanía política aparecen como una población que un gobierno debe manejar.

Allí tiene su punto de partida la línea de organización de una 'biopolítica'. Pero, ¿cómo no advertir que sólo hay en ello una parte de algo mucho más grande, y que [es] esa nueva razón gubernamental?

Estudiar el liberalismo como marco general de la biopolítica» (Foucault, 2007: 368)

4.1. Gestión de los capitales y los trabajos desde la economía formal

Para comenzar analizaré la economía de mercado y el panorama laboral en los concellos de Muxía y Camariñas, desde la perspectiva de las estadísticas económicas y la economía formal.

La Costa da Morte en general, y los concellos de Camariñas y Muxía como parte de la misma, es presentada habitualmente como una zona con un débil desarrollo económico y escasas oportunidades laborales. Junto con la despoblación y la emigración, que previamente he analizado, la precariedad económica y el desempleo son los principales problemas con los que cuenta la Costa da Morte según los diagnósticos realizados desde los Grupos de Acción Costeira (GAC) y los Grupos de Desenvolvemento Rural (GDR) de la zona. En estos diagnósticos realizados por corporaciones de gobernanza supramunicipal, que manejan los recursos que provienen de la Unión Europea y deciden su destino, se presentan un conglomerado de problemas asociados entre sí entre los que se incluye el envejecimiento poblacional, la emigración, la infecundidad, las bajas tasas de formación académica, la falta de profesionalización en trabajos tradicionales y la falta de puesta en valor de recursos patrimoniales como la base estructural del subdesarrollo económico y laboral de la zona (VV.AA., 2007a: 2). En los diagnósticos manejados se presentan estos problemas estructurales sin llegar a interrogarse sobre las causas subyacentes que los están provocando y potenciando. Así, por ejemplo, después de diagnosticar los problemas existentes en la Costa da Morte el segundo eje estratégico del GAC Costa da Morte 2007-2013 se orienta a la «Promoción económica: creación de empleo e oportunidades económicas a través da diversificación» (VV.AA., 2007b: 13), siendo este el eje con mayor presupuesto del plan, con una dotación de más de dos millones y medio de euros. Con la expresión «diversificación» se refieren al fomento activo de una política económica-laboral de terciarización cuyos ejes fundamentales son: turismo, hostelería, pesca-turismo y creación de eventos culturales relacionados con la pesca y el marisqueo (ibid.). De igual manera, en el documento del GDR Costa da Morte todos sus objetivos se plantean de forma complementaria en aquellos ámbitos que no pueden concursar a los Fondos Europeos de Pesca a través del GAC y giran en torno a mejorar la economía local, profesionalizar los recursos humanos, potenciar el crecimiento y la sostenibilidad en sus ámbitos de acción, que son el agrario, ganadero y forestal (VV.AA., 2007a: 38). Para alcanzar los objetivos propuestos se plantean igualmente medidas de «diversificación» de la economía rural como el fomento del turismo, el patrimonio y creación de PEMES (pequeñas y medianas empresas) «en sectores da economía diferentes ao da producción agraria primaria» (ibid: 44). Las acciones para la diversificación de la economía cuentan en el plan con la mayor dotación presupuestaria, con más de dos millones de euros de los fondos Feader, AXE y la Xunta de Galicia (ibid: anexo II). Por lo tanto, como adelanté en el capítulo anterior, estos grupos de desarrollo no sólo gestionan el ámbito económico y el laboral, sino que también se orientan a la producción de sujetos, subjetividades y prácticas culturales que concuerden con la imagen de marca que se pretende fomentar. Un nuevo panorama laboral, económico, demográfico, social y cultural que se plantea como positivo y opuesto a lo previamente existente.

El escaso desarrollo económico de Camariñas y Muxía, entre otros concellos de la Costa da Morte, se diagnostica en estos y en otros estudios en función de las rentas declaradas por su población en las campañas de IRPF, unos datos

que son recogidos por el Instituto Galego de Estadística. Podríamos fijarnos en el Producto Interior Bruto por concellos siendo en 2014 el de Camariñas de 74.079€ en total y 12.404€ por habitante y en Muxía es de 63.274€ en total y 12.224€ por habitante, apreciándose una pérdida de PIB total entre 2010 y 2012 en ambos concellos y recuperándose ligeramente el PIB por habitante entre 2012-2014. El PIB por habitante de la provincia de A Coruña en 2014 fue de 22.055€, casi el doble de las cifras manejadas en Muxía y Camariñas. Pero, como estima el propio IGE, el PIB como macromagnitud de síntesis de la economía que permite estimar el flujo «de bienes y servicios finales producidos en el territorio económico de un país durante un período de tiempo determinado y valorado en unidades monetarias»¹⁷⁴ es una magnitud de difícil manejo que no permite hacerse una idea de la economía local y del dinero del que disponen las personas en su vida cotidiana.

Otro dato estadístico consultable que puede reflejar el dinero del que disponen las personas que residen en los dos concellos analizados es el de la renta bruta disponible por habitante. El último dato consultable, relativo al 2009, fue de 11.816 € en Muxía y de 11.456 € en Camariñas, quedando por detrás de los 15.760€/habitante que se calcula de media para la provincia de A Coruña y de los 14.956€/habitante que se calcula para toda Galicia. Esto también se traduce en los Índices de Renta disponible bruta por habitante en los que, representando la media de Galicia el 100, Camariñas se sitúa en el 76.6 y Muxía en el 79¹⁷⁵.

Respecto a los sectores laborales en los que se divide habitualmente la economía formal los datos recogidos desde el IGE son interesantes para ver cómo han variado estos sectores a lo largo del tiempo, en relación a la implementación de políticas comunitarias de gobernanza neoliberal y otros cambios estructurales. Así por ejemplo si atendemos a la población ocupada que aparece en los censos de población y vivienda, y sólo restringiéndome a los censos disponibles de 1991 y 2001, ya que el censo de 2011 no está explotado¹⁷⁶, se puede apreciar una gran transformación en el panorama laboral de ambas villas.

| | 1991 | | | 2001 | | |
|---|-------|-------|----------|-------|-------|----------|
| | Total | Homes | Mulleres | Total | Homes | Mulleres |
| Total | 2066 | 1596 | 470 | 2060 | 1330 | 730 |
| Agricultura, gandería, caza e silvicultura | 222 | 171 | 51 | 53 | 27 | 26 |
| Pesca | 434 | 399 | 35 | 549 | 445 | 104 |
| Industria | 237 | 137 | 100 | 361 | 141 | 220 |
| Construcción | 491 | 489 | 2 | 394 | 386 | 8 |
| Servizos | 682 | 400 | 282 | 703 | 331 | 372 |

Gráfico. Tabla con los datos de la Población en viviendas familiares ocupadas, según sexo y rama de actividad. Camariñas. Datos del IGE.

¹⁷⁴ <http://www.ige.eu/estatico/educacion/Economia/Macromagnitudes/Teoria.htm#definicion5> [Acceso 18/04/2016]

¹⁷⁵ Ver mapa interactivo con los datos económicos de cada concello en: <http://www.ige.eu/igebd/dt/esq.jsp?idioma=g1&cc=0307007004&cruta=msel/rendaconc.jsp> [Acceso 07/04/2016]

¹⁷⁶ Los datos censales que he analizado se refieren a los censos de los años 1991 y 2001 ya que cuando actualicé este análisis por última vez, en la primavera de 2017, y por increíble que parezca, los datos de 2011 no son accesibles en su formato desglosado.

En Camariñas la primera de las transformaciones destacables es la incorporación de un gran número de mujeres al mercado laboral formal, que en una década pasaron de ser 470 mujeres ocupadas a 730. Por otro lado hay una disminución del número de hombres ocupados en 266 personas, una cantidad similar a las mujeres que se han incorporado al mercado de trabajo. En este sentido la incorporación de las mujeres al mercado laboral, o la formalización de la situación laboral informal en la que previamente se encontraban, se ha producido en el sector pesquero (69), en el que también han aumentado moderadamente la cantidad de hombres, en la industria (120) y en el sector servicios (90). De forma anecdótica también destaca la incorporación de 6 mujeres en el sector de la construcción, un sector en el que han dejado de trabajar casi 100 hombres.

Por otro lado en Muxía en la comparación de los censos de población de 1991 y de 2001 se pueden apreciar tendencias similares a las de Camariñas, pero con las particularidades económico-laborales propias de este concello. En el siguiente gráfico se observa que en Muxía la incorporación de mujeres al mercado laboral formal ha sido menor que en Camariñas, pasando de 454 en 1991 a 643 en 2001. Por otra parte, la disminución del número de hombres ocupados en Muxía ha sido de 78 personas, no siendo tan notable como en Camariñas. En Muxía la incorporación de las mujeres al mercado laboral se ha producido mínimamente en el sector pesquero (10), en el que se han destruido 41 puestos de trabajo en total, en el sector industrial (55) en el que se han incorporado también 54 hombres y, principalmente, en sector servicios (183). Anecdóticamente han entrado a trabajar 2 mujeres más en el sector de la construcción, un sector en el que, a diferencia de la destrucción de este tipo de empleo que sucedió en Camariñas, se han incorporado 119 hombres.

Gráfico. Tabla con los datos de la Población en viviendas familiares ocupadas, según sexo y rama de actividad. Muxía. Datos del IGE.

| | 1991 | | | 2001 | | |
|---|-------|-------|----------|-------|-------|----------|
| | Total | Homes | Mulleres | Total | Homes | Mulleres |
| Total | 1932 | 1478 | 454 | 2043 | 1400 | 643 |
| Agricultura, gandería, caza e silvicultura | 707 | 505 | 202 | 337 | 196 | 141 |
| Pesca | 329 | 314 | 15 | 288 | 263 | 25 |
| Industria | 153 | 112 | 41 | 262 | 166 | 96 |
| Construcción | 317 | 313 | 4 | 438 | 432 | 6 |
| Servizos | 426 | 234 | 192 | 718 | 343 | 375 |

Dada la escasa actualidad de los datos censales que hay disponibles, tengo que recurrir a otras fuentes para analizar la economía: las afiliaciones a la Seguridad Social. En Camariñas se puede apreciar un descenso general en el número de personas que trabajan de manera formal. En las afiliaciones a la seguridad social en Camariñas se han pasado de 1653 personas afiliadas en diciembre de 2010 a 1459 en el diciembre del 2016, descendiendo en 194 personas en el intervalo de 6 años. De las 1534 personas afiliadas en marzo de 2017, 875 son hombres y 659 son mujeres, por lo que se puede apreciar que las diferencias de género en las tasas de empleo formal en los años noventa y los dos mil se van acortando de manera muy significativa. Creo que también es preciso comentar que en 2016 se produjeron 925 contratos iniciales en Camariñas, por lo que gran parte de las personas afiliadas en 2016 fueron contratadas en ese mismo año y, posiblemente, también despedidas. En 2016 se contrataron más hombres que mujeres, siendo la mayor parte de estos contratos por obra y servicio y eventuales por circunstancias de la producción, especialmente en el sector servicios. Las diferencias siguen siendo notorias en cuanto a la cantidad de hombres que consiguieron un contrato más estable, indefinido o convertidos en indefinidos (23 hombres/19 mujeres), y respecto a los contratos a tiempo parcial que fueron 90 hombres frente a 165 mujeres. Aunque la mayor parte de los contratos se produjeron en el sector servicios (720), curiosamente la mayor parte de los contratos indefinidos y las mejoras de contrato se produjeron en el sector de la agricultura y la pesca.

Por sectores de actividad, en marzo de 2017 el 2% de las afiliaciones a la seguridad social en Camariñas fueron el en sector agrícola, el 24% en pesca, el 14.3 % en industria, el 11.7% en construcción y el 46.9% en servicios.



Gráfico. Porcentajes de afiliaciones a la seguridad social en alta laboral en Camariñas, datos de Marzo de 2017. Datos y herramientas del IGE.

En el caso de Muxía también ocurre un descenso general en el número de personas que trabajan de manera formal. En las afiliaciones a la Seguridad Social en Muxía se han pasado de 1523 personas afiliadas en abril de 2011 a 1448 personas en marzo de 2017, descendiendo en 75 personas en este intervalo de tiempo. De las 1448 personas afiliadas en marzo de 2017, 817 son hombres y 631 son mujeres por lo que, igual que en Camariñas, las brechas de género en el empleo formal se han ido reduciendo respecto a las décadas anteriores. En Muxía, el número de contratos iniciales en 2016 fueron 699, por lo que casi la mitad de las personas afiliadas fueron contratadas en ese mismo año. Según los datos del IGE en 2016 se contrataron más hombres que mujeres, siendo mayoritariamente contratos por obra y servicio y eventuales por circunstancias de producción. Los contratos iniciales se produjeron mayoritariamente en el sector servicios, que supera a la suma de los contratos de todos los otros sectores. Las

diferencias sexo/género son notables en cuanto a los contratos indefinidos (19 hombres/5 mujeres) y conversiones a indefinidos hay una paridad total (14/14). Por el contrario, en cuanto a los contratos iniciales a tiempo parcial, suelen ser mayoría las mujeres (179 mujeres/101 hombres).

En cuanto a los sectores productivos en Muxía hay un 17.3% trabajando en el sector agrícola, pesca 12.1%, en industria 9%, en construcción el 12.8% y en servicios el 48.5% de la población. Comparando con los datos de 2014, en este breve período de tiempo, hay una disminución en los porcentajes de todos los sectores, sobre todo del agrícola, mientras que se aprecia un incremento sustancial del porcentaje de trabajadores afiliados en el sector servicios.



Gráfico. Porcentaje de afiliaciones a la seguridad social en alta laboral, en marzo de 2017 para Muxía. Datos y herramientas del IGE.

Las diferencias de género también son evidentes en las tasas de paro registrado ya que, para Camariñas, si bien entre 2006 y 2016 se ha producido un aumento general en las tasas de desempleo (88 personas), en los últimos datos de 2016 que sí permiten una desagregación por sexo, hay más mujeres en paro que hombres con una diferencia de 119 personas. Resulta especialmente destacable que la mayoría de las mujeres en paro se ubican en el sector servicios y, también, que la mayoría de personas que están en el paro sin haber tenido un trabajo previamente son mujeres.

Por otro lado en Muxía las tasas de paro general han disminuido entre 2006 y 2016 en 45 personas. Sin embargo, en los datos de 2016 que permiten una desagregación por sexo, hay más mujeres en paro que hombres con una diferencia, mucho menor que en Camariñas, de 61 personas. También resulta llamativa que la mayoría de las mujeres en paro pertenecen al sector servicios, mientras que los hombres se dividen entre construcción, servicios y también en los otros sectores. La mayoría de personas en paro sin empleo anterior son también mujeres.

Este análisis contemporáneo de los sectores de la economía no permite más que confirmar las tendencias que ya se apuntaban en las décadas pasadas: una feminización del ámbito laboral y la economía formal, junto con la precarización, «flexibilización» e informalización de los empleos (temporalidad, parcialidad, informalidad, etc.) y un aumento del desempleo que también se ha feminizado. También se vislumbra una especie de «desaparición» de los hombres del panorama laboral, tanto en activo como en el paro, así como también se asienta la terciarización de la economía del rural donde ya no ocupa un lugar primordial la producción primaria sino el sector servicios.

4.1.1. Estrategias de feminización, flexibilización y patrimonialización de la economía formal

Dadas las cifras anteriormente expuestas relativas a los censos poblacionales y la ocupación laboral por sectores económicos, aunque más adelante voy a mirar con detenimiento las cifras de afiliación a la Seguridad Social, en este apartado me propongo entrar al análisis de los distintos sectores de actividad laboral desde las definiciones de la economía formal. A través del análisis de los datos del mercado laboral se pueden apreciar las grandes transformaciones estructurales que ha experimentado Galicia en general y la Costa da Morte en particular en las últimas décadas así como las estrategias económicas de gobernanza de los territorios, poblaciones y personas. Por una parte los datos muestran una estrategia de gobernanza por la desmovilización del sector agroganadero y pesquero junto con una terciarización absoluta de la economía y, por otra parte, atendemos a una «flexibilización», informalización y precarización de la economía junto con la feminización de la mano de obra.

Para realizar el análisis de los sectores laborales-económicos me apoyaré en el diagnóstico realizado por la antropóloga Luzía Oca desde el concello de Camariñas en el año 2003. En este año 2003 en el sector pesquero había 120 mujeres dadas de alta en la Seguridad Social, según datos del Instituto Social da Mariña, de las que 88 estaban adscritas al marisqueo a pie, 5 cotizaban como redeiras y 37 como enroladas en barcos y armadoras. Por otro lado, según los datos de 2003 que aporta la Cofradía de Pescadores de Camariñas y Camelle, había 133 mujeres adscritas de las que 67 son mariscadoras a pie, 14 mariscadoras a flote, 16 percebeiras (5 a pie y 11 a flote), 5 redeiras y, entre las otras 31 personas restantes, estarían las mujeres directamente relacionadas con la pesca como las enroladas en embarcaciones, armadoras o propietarias de embarcaciones (Fernández González et al., 2003). Los últimos datos que pude obtener en 2014 por parte de la patrona mayor de la cofradía de Camariñas es que son 135 mariscadoras, entre a pie y a flote. De las 73 personas que marisquean a pie, 68 son mujeres¹⁷⁷. Así mismo los datos de facturación total de la Cofradía eran de 1.5 millones de euros, lo cual daba para un sueldo bruto medio de 13.000 €/año que, según Carmen, la patrona mayor, «para un pueblo está bien, está muy bien» (Diario de Campo 20/08/2014). Además contabilizaba unos ingresos de unos 5 millones de euros en concepto de pesca.

Por otro lado en Muxía el escaso número de mujeres incorporadas al sector pesquero se debe a que no existe una gran actividad de marisqueo formal, incluyendo cultivo y recogida de moluscos, debido a la gran exposición de sus costas a los impactos del océano y a la escasez de lugares resguardados en la ría, como sí ocurre con el vivero natural de la Ínsua de Camariñas. Sin embargo sí podría decirse que, aún a falta de un trabajo diagnóstico como el realizado por el concello de Camariñas, de las 10 mujeres que entraron a trabajar en el sector pesquero entre 1991 y 2001 una proporción de las mismas serían percebeiras ya que, según información recogida en prensa, hacia el 2011 había unas 20 percebeiras en la Cofradía de Pescadores de Muxía¹⁷⁸.

¹⁷⁷ Carmen, la patrona mayor, se sentía orgullosa por ser la única cofradía que había conseguido que tanto las mujeres mariscadoras a pie y los hombres mariscadores a flote hayan consensuado un mismo horario, una misma zona y una misma cuota de captura. En este caso se había conseguido establecer un tipo de politicidad y gestión propia de las mujeres: «la misma norma, la norma de las que vamos a pie. La norma de las mujeres». Con esto habían conseguido reducir las diferencias que actuaban en beneficio de los hombres que iban embarcados (Diario de Campo 20/08/2014).

¹⁷⁸ Datos obtenidos de la entrevista a la percebeira muxiana Rafaela Roa publicada en prensa. <http://www.elcorreogallego.es/galicia/ecg/rafaela-roa-sanchez-percebeira-muxia-actualmente-valora-esfuerzo-percibe-un-avance/idEdicion-2011-03-09/idNoticia-647298/> [Acceso 16/05/2016]

En el caso del trabajo femenino vinculado con el mar, al igual que en el caso de las palilleiras en el que profundizaré más adelante, fue en los años noventa cuando se concentraron los esfuerzos para el diagnóstico de la situación de las mujeres en el sector marisquero y se llevaron a cabo distintas estrategias de cara a su «profesionalización» (Broullón Acuña, 2010, Marugán Pintos, 2012). Después de la sobreexplotación de los moluscos en los años cincuenta y sesenta, tanto para las conservas como por la popularización del marisco fresco entre las clases altas y medias, se hicieron distintas propuestas para legislar y ordenar el sector en los años sesenta, setenta y ochenta, especialmente tras la transferencia de la pesca a las autonomías y tras la entrada de España en la CEE. Pero fue finalmente en los años noventa cuando se consiguió implementar el Plan de Ordenación Pesquera y Marisquera de Galicia y la Ley 6/93 de Pesca de Galicia (para un análisis del proceso de regulación marisquera y del percebe véase Alonso Población, 2014: 204-210). Entre las medidas para la profesionalización se fijaron los criterios para la obtención de los permisos de explotación o Permex así como se regularizaron las condiciones para acceder al oficio. Otras acciones que se llevaron a cabo se centraban en la creación de asociaciones y agrupaciones de mariscadoras para organizar y gestionar el sector, como la creación de la Agrupación de Mariscadoras Camariñas creada en 1997, y también se impartieron distintos cursos de formación a las mariscadoras ya que iban a ser las encargadas de diseñar los planes de cultivo y explotación de los moluscos y de gestionar los recursos. Así también en los años noventa se implementaron límites o cuotas de captura para limitar la sobreexplotación de los recursos, se fijaron los horarios y se regularon las condiciones de tamaño y calidad para las capturas y la explotación del marisco, incluyendo distintos tipos de almejas y también los percebes.

Ahora bien, acompañando a todas estas medidas de organización, control, regularización y formación, se creó un nuevo marco económico para sustentarlo: el Régimen Especial de la Seguridad Social del Mar, al que se pueden acoger las mariscadoras desde el año 2000 (Marugán Pintos, 2012: 102). Según los datos del IGE en el año 2015 había 3826 permisos de marisqueo a pie en toda Galicia, de los que 2980 son de mujeres y 846 son hombres. Es destacable que entre 2009 y 2015, según las estadísticas disponibles, el número de permisos ha ido reduciéndose paulatinamente en 455. Además, resulta curiosa la introducción progresiva de hombres en el marisqueo a pie, una actividad denostada y especialmente vinculada a mujeres y niños, por lo que la reducción de Permex afecta exclusivamente a las mujeres, mientras que los hombres que marisquean a pie han aumentado en 452. En el caso del marisqueo, en los últimos años puede apreciarse un fenómeno de masculinización de trabajos femeninos, que previamente eran denostados y cargados con una fuerte carga negativa y estigmatizante, pero que, cuando han conseguido mejorar sus condiciones económico-laborales y/o prestigio social vía regularización y formalización, las mujeres han comenzado a ser sustituidas por los hombres. Este mismo proceso de masculinización o des-feminización también ha sido observado en las maquilas mexicanas desde los años ochenta, debido a la disminución de oportunidades de trabajo en el sector primario para los hombres, la terciarización de la economía, la tecnificación del trabajo pero, sobre todo, se debió a la salarización del trabajo de las maquiladoras y a la centralidad del trabajo asalariado en las construcciones de la división sexual del trabajo (de la O, 2006). También se apreció en el caso mexicano, y se observa en el caso de las mariscadoras gallegas, una sustitución de mujeres mayores por hombres jóvenes y la jerarquización del trabajo desempeñado por estos en cuanto a que prima valores como el riesgo y el sacrificio frente a la experiencia de las mujeres mayores.




Imagen. Nasas de pesca, Camariñas.

En los años noventa se produjeron numerosos cambios en el sector marisquero por los cuales se transformó una actividad feminizada y marginal, «una actividad informal en una profesión regulada, con reconocimiento y protección» (Marugán Pintos, 2012: 82). Este modelo también conlleva una regularización de los cuerpos y las economías de las mariscadoras, una homogeneización de las estrategias, una ordenación de los espacios conforme a la actividad productiva y también la gestión de los tiempos. Pero, como analizaré más adelante, es este el modelo de profesionalización, regularización y reconocimiento social al que aspiran algunas palilleiras (AU001 22/02/2013) ya que también conlleva un régimen económico especial que ampara su trabajo que, desde el punto de vista de algunas políticas, como la diputada camariñana Marisol Soneira, parece ser la única salida viable para el encaje (AU010 22/05/2013). Junto con los procesos de regularización del marisqueo también se está produciendo un proceso de patrimonialización de un trabajo, que se está reconvirtiendo en un recurso cultural explotable desde las estrategias de «diversificación» de la economía pesquera de cara a su terciarización (Cuervo Pérez, 2015). La transformación de los trabajos y los cuerpos de las mariscadoras en «cultura» es un proceso similar al de reconversión de las palilleiras, que son las actrices sobre las que profundizo en esta tesis. Pero a diferencia de las mariscadoras, las artesanas no cuentan con un respaldo económico y legislativo que sustente su práctica y fomente la preservación de la misma.



Imagen. Carmen, patrona mayor de Camariñas, en la visita guiada con la ría de Camariñas de fondo donde siembran y recogen sus productos. Foto de Juan Pablo Venditti.



la ecología y la economía política por el antropólogo Rafael Cuesta en la villa de Muxía (Cuesta Ávila, 2012, no publicado). Desde el marxismo ecológico y haciendo un guiño al clásico trabajo de Polanyi (Polanyi, 1989) el trabajo de Cuesta realiza un seguimiento de las sucesivas transformaciones económicas y laborales, junto a las medioambientales, que se han producido en el sector pesquero formal de Muxía a lo largo del tiempo, especialmente en lo que al trabajo masculino en la pesca se refiere. Estos cambios vienen marcados por la sustitución del modelo tradicional de pesca y explotación por un modelo de producción industrial, con la implementación de las lógicas de mercado capitalista y la consiguiente sobreexplotación de los recursos marítimo-pesqueros hacia los años setenta. A esta fase desarrollista y de esquilma de los recursos le sucedió una consiguiente crisis en el sector y disminución brusca de las capturas, junto con una reacción administrativa hacia la regularización del sector y una gran huelga de pescadores en el año 1980 (para otro análisis de la transformación ver Sanz Menéndez, 1983). Como me contaron algunos marineros de Muxía, en esta época cerró la llamada Cofradía de la Palabra «O Palangre» de Muxía, en la que estaban una gran cantidad de marineros, en la que todos los barcos pescaban por igual, tenían los mismos horarios y repartían las ganancias entre todos, todo ello sólo con un contrato de palabra. Las memorias vinculadas a este arreglo económico de palabra entre marineros es que gracias a esta compañía había «más paz social» (VIBIC017 02/08/2013).

Como ya ocurría en otros momentos de crisis con el estraperlo y el contrabando de tabaco, en los años ochenta se buscaron alternativas a la pesca en actividades como el tráfico sustancias ilegales y el narcotráfico, que parece ser que continúa también en la actualidad¹⁷⁹. Los años noventa se caracterizaron por la implementación de políticas pesqueras, cuotas de pesca y paros biológicos junto con un incesante desmantelamiento del sector pesquero, cuyas consecuencias para el empleo masculino se pueden apreciar en los datos estadísticos. Esta gran transformación, como apuntaba también Polanyi, es uno de los factores que está detrás de la emigración masiva de mano de obra masculina en el contexto de la Costa da Morte que ya analicé en el capítulo anterior. Los pescadores de Muxía me contaban que estas subvenciones «son un arma de doble filo [...] te pagan más por tener el barco parado que por pescar» (VIBIC017 02/08/2013), lo cual sirvió para retirar a muchas personas del sector pesquero y algunas de las cuales emigraron, pero no para mejorar notablemente la flota pesquera.

Hay un último peldaño en esta gran transformación del sector pesquero, apuntada por Rafael Cuesta, donde la pesca ha pasado de ser un medio para la subsistencia primaria para ser parte del sector servicios y un recurso turístico. En este ámbito el autor considera como muy difícil la transformación de las subjetividades de los pescadores para reconvertirlos en personal de servicios (Cuesta Ávila, 2012), un hecho que también está afectando a las mariscadoras y de lo que convendría realizar un análisis desde la perspectiva feminista. La reconversión del sector pesquero en un recurso turístico también ha venido siendo analizada en el contexto canario por Agustín Santana Talavera desde los años noventa (ver por ejemplo Santana Talavera et al., 2003).

¹⁷⁹ En el libro recientemente publicado *Fariña. Historias e indiscreciones del narcotráfico en Galicia* (2015), del periodista Nacho Carretero, se apunta a que uno de los últimos clanes de la droga que existe, por ser de los más cautelosos en sus demostraciones públicas de poder y derroche, es precisamente el clan de «os Lulús», de la zona de Muxía.

Sobre este tema algunas mariscadoras me contaron peligrosos encuentros con los narcotraficantes de la Costa da Morte cuando eran ellas las que hacían turnos para evitar el robo de marisco en sus arenales, siendo este el principal motivo por el que han tenido que contratar una empresa de seguridad privada. Una de ellas me contó que se toparon sin querer con los narcos y que protagonizaron una persecución de película narcos-mariscadoras por las estrechas carreteras de la zona (AU012 07/06/2013).



Imagen. Puerto de Camariñas.

La investigación de Rafael Cuesta sobre el trabajo de los pescadores obvia toda una serie de trabajos femeninos, tanto informales remunerados como los no remunerados, estrechamente relacionados con la pesca como la venta y distribución de pescado, que antiguamente se realizaba a pie y con cestos por todo el territorio, pero también en la lonja, actualmente desmantelada en Muxía. Así comentaba Conchi, una palilleira camariñana, que las mujeres de los marineros mientras «ellos van a la mar y ellas mandan en tierra». Los que pescan sardinas hablan con las mujeres que van a la lonja de Camariñas y preparan todo para el momento de la venta y «ellas ya están mandando en la tierra y aún ellos no tienen la sardina en la mano». A continuación, hablando del poder de las mujeres y los distintos roles de género, esta mujer de más de 80 años consideraba que «o mariñeiro é o máis desgraciado de todos». Consideraba que respecto al machismo de otros modelos de masculinidad más relacionada con el sur de España, específicamente mencionaba a los hombres andaluces, aseguraba que los marineros gallegos no eran esencialmente machistas «los marineros tienen otra forma de vivir. El marinero no es dueño de nada, todo lo que tiene lo entrega en casa. Sólo es dueño de su vida» (AU033 8/08/2013). Además también me contaban otras mujeres que eran ellas las que se encargan del lavado de cajas (Diario 18/02/2013) y la reparación de redes y barcos¹⁸⁰, así como los trabajos de cuidados y mantenimiento de las prácticas culturales, la sociedad y la sociabilidad local en ausencia de los pescadores. Sin embargo leyendo en el trabajo de Cuesta sobre las distintas crisis del empleo masculino en la pesca (Cuesta Ávila, 2012, no publicado) he podido encontrar ecos y resonancias sobre el trabajo de las mujeres que yo he etnografiado, ya que el trabajo femenino, aunque en funcionamiento constante, suele adaptarse e intensificarse en las distintas épocas de crisis en una estrategia económica conjunta. Así, por ejemplo, no es de extrañar que el trabajo de las palilleiras, las mariscadoras y

¹⁸⁰ Para una percepción de los distintos trabajos que han realizado las mujeres en relación con el mar, merece la pena leer el discurso que la artista muxiana Viki Rivadulla realizó el Día da Muller en Vimianzo: «O papel da muller na Costa da Morte». <https://docs.google.com/viewer?a=v&pid=sites&srcid=ZGVmYXVsdGRvbWFpbncxcm94ZWN0b2Jlc2VyYW5hMnxneDo2Y-jYyYTA0ZjU2ZTE0ZGYx> [Acceso 16/05/2016]



las trabajadoras de las conserveras se intensificara a partir de los años ochenta y se organizase en los noventa como respuesta a la crisis y desmantelamiento del sector pesquero. También se tuvieron que readaptar los roles de género, como me contaban pescadores de Muxía, en los años setenta y ochenta «ganábase tanto tanto que as chavalas casábanse e o home dáballe todo, olvidábanse de todo e só tiñan que atender á casa. Iso foi un erro porque logo tiveron que poñerse a traballar» (VIBIC017 02/08/2013).

Después de analizar el sector pesquero, otro sector destacable es el de la industria ya que se trata del sector que más ha crecido en Camariñas y también ha crecido, aunque en menor medida, en Muxía. Una pequeña parte de este incremento podría deberse a las palilleiras cuya situación laboral comenzó a regularizarse en los años noventa y cuya actividad se sitúa dentro de los epígrafes de las actividades industriales e industria textil, tanto en la Clasificación de Actividades Económicas de 1993 como en el CNAE 2009. Sin embargo la fabricación de encaje de bolillos, como revisaré más adelante, es una actividad que tiende a permanecer en la economía informal hasta la actualidad.

Otra parte de este incremento podría deberse a la implementación de talleres de costura en el domicilio en las décadas de los ochenta y noventa. El modelo de producción de la industria textil gallega, también denominado como putting-out system (Aguilar Criado, 1998, Mies, 1982, Narotzky et al., 2006), se basaba en el trabajo intensivo de las mujeres en sus domicilios, sin que estas tuvieran relación directa con las empresas o con sindicatos y que cobran un salario por pieza terminada o bien por un pequeño trabajo en la cadena de montaje de una prenda de ropa como poner botones, coser las cremalleras o recortar los hilos sobrantes¹⁸¹. Estos talleres o tareas realizadas en los domicilios eran subcontratados por grandes empresas del sector textil gallego, como Inditex y Adolfo Domínguez. Este sistema de producción bajo principios tayloristas que se implementó de forma preferente en la elaboración de manufacturas y en el sector textil se basa en la fragmentación de todo el proceso en pequeñas partes lo cual permite a las empresas reducir costes y transferir los riesgos laborales y sociales hacia las trabajadoras informales, los eslabones más débiles de las interminables cadenas de subcontratación (ver los trabajos de Benería, 1989:175; Godinho, 2017a: 117; Moreno Feliú, 2000: 317). Son las productoras las que tienen que asumir los costes de los insumos, las máquinas, el lugar, el equipamiento, etc.

Como propone la antropóloga Paula Godinho, retomando las palabras de Marx, el salario por pieza es la forma más conveniente para el modo de producción capitalista ya que además sirve para aumentar el horario y el ritmo de trabajo de forma autoimpuesta, permitiendo además deshacerse de las trabajadoras cuando no hay volumen de trabajo y sobreexplotándolas cuando hay una gran demanda (Godinho, 2017a: 121). Bien en pequeños talleres subcontratados, en cooperativas o bien trabajadoras en el domicilio dispersas por toda la geografía, las costureras son la base de lo que se ha denominado como el «milagro económico» del textil gallego¹⁸². Como sintetiza Comas d'Argemir, basándose en

¹⁸¹ Este fenómeno no es exclusivamente gallego. Conozco el tema de la subcontratación de talleres textiles en domicilios particulares ya que mi madre y algunas de mis tías han trabajado décadas en este ámbito. Cuántas noches me habré acostado escuchando el sonido de la máquina de coser de mi madre.

¹⁸² Ver el trabajo de Paula Godinho en el que analiza la producción textil en la zona de Verín (Ourense) (Godinho, 2017a). También es interesante el artículo <http://praza.gal/movements-sociais/10435/o-modelo-do-textil-galego-reproduciuse-noutros-paises-aproveitando-as-situacions-de-pobreza/> [Acceso 30/10/2015]. El documental Fios Fora, realizado por Illa Bufarda y con la ONG Amarante Setem, ofrece un panorama contemporáneo sobre la producción textil en Galicia. En su página también cuentan con numerosos estudios sobre el tema de la producción textil y la «Campanha de Roupa Limp» <http://www.fiosfora.gal/> [Acceso 14/07/2017]

el estudio de Benería sobre las maquiladoras (Comas d'Argemir, 1998:111; Benería, 1989), el empleo de mujeres, y en este caso de mujeres rurales, en este sistema de producción textil basado en las cadenas de subcontratación se debe a varios factores:

«a) mayor control de la fuerza laboral, ya que se les atribuye mayor docilidad, sumisión y obediencia, así como menor participación en las actividades sindicales; b) mayor productividad, especialmente cuando se trata de operaciones que requieren cuidado y paciencia; c) mayor flexibilidad laboral, relacionada con su disposición a aceptar contratos temporales o a tiempo parcial y d) menores remuneraciones» (Comas d'Argemir, 1998: 111)

El antropólogo Enrique Alonso Población, que realizó un análisis sobre los sistemas de género, parentesco y trabajo en una localidad de la Costa da Morte (Alonso Población, 2008), también propone que esta estructura de subcontratación para la producción textil basada en la informalidad, su realización en casa o en pequeños talleres, con mano de obra barata exclusivamente femenina y con baja formación se basa en el los roles de género y la división sexual del trabajo y puede sustentarse gracias a (o a costa de) las redes de parentesco así como por las condiciones socio-económicas, demográficas y culturales del ámbito rural gallego. Y, diría más, se sustenta a costa de las redes de ayuda entre mujeres de la casa para hacer compatibles los tiempos laborales, las tareas domésticas y la agricultura (Moreno Feliú, 2000: 317). La precariedad económica de la zona, la labilidad del sector pesquero y la devaluación de la producción agro-ganadera, que tienen que ver con toda una estrategia biopolítica de transformación de territorios, poblaciones y sujetos, empuja a las mujeres a «traballar por fóra» en concepto de «ayuda» económica, a la vez que continúan realizando los trabajos de cuidado de la casa y del campo (Alonso Población, 2007, 2008). La ocupación de las mujeres en el sector textil informal, junto a la existencia de una población envejecida que provee de cuidados a las personas con un mayor grado de dependencia, y a la todavía existente agricultura de subsistencia, son las piezas fundamentales para que haya funcionado la ecuación del «milagro», que no se ha producido por generación espontánea. En el rural gallego se produce mano de obra barata, necesitada y despolitizada, con una conciencia social aniquilada, y bajo una constante amenaza de inseguridad sobre su existencia y «cuando los seres humanos se centran exclusivamente en la búsqueda constante de trabajo, de comida y de ropa, incluso a través de medios ilegales, están creadas las condiciones para una alienación de la esfera pública y política» (Godinho, 2017a: 87).

Además, en cuanto las empresas han aumentado su capital a base a la captura del trabajo informal de las mujeres, se han robustecido gracias al trabajo de cuidados y mantenimiento de la sociedad, han capturado toda una serie de afectos positivos hacia el trabajo y la producción «made in Galicia» gracias a una importante campaña de marketing y no han podido seguir aplicando sus estándares capitalistas de producción y maximización de beneficios, se han deslocalizado hacia otros países más periféricos y marginales que la Costa da Morte. Desde mediados de los años dos mil, mientras la fortuna del propietario de Inditex crecía, la producción textil hecha en Galicia ha caído en picado en base a la externalización y subcontratación del trabajo que antes se hacía aquí hacia otros países donde no se respetan los mínimos estándares de derechos laborales. Pero Inditex, después de elaborar la ropa en otros países, sigue externalizando las labores del último planchado antes de la venta en algún taller de Camariñas (Fernández González et al., 2003: 82).

Pero junto con el sector de las manufacturas textiles, que en cierto grado ha tendido a permanecer en la informalidad por su flexibilidad y su adaptación al ámbito doméstico, el incremento de mujeres trabajando en la industria también se podría deber a la industria conservera. El nicho laboral en el sector industrial de las mujeres camariñanas, y en menor medida de las muxianas, es por excelencia la conservera Cerdeimar que se ubica en Camariñas desde el año 1884. En esta conservera, que es la empresa más grande del municipio, trabajaban 122 mujeres en 2003, constituyendo el 78% de la plantilla, frente al 22% de hombres. En esta conservera, como se ha analizado en otros casos de estudio, existe una división sexual del trabajo clara: las mujeres se orientan a actividades que requieren destreza, delicadeza, habilidad y paciencia y los hombres se orientan a las tareas que precisen mayor esfuerzo físico, ejercer habilidades de mando, manejar maquinaria o tecnología (Aguilar Criado, 2001: 26; de la O, 2006, Téllez Infantes, 2001, Téllez Infantes et al., 2009). En concreto las trabajadoras de la conservera realizan las tareas que precisan de una motricidad fina, selección, limpieza y manipulación de pescado, mientras que los hombres se especializan en trabajos de cocción de las conservas, relacionados con la mecánica o conducción de vehículos (Fernández González et al., 2003: 75-81). Estas habilidades y aptitudes, que son percibidas como naturales o innatas para cada sexo, son sin embargo aprendidas y reforzadas (Téllez Infantes, 2001). Sin embargo, las retóricas que apelan a las habilidades innatas de las mujeres funcionan operan «descualificando» estas habilidades y, por lo tanto, justificando un menor salario a las mujeres. Así

«el hecho de que el adiestramiento de la mujer –en general su habilidad y minuciosidad en el trabajo manual así como su resistencia a la monotonía- ocurre en el ámbito privado en relación a las tareas domésticas, hace que este adiestramiento no sea considerado como tal, sino como un ‘don de la naturaleza’» (Téllez Infantes, 2001)




Imagen. Conservera Cerdeimar, en Camariñas.

Algunas de las mujeres que entrevisté durante el trabajo de campo me comentaban que hasta no hace mucho tiempo en la industria conservera el procedimiento habitual había sido trabajar temporalmente y, en función de las capturas de pescado era por unas horas o unos días, sin estar dadas de alta y sin tener ningún reconocimiento legal. Así, por ejemplo, una mujer de Camariñas decía haber estado trabajando desde los 13 a los 40 años en la conservera sin cotizar a la seguridad social, por lo que tiene actualmente problemas para cobrar una pensión contributiva. Además esta mujer decía haber estado desempeñando un trabajo muy peligroso sin estar asegurada, «sólo había una mujer asegurada, y si pasaba algo hacían el chanchullo» (Diario de Campo 22/06/2013). Otra mujer añadió a esta informalidad laboral de las mujeres en la conservera el factor del trabajo infantil, ya que ella trabajaba desde los 15 años sin estar asegurada y cobrando «13 pesos» (Diario 01/07/2013). Si bien los 15 años era una edad habitual para comenzar a trabajar hasta no hace demasiado tiempo, otra mujer más joven hablaba de que con 8 años la «cogieron para lavar las cajas en otra conservera que había» y nos contó como las tareas más pesadas, incluyendo la carga y descarga de camiones, se las encargaban a las niñas, de ahí que muchas mujeres adultas tengan problemas de salud por los duros trabajos infantiles que eran comunes en todos los ámbitos (Diario 01/07/2013; Diario 12/08/2013). Las industrias conserveras se han estado nutriendo del trabajo irregular, barato, disciplinado y, sobre todo, un trabajo necesitado por parte de mujeres y niñas basándose en las narrativas de la complementariedad salarial, en la escasa cualificación femenina, la compatibilidad con el trabajo doméstico y la estereotipada habilidad de las mujeres para las tareas finas, meticulosas y pacientes, especialmente en estas relacionadas con la preparación y envasado de productos alimentarios (Romero Masía et al., 2000: 167). Y, dicho sea de paso, también han sido las mujeres de las conserveras las que han realizado las tareas más malolientes y «contaminantes» no sólo en el ámbito ecológico (AU10S001 22/05/2013), sino que también eran tareas que producían cuerpos malolientes y contaminados socialmente¹⁸³ (para analizar la contaminación social de las personas que desempeñan trabajos malolientes ver Bourdieu, 2000: 38; Douglas, 1973). Un trabajo precario y unos cuerpos malolientes que actualmente, al igual que palilleiras y mariscadoras, están siendo convertidas en un marcador identitario de Galicia y sus trabajos están insertos en todo un proceso de patrimonialización. Las conservas, las industrias conserveras y las trabajadoras se están convirtiendo progresivamente en productos turísticos y objeto de visita turística, desprovistas de una lectura de las condiciones laborales y económicas de esta industria que emplea mano de obra femenina, desprovistas de toda la carga afectiva negativa que llevaban adheridas¹⁸⁴. A través de las distintas entrevistas y conversaciones informales mantenidas, que apuntan a fechas similares, puedo aproximar que una parte del aumento de la cantidad de mujeres en la industria entre los años noventa y los dos mil quizás se deba a una regularización del trabajo que se venía históricamente realizando en la informalidad y no tanto a la creación de nuevas industrias en la zona que, según datos del IGE, no se ha producido¹⁸⁵.

¹⁸³ Un ejemplo de la «contaminación» olorosa de las manipuladoras de pescado en las conserveras gallegas se puede ver en la película *Los Lunes al Sol* en la que Ana, la esposa de uno de los personajes principales en situación de desempleo, trabaja en una conservera. En la película, además de plantear el conflicto que provoca el que sea ella la que provea del único salario de la casa, hay también referencias constantes a su olor a pescado (un olor estereotípicamente vinculado con los genitales femeninos) que Ana trata de hacer desaparecer con un uso obsesivo del desodorante y que la incluso la lleva a rechazar el contacto físico con su marido.

¹⁸⁴ Ver por ejemplo www.larutaconservera.es en la que se ofrece una ruta por las industrias conserveras y donde se incluye una visita a Cerdeimar-Boya en Camariñas [Acceso 18/04/2016]

¹⁸⁵ El libro «*Mujeres, fábricas y charangas: el trabajo femenino en el sector conservero de Ayamonte (Huelva)*» (2002) de Rafael Cáceres Feria analiza el proceso histórico de instalación de industrias conserveras en la costa de Huelva y su posterior patrimonialización, en un proceso muy similar al que sucede en Galicia.



Continuando con los sectores en los que se ha incrementado el número de trabajadoras el de los servicios también destaca por haber incorporado masivamente mano de obra femenina. Respecto a la mano de obra masculina, mientras que en Camariñas el número de hombres dedicados al sector servicios ha disminuido, produciéndose 21 nuevos puestos de trabajo en total, en Muxía el incremento en el sector servicios ha sido muy notable, incrementándose en 292 puestos de trabajo (109 hombres y 183 mujeres). Así, como dije previamente, la creación de más de 120 puestos de trabajo en Muxía relacionados con la construcción resulta paradójico cuando en Camariñas se destruyeron 103 puestos de trabajo en la construcción ya antes de que explotase la burbuja inmobiliaria. El crecimiento del sector de la construcción en Muxía, también antes de que llegase el dinero del Prestige y se comenzase la construcción del parador y sus campos de golf, tiene que ver con el proceso de patrimonialización que ha experimentado el camino de Santiago-Fisterra-Muxía (Herrero Pérez, 2015, Sánchez-Carretero, 2012b, 2015). Desde el año Xacobeo 1993 el camino de Santiago a Fisterra-Muxía fue incluido como uno de los caminos de Santiago (Vilar, 1997) y entre 1997 y 2004 comenzaron a organizarse caminatas para promocionarlo y fomentarlo entre la Asociación de Amigos del Camino y Neria, asociación encargada de la gestión de los fondos LEADER para el desarrollo rural de la que hablé en el capítulo anterior (Sánchez-Carretero, 2015: 99).

Los fenómenos previamente analizados, si bien son específicos para esta área, también se pueden extrapolar en términos generales para el resto de Galicia y, seguro, para otras áreas. En el fenómeno de la reestructuración de la economía gallega, de neoliberalización de las estrategias de gobernanza, que ha ocurrido durante los últimos treinta años se presentan de una manera conjugada los siguientes procesos:

- destrucción del sector primario y terciarización de la economía;
- una feminización de la mano de obra, junto con una estrategia de destrucción de los trabajos realizados por los hombres, de tal forma que en los mercados de trabajo actuales se opta por una mano de obra estereotipadamente más sumisa y fácilmente orientable al sector servicios y al turismo, donde las mujeres desempeñan funciones análogas a los roles de cuidadoras y trabajadoras afectivas;
- esta mano de obra feminizada tiende a aceptar una mayor «flexibilidad» de los trabajos, lo cual implica su informalización, temporalidad, desagregación en pequeñas unidades de producción en cadena de tal forma que las empresas reduzcan los costes, se transfieran los riesgos laborales y los costes sociales a las trabajadoras. Esta organización taylorista del trabajo, la flexibilidad y precarización de las condiciones laborales precisa de toda una estrategia de interdependencia de los trabajos de cuidados, de los lazos familiares, de vecindad y de ayuda mutua o de su externalización a otra persona (Aguilar Criado, 1998, 2001, Narotzky, 2000b, Narotzky et al., 2006, Téllez Infantes, 2001, Téllez Infantes et al., 2009);

- la flexibilización, informalización, desagregación y atomización de las productoras en sus domicilios contribuye a desdibujar responsabilidades, obligaciones, explotaciones, ganancias y beneficios: el salario por pieza incide en la auto-explotación, los horarios son auto-impuestos y, como analiza Godinho, el incremento de la productividad se celebra como una ganancia para todos, mientras que la quiebra se atribuye a la responsabilidad colectiva o la crisis. Así mismo también se reduce el potencial reivindicativo y convierte las luchas laborales comunes a todo el sector en «luchas inmediatas» entre ellas mismas o enfrentándose a las instancias de poder más próximas (Godinho, 2017a, Narotzky et al., 2006)¹⁸⁶;

- y, como consecuencia de todo lo anterior, en los últimos años, podemos atender a una «patrimonialización» de ciertos trabajos relacionados con la producción primaria en el ámbito rural, de tal forma que las trabajadoras ya no se caracterizan tanto por vender su fuerza de trabajo sino que sus cuerpos, conocimientos, experiencias y su cotidianeidad han sido transformadas en un producto cultural y un referente identitario, vaciando los trabajos de toda reivindicación laborista y por la dignificación de los mismos y sustituyéndolas por reivindicaciones de tipo identitario y por el reconocimiento cultural.

Estas transformaciones económico-políticas han tenido una serie de consecuencias, además de las ya analizadas, como la introducción de distintos matices en las relaciones de género y en las economías domésticas, fenómeno que ha sido ampliamente analizado en Galicia por María Dolors García Ramón y Montserrat Vilarinho desde los años noventa (García-Ramon et al., 1995, García-Ramón et al., 1995, García Ramon et al., 1993). Estos procesos biopolíticos de transformación de la economía también han introducido cambios en los flujos afectivos que reciben y proyectan las mujeres reconvertidas en personal del sector servicios y en reclamos turísticos, reconversión que analicé en un artículo (Jiménez-Esquinas, 2016b) y que introduciré más adelante. Es decir, que en la transformación de la economía política hacia una neoliberalización de las estrategias de gobernanza, no sólo hay una afectación de la superestructura, de los capitales y de los trabajos sino que también se están gestionando sujetos y subjetividades, bienes y bienestar.

¹⁸⁶ El libro publicado por las antropólogas económicas Susana Narotzky y Gavin Smith «Immediate Struggles: People, Power, and Place in Rural Spain» (Narotzky et al., 2006) se centra en este concepto definido a su vez por Michel Foucault: «Immediate struggles [are those in which] people criticize instances of power that are the closest to them, those which exercise their action on individuals. They look not for the 'chief enemy' but for the immediate enemy. Nor do they expect to find a solution to their problem at a future date (that is, liberations, revolutions, end of class struggle)» (Foucault, M. 1982 cit. en Narotzky et al., 2006: vii). Este ensayo de economía política analiza las formas en las que el capitalismo incide en las formas de ganarse la vida en el ámbito de la agricultura, las manufacturas y el sector servicios en algunas áreas rurales del sureste de España. Paula Godinho también emplea este mismo concepto para analizar algunos de los efectos de la desestructuración e informalización de la producción de textiles en Galicia (Godinho, 2017a)



4.1.2. El desmantelamiento del sector agrario y la conversión de la Costa da Morte en un destino turístico

En este apartado voy a profundizar en una de las transformaciones económico-laborales que he mencionado previamente y que forma parte de las estrategias de gobernanza neoliberal y las biopolíticas: el desmantelamiento del sector agrario y la conversión de los lugares, en este caso la Costa da Morte, en destinos turísticos.

Con la expresión «destino turístico» me estoy refiriendo a un concepto acuñado en los años noventa por la autora Barbara Kirshenblatt-Gimblett para referirse a los efectos de los procesos de patrimonialización y el turismo, como industrias colaboradoras, en la transformación de los lugares:

«Tourism and heritage are collaborative industries, heritage converting locations into destinations and tourism making them economically viable as exhibits of themselves. Locations become museums of themselves within a tourism economy. Once sites, buildings, objects, technologies, or ways of life can no longer sustain themselves as they once did, they «survive» -they are made economically viable-as representations of themselves. They stage their own rebirth as displays of what they once were, sometimes before the body is cold» (Kirshenblatt-Gimblett, 1995: 371).

La autora se refiere a la transformación de lugares, edificios, tecnologías o formas de vida que ya no son sostenibles económicamente y son transformados en patrimonio, tomando una nueva vida como «representaciones de sí mismos». Es la nueva forma de producción cultural del presente, que toma el pasado como recurso. Esto sucede, dice la autora, no sólo cuando algo ha desaparecido o ha perdido totalmente su funcionalidad sino incluso antes de que «el cuerpo se enfríe», haciendo una comparativa con un cadáver. En esta transformación son esenciales los procesos o performances que implican «añadir valor» a los elementos o prácticas seleccionadas; un trabajo de exhibición pública, celebración y ritualización de los mismos; la afirmación y reafirmación de la diferencia y distinción de otros destinos turísticos, y la adecuación de esos productos turísticos locales para ser «exportados» y ser consumidos globalmente (Kirshenblatt-Gimblett, 1995, 1998).

Si bien concuerdo con la propuesta de Kirshenblatt-Gimblett, creo que la transformación de los lugares en destinos turísticos, sobre todo los lugares marginales o que no son los centros productivos globales, tienen que ver con procesos más amplios de gestión de los territorios, poblaciones y sujetos desde una estrategia de gobernanza neoliberal entre las cuales los procesos de patrimonialización y turistificación son un elemento más.

El desmantelamiento del sector agrario, la ganadería, caza, silvicultura y también la pesca, tratada con anterioridad, ha sido una de las transformaciones económico-políticas de más calado. Las tablas referentes a la población ocupada en Galicia según los sectores de la actividad son suficientemente demostrativas de los cambios producidos entre la década de 1980 y el 2016, especialmente del declive de la agricultura y la pesca junto con el ascenso imparable del sector servicios:

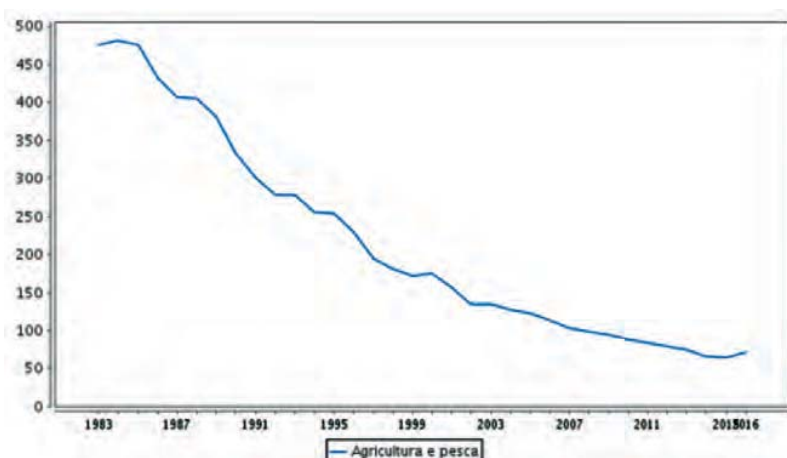
En el transcurso de 30-40 años Galicia ha pasado de tener el 41.59% de su población ocupada en el sector primario en 1980 a tener el 6.86% de su población ocupada en la pesca y acuicultura, a la agricultura, caza, silvicultura y la explotación forestal en el año 2016. Y, lo que resulta paradójico es que esta fuerte disminución de la población ocupada en el sector agrario, como apunta Moreno Feliú, no se ha producido por una política de reducción del minifundismo e incremento del tamaño de las explotaciones agroganaderas. Tampoco ha venido de la mano de una caída en el precio de la tierra o una mejora en las condiciones laborales de las personas que trabajan en el sector primario (Moreno Feliú, 2000: 312)

Gráfica. Población ocupada en Galicia según los sectores de actividad. Elaboración propia según datos del IGE.

| | Total | Agricultura y pesca | Industria | Construcción | Servicios |
|-------------|---------|---------------------|-----------|--------------|-----------|
| 1980 | 1.115,1 | 463,8 | 193,4 | 114,9 | 343,1 |
| 1990 | 1.048,8 | 333 | 162,6 | 96,9 | 456,3 |
| 2000 | 1.011,9 | 174,3 | 180,3 | 119,4 | 537,7 |
| 2010 | 1.104,5 | 88,2 | 172,7 | 104,9 | 738,7 |
| 2016 | 1.040,6 | 71,4 | 161,9 | 71,8 | 735,5 |

Bajando el foco de atención hacia la zona que vengo analizando, el sector primario pasó de tener 222 personas trabajando en 1991 a 53 personas en 2001 en Camariñas, y de 707 personas a 337 en el caso de Muxía. En el sector agroganadero y pesquero se han destruido en un período de 10 años 169 puestos de trabajo en Camariñas y 370 puestos en Muxía. Además, en 1991 el sector de la agricultura estaba masculinizado, contando con casi el triple de hombres que de mujeres en Camariñas y más del doble en Muxía. En las cifras de 2001 la disminución de mano de obra en el sector agrícola y ganadero ha afectado especialmente a los hombres mientras que las mujeres, si bien han disminuido, lo han hecho en menor proporción.

Gráfico. Evolución de la población ocupada en la agricultura y pesca en Galicia desde los años ochenta hasta la actualidad. Gráfico del IGE¹⁸⁷.



¹⁸⁷ <http://ige.eu/estatico/educacion/Economia/Sectores/Teoria.htm#primario1> [Acceso 15/07/2017]

Trabajos ya clásicos de economía política realizados en contextos regionales, y en este caso concreto sobre Galicia, vienen advirtiendo desde los años setenta de esta transformación económica y del cambio en el paradigma productivo hacia una economía de mercado en relación a los cambios socio-políticos y culturales del sistema-mundo (Beiras, 1972, Fernández de Rota y Monter, 1983, Sequeiros Tizón, 1989). En los setenta, cuando el paradigma de la industrialización de la agricultura, la tecnificación y el incremento de la explotación agraria estaba en pleno auge (Armesto López, 2005: 138) Xose Manuel Beiras, dirigente histórico del nacionalismo gallego, publicó «*O atraso económico de Galicia*» (Beiras, 1972). Esta obra está en sintonía con propuestas teóricas como *The Modern World System* de Wallerstein y otros autores en la línea de las «teorías de la dependencia» (ver el análisis de la economía política realizado por Roseberry, 2000: 104), aplicando un filtro nacionalista, donde analizó las distintas causas de estas transformaciones. En su obra Beiras destacaba que el «atraso» o subdesarrollo económico de Galicia era efecto de la economía del sistema-mundo capitalista (Roseberry, 2000: 104) y la dependencia creada en la economía tradicional gallega, considerando la implementación de modelos económicos y de explotación propios de otras regiones de España y del mundo, que en cierta medida terminan siendo autoimpuestas e internalizadas, una suerte de «colonialismo interior» (Beiras, 1972: 57) junto con la pervivencia de dinámicas y modos de producción no capitalistas. Sobre la misma época, el antropólogo cultural Lisón Tolosana analizaría dentro de su amplio estudio «*Antropología cultural de Galicia*» el minifundio, el trabajo femenino e infantil y la agricultura de subsistencia en tanto que aspectos negativos que impedían el uso de maquinarias y que «retardan» la modernización de la Galicia rural (Lisón Tolosana, 1974: 21), sin apreciar esa colonización de la que advertía Beiras y achacándolo más bien a idiosincrasia gallega y a la agencia individual de los habitantes de este territorio.



Imagen. Ovejas en Muxía. Foto de Violeta Cantarelli y Eva Amanda Calomino.


Desde la perspectiva de los estudios del campesinado que se daban en los ochenta (Comas d'Argemir, 1999: 84) también se han identificado distintos factores exógenos, como las normativas supraestatales o globales que se han ido introduciendo bajo «formas complejas de racionalidad instrumental», como factores causales del «subdesarrollo» de Galicia (Iturra, 1988, Sequeiros Tizón, 1989). Desde la entrada de España en la Unión Europea estas normativas y modelos de gestión agrícola vienen dictadas por la Política Agraria Común con medidas que se orientan a la intervención en el mercado, control de precios y diversificación económica (Sequeiros Tizón, 1989: 147). En esta transformación del agro, y del rural en general, se pasó de un paradigma productivo, basado en la producción primaria, el intercambio y la reciprocidad (Iturra, 1988); a una posterior apuesta por la modernización de los medios de producción y la súper-producción y explotación de los recursos y, desde los ochenta, a un modelo post-productivo. Este modelo post-productivo se caracteriza por la

«globalización de la producción y el consumo, la desintegración de la regulación y el soporte estatal, la conciencia de los efectos medioambientales de las prácticas agrarias, el uso creciente de la tierra agraria para otros propósitos y el crecimiento de los consumidores verdes y, por tanto, de la demanda de productos ecológicos y de calidad» (Armento López, 2005: 144).

Estas transformaciones se producen con el objetivo de paliar los efectos negativos de la superproducción en el medio ambiente y hacerla más «sostenible», de diversificar la economía de las zonas rurales y evitar su despoblación, como ya analicé previamente. El paradigma post-productivo incluye transformaciones como el cambio en los usos de la tierra, desde su uso para la producción enfocada al autoabastecimiento, la subsistencia y a la comercialización de los excedentes, hacia la producción de valores no económicos, inmateriales y/o afectivos asociados al agro y que son ajenos a la propia producción agraria. También una reconversión hacia los valores de no uso de la tierra, incluyendo su valor de existencia y los «amenity values» o valores de atractivo, valores que son supuestamente intrínsecos, consubstanciales, al propio territorio, el paisaje y/o la naturaleza (Bergstrom, 2005: 59).

Como ya apuntaran autores como Wolf, Mintz y la feminista Nash (analizados en Roseberry, 2000: 112; Nash, 1994, Wolf, 2000) las intersecciones de las historias, las culturas, las políticas, las ideologías y las economías globales y locales tenían incidencia en la «formación de los sujetos antropológicos» tales como comunidades campesinas, divisiones étnicas, estructuras domésticas y relaciones de género que resultaban ser «productos inequívocos del capitalismo» (Roseberry, 2000: 112). También, en la línea de Maurice Godelier (Comas d'Argemir, 1998: 199), y como tímidamente ya apuntaban algunos autores de los setenta más centrados en las estructuras y superestructuras, las cifras no sólo evidencian una transformación económica y laboral, sino también una transformación identitaria, de los sujetos y sus subjetividades, en cuanto a la percepción del paisaje y del trabajo agrícola y en la transformación de los afectos hacia las personas que viven en el rural gallego¹⁸⁸. El panorama post-productivo rural no se limita a una modificación en la producción agropecuaria y ganadera sino en el rediseño de un modelo de sociedad rural

¹⁸⁸ Isidoro Moreno Navarro hablaba de transformación de las «culturas del trabajo» de muchos sectores de trabajadores, centrandó su análisis en la zona de Andalucía (Moreno Navarro, 1997)



(Sequeiros Tizón, 1989: 147) y en la producción y el rediseño de los individuos, de las personas, de los cuerpos que habitan en estos contextos. Como analizaba previamente, este rediseño se basa en cuatro pilares fundamentales: el turismo y la recreación; la producción artesana y tradicional; el refuerzo forestal y la creación de productos de calidad certificada (Armesto López, 2005: 147; Pereiro Pérez, 2015: 50); a lo que habría que sumar el rediseño de personas que «tienen» tradiciones, repositorios de patrimonio inmaterial filtrando todo exceso de ruralidad.


Como decía al principio de este apartado, basándome en Kirshenblatt-Gimblett, los procesos de patrimonialización de los territorios, las poblaciones y los sujetos requieren de una serie de performances entre las que están la incidencia en los aspectos celebratorios, exhibicionales y rituales para marcar la diferenciación así como se precisa de una adecuación de los «destinos turísticos» y de los distintos productos culturales locales para ser «exportados» y ser, sobre todo, consumidos localmente (Kirshenblatt-Gimblett, 1995, 1998). Esta «adecuación» precisa de un filtrado del exceso de ruralidad en los contextos y personas locales. Como sugiere Ariño «lo rural para consumo de gentes de ciudad, de alguna manera, es urbanizado; los rituales, espectacularizados; la gastronomía, sometida a procesos de denominación de origen; la artesanía, certificada» (Ariño Villarroya, 2010). En los procesos de terciarización, patrimonialización y turistificación del rural se precisa de una cierta «urbanización», la «espectacularización» y simplificación de los rituales y prácticas culturales y, en cuanto a los productos gastronómicos y artesanales, estos tienen que ser sometidos a procesos de denominación de origen y certificación de la autenticidad (Paxson, 2010a, b). En estos procesos de certificación se habla de una mejora de la «calidad» de los productos que beneficiaría a los productores, pero están más orientados a facilitar un consumo por parte de los turistas urbanos. De una forma cada vez más frecuente, se implementan una serie de procedimientos burocráticos y técnicos, se auditan prácticas de la vida cotidiana (Strathern, 2003) con el objetivo de filtrar el exceso de ruralidad y garantizar la calidad de los productos a los consumidores.

Desde el punto de vista patrimonial estas mutaciones hacia la valorización del «no uso» del agro, o hacia otros usos no productivos, junto con la puesta en valor de las prácticas artesanales, las tradiciones y los bosques se pueden identificar con las patrimonializaciones del entorno rural que se han venido produciendo y analizando desde los años noventa (Aguilar Criado, 2005, Aguilar Criado et al., 2003; Hernández León, 2005). Ante la percepción de amenaza para la ruralidad que supone la modernidad y/o la globalización, el ámbito rural se carga con un «valor añadido» relacionado con su rentabilidad económica no desde la producción primaria sino orientándose hacia la sostenibilidad ambiental, la conservación paisajística, los productos de calidad certificada y la patrimonialización de la cultura de cara a su conversión en atractivos turísticos. Pero, además, el cambio del paradigma productivo hacia el post-productivo supone también un cambio en los flujos afectivos desde/hacia «lo rural» y hacia las personas que viven en estos contextos. Como han analizado algunos antropólogos gallegos (Alonso Población, 2007, Pereiro Pérez et al., 2013), a pesar de las tendencias neo-rurales de valorización del trabajo rural desde la lejanía del «pedestal de la tradición» (Herzfeld, 2004), la dedicación exclusiva a la agricultura o a la ganadería continúa produciendo un efecto estigmatizante que se refuerza por las imágenes, las percepciones y los afectos negativos que se vierten sobre la ruralidad.

Los nuevos valores asociados con lo rural como lugar donde se deposita la tradición, la autenticidad, la calidad, la naturaleza y naturalidad de «las gentes», un agro que se entiende no tanto como un lugar de producción sino de ocio y un paisaje para la contemplación producen efectos en las personas que viven en estos contextos redefinidas no tanto como «labregas» o personas tradicionales sino como «repositorios» de la cultura tradicional gallega, que poseen tradiciones (Roseman, 2002: 25). Esto produce unas jerarquías entre núcleos productivos y periferias destinadas al ocio y al consumo. Estos cambios introducidos también tienen que ver con lo que se ha denominado como una desagrarización y descampesinización del rural en favor de una monumentalización de elementos materiales o prácticas culturales relacionadas con el trabajo agrario (Comas d'Argemir, 1999: 89; Sierra Rodríguez, 2006: 65; Quintero Morón, 2009: 163). O también, en términos de reformulación identitaria del «nosotros» de la que habla Sequeiros (Sequeiros Tizón, 1989) hacia una «proletarianización incompleta» del campesinado ya que, aunque incorporados como mano de obra en las grandes ciudades fuera del ámbito agrario, cierto grado de autoabastecimiento sigue produciéndose (Roseman, 2002: 26). Un autoabastecimiento o «producción defensiva» del rural se recubre con la retóricas de corte urbano sobre el «ocio productivo» (Comas d'Argemir, 1999:101), no tanto porque sea realizada por hombres de clase media como propone Comas, lo cual hubiera repercutido en una mayor valoración económica y social del trabajo agrícola, sino porque ahora es realizada por mujeres y personas de edad avanzada a las que se les estereotipa como personas ociosas, como el trabajo propio de «la casa» que las mujeres han de asumir para complementar la economía en crisis o, en una idealización económica, como una forma de producción fuera del mercado. Sin embargo esta producción defensiva se da en situaciones de precariedad por la dificultad de adquirir servicios de mercado, «lo que obliga a sustituir el trabajo pagado por el propio esfuerzo o a realizar intercambios recíprocos con otras personas» (ibid.), un esfuerzo informal que no se valora.

En definitiva, como indica Moreno Feliú, el hecho de que haya disminuido la cantidad de personas dedicadas formalmente a la agricultura y no hayan disminuido los precios de la tierra indica que esta actividad no ha dejado de realizarse sino que su peso ha recaído en las mujeres, jubiladas o personas paradas que, junto con otras actividades remuneradas como la confección en el domicilio, el encaje o el marisqueo, continúan con la agricultura a tiempo parcial (Moreno Feliú, 2000: 312). Está sucediendo una feminización, envejecimiento e informalización de la fuerza de trabajo agro-ganadera (Aalten, 2012). Y estos factores, junto a los factores estructurales, hacen que se convierta en una actividad escasamente atractiva y poco valorada socialmente.

Pero, más allá de las reformulaciones identitarias o colectivas, de la producción de las «formas sociales», la patrimonialización del rural, como toda intervención sobre el patrimonio según dice Kirshenblatt-Gimblett, al igual que la presión globalizadora contra la que actúa, «modifica la relación de las personas hacia lo que hacen, la manera en que conciben su cultura y a sí mismos y las condiciones básicas de producción y reproducción cultural» (Kirshenblatt-Gimblett, 2004: 60). Es decir, en la línea de las teorías de Foucault y



siguiendo a autores post-operaístas, se podría decir que la terciarización de la economía, la patrimonialización del ámbito rural, produce subjetividades económicas no-productivas «dentro de un contexto biopolítico: producen necesidades, relaciones sociales, cuerpos y mentes» (Hardt et al., 2014: 31; Hardt, 1999; Lazzarato, 1996). Los sujetos y subjetividades que habitan en los destinos turísticos van a estar orientadas al trabajo cultural, al trabajo inmaterial, a la producción de emociones, sensaciones y experiencias como el bienestar en los visitantes, nostalgia, satisfacción, sentido de pertenencia a la comunidad o a la nación, relaciones sociales significativas, etc. Lo que se requiere por parte de los habitantes de los destinos turísticos no es tanto que produzcan elementos materiales para ser consumidos en función de su valor de cambio, lo que se requiere es que produzcan un ambiente, un «entorno» social y afectivo, que produzcan experiencias vitales, relaciones que sean transformativas para la persona que las usa o las consume, que creen un efecto o afecto en los turistas y que son significativas por su valor de uso (Lazzarato, 1996: 5).

En los procesos de patrimonialización del rural los elementos, las prácticas, los conocimientos y los cuerpos de las personas que lo habitan van a ser «monumentalizadas» con un conveniente trabajo de filtrado de la «memoria social» del trabajo agro ganadero y pesquero, vaciadas, además, de sus aspectos negativos y de cualquier contenido reivindicativo (Sierra Rodríguez, 2006). Los elementos patrimonializables van a pasar además, por un filtro que elimine todo exceso de ruralidad, que excluya sentidos como el olfato y el tacto, la suciedad, el sufrimiento animal y humano, un filtro que prevenga de peligrosas reacciones apasionadas. Sujetos y subjetividades con una reorientación de sus deseos y necesidades¹⁸⁹, de sus autopercepciones y percepción del entorno, también de sus performances de la vida cotidiana y una modificación de sus propios cuerpos¹⁹⁰.

Como analizaba en profundidad en el capítulo anterior, en las nuevas estrategias de gobernanza biopolítica patrimonial los cuerpos mismos van a ser convertidos en microempresas culturales, en emprendedores, en sujetos-marca, en empresarios de sí mismos. Como analizaba Meskell para el caso de los patrimonios «negativos», la neoliberalización de las estrategias de gobernanza patrimonial han convertido en capital económico los capitales simbólicos, sociales y culturales relacionados con aspectos que previamente eran el motivo de su estatus social subordinado: «the very constituents of people's embodied identities, their 'race' and respective histories that once ensured their persecution and subordinate status, could now be transformed into capital» (Meskell, 2012: 2). Los capitales con los que se cuenta son los que se han ido acumulando desde el nacimiento: nuestros saberes, experiencias, contactos, intuiciones, cosmovisiones, prácticas, afectos y cariños. Estos son los recursos de los que disponemos, ponemos en circulación y monetizamos en las nuevas lógicas de gobernanza

¹⁸⁹ Ver por ejemplo las modificaciones de los hábitos de consumo, vacacionales y de ocio entre las mujeres rurales que tienden a ser similares a las pautas de las clases medias que reciben como turistas en sus negocios de turismo rural en García-Ramón, et al., 1995.

¹⁹⁰ Ver por ejemplo la propuesta de Roseman, 2002 sobre el doblete «strong women-pretty girl» en las mujeres rurales gallegas.

neoliberal. Serán los capitales culturales o informacionales, los capitales sociales y los capitales simbólicos los que se convertirán en recursos económicos¹⁹¹. En este sentido cada sujeto puede convertirse en una micro-empresa para rentabilizar sus capitales y por lo tanto los Estados ya pueden desentenderse de la gobernanza de los sujetos económicos porque han incorporado las estrategias de poder: serán los propios sujetos-marca los que se auto-regulen, los que asuman la responsabilidad y los riesgos de explotar estos capitales.

Por lo tanto, respecto al panorama económico-laboral, podría decirse que ni Camariñas ni Muxía son las villas pesqueras cuya imagen se proyecta en los folletos turísticos, sino villas turísticas patrimonializadas orientadas al sector servicios¹⁹² cuyos habitantes cada vez venden menos su fuerza de trabajo y se orientan a la mercantilización y monetarización de sus capitales sociales, sus capitales simbólicos y sus capitales culturales con el objeto de generar entornos afectivos y relaciones significativas para los consumidores.



Imagen. Mujer trabajando en su huerta en Camariñas. Foto de Violeta Cantarelli y Eva Amanda Calomino.

¹⁹¹ Según Bourdieu podríamos definir capital social a «la suma de recursos, reales o potenciales, que dependen de la posesión de una red perdurable de relaciones más o menos institucionalizadas de inter-conocimiento y de inter-reconocimiento; o, en otras palabras, de la pertenencia a un grupo, como conjunto de agentes que no son están solamente dotados de características comunes [...] pero que son también unidos por otros vínculos permanentes y útiles» (Bourdieu, 1980: 2. Traducción mía). También se puede definir como «conjunto de recursos susceptibles de ser movilizados gracias a la pertenencia a una red de relaciones entre agentes dotados de capital (económico, cultural, simbólico)» (Bourdieu, 2007: 386. Traducción mía). Respecto al capital cultural, también denominado como capital informacional (Bourdieu et al., 2005: 178), existen en tres formas:

«en el estado incorporado, es decir, bajo la forma de disposiciones duraderas del organismo; en el estado objetivado, bajo la forma de bienes culturales, cuadros, libros, diccionarios, instrumentos, maquinaria, los cuales son la huella o la realización de teorías o de críticas a dichas teorías, y de problemáticas, etc.; y finalmente en el estado institucionalizado, como forma de objetivación muy particular, porque tal como se puede ver con el título escolar, confiere al capital cultural – que supuestamente debe garantizar– propiedades totalmente originales» Bourdieu, 1987 [1979] Por capital simbólico podríamos definir aquellos «signos distintivos que son los bienes o las prácticas enclavadas y enclavantes» (Bourdieu, 1998: 247) y tienen que ver con el ser y el parecer, así como con actos de conocimiento, reconocimiento y legitimación en las posiciones en las jerarquías sociales de valor por parte del grupo social. Se asocia con la acumulación de valores inmateriales y no económicos, pero repercute en la acumulación de otros capitales. Es un capital relacional, arbitrario y muy lábil (Bourdieu, 2007).

¹⁹² Ver las páginas www.caminandocaraomar.com de Muxía y www.turismocamarinas.net con su lema «Camariñas o mar todo».

4.2. Estrategias económicas alternativas: economías cotidianas, economías ordinarias

En este apartado quiero analizar lo que podría considerarse como «estrategias económicas» alternativas que desgloso desde aquellas que van de un grado mayor formalidad, provenientes de las llamadas rentas mixtas, a una menor formalidad, provenientes de la denominada como economía sumergida y/o informal. Los conceptos empleados son de vital importancia, ya que van a determinar la aplicación de una determinada economía moral fiscal desde la que se juzgaran los distintos arreglos económicos. Pero, en términos generales, en todo este apartado voy a ampliar el marco de lo que se considera como estrategia económica y que no se restringe exclusivamente a las remuneraciones de los trabajos asalariados en la economía formal. Considero por tanto que son productoras de «capitales» toda una serie de actividades remuneradas, no remuneradas y no asalariadas, pero que forman una parte muy sustancial en las estrategias económicas de la vida cotidiana de Muxía y de Camariñas. Es en este sentido en el que uso los conceptos de «economías cotidianas» y «economías ordinarias», que está investigando la antropóloga Susana Narotzky en su proyecto Grassroots Economics (Narotzky, 2015). Con este concepto de «economías ordinarias» la autora se refiere a:

«las lógicas que enmarcan las prácticas cotidianas de la gente corriente: personas con escaso poder para definir los marcos regulatorios en los que se mueven. Normalmente, la gente no piensa ni actúa en términos de los modelos y conceptos económicos «expertos». Por ejemplo: no piensan en términos de utilidad marginal, sino que piensan en términos de:

- Encontrar trabajo, pagar las facturas, comprar comida, tener una vivienda.
- Conseguir un médico, mandar a los niños al colegio.
- Ahorrar para un imprevisto, o en general para asegurar el futuro.» (ibid. 68-69)

Se refiere por tanto a las formas en que la gente trata de ganarse la vida y hace que la vida valga la pena, para una misma y para las personas próximas, para lo cual se activan redes de dependencias e interdependencias, reciprocidades, así como se activan distintas vías para la circulación de recursos, capitales y cariños.

Este concepto también es similar al que emplea María Mies para referirse a la estrategia económica en la que se insertan las encajeras indias de Narsapur, que identifica con el término de producción de subsistencia. Esta economía la define como

«Subsistence production or life production encompasses all work performed during the creation and maintenance of immediate life, to the extent that such work is directed towards no other purpose. As such, the concept of subsistence production is diametrically opposed to that of commodity or surplus value production. The purpose of subsistence production is life. The purpose of commodity production is money that produces ever more money (the accumulation of capital), with life accruing only as a kind of side effect. It is a typical feature of the capitalist industrial system that it declares everything it wishes to exploit free of charge to be nature or a natural resource. This includes women's housework and the work of peasants in the nations of the Third World. But it also includes the productivity of nature in its entirety» (Mies, 2014: 232)

Este tipo de economía no es equiparable a la autonomía económica o autosubsistencia, incluye a pequeños productores, trabajadores agrícolas temporales, artesanas y pequeños comerciantes. Estos trabajos tienen en común «that the income they receive from the sale of their labour or their products and services is not sufficient to guarantee their survival, i.e. it does not cover their reproduction costs». Se trata pues de una combinación de distintas estrategias que incluyen trabajo asalariado, informal, no asalariado, agricultura a pequeña escala, etc. de tal forma que un individuo en solitario no puede garantizar la subsistencia de su grupo sino que se precisa una estrategia conjunta entre todos los miembros de un grupo, incluyendo hombres y mujeres adultas, niños y niñas y personas mayores (Mies, 1982: 3-4). Estas estrategias están en la base de la «acumulación original o primitiva» o la acumulación de capital por los mercados capitalistas (para un análisis de este concepto ver Federici, 2010, 2013).

En una entrevista con Sandra Insúa, concejala de Encaixe, Turismo e Comunicación y teniente alcaldesa del Concello de Camariñas, cuando le pregunté por la «relevancia del encaje para el pueblo», contestó que en términos económicos «además de la emigración y ayudas... el pesquero, el conservero y el palillo. Son los pilares fundamentales de la Costa da Morte» (Diario de Campo 20/03/2013). Por lo que en las economías locales, y a nivel político, se contabiliza la propia emigración y las remesas enviadas y otros tipos de ayudas como las prestaciones sociales, como una parte fundamental de la economía de la zona además de trabajos (más o menos) asalariados y (más o menos) formales como la pesca, el marisqueo, el trabajo en la conservera e informales como el encaje.

Y es que, como dice la economista feminista June Nash, basándose a su vez en teóricas marxistas como Rosa Luxemburgo, para entender la economía capitalista de mercado hay que analizar los sectores marginales, los sectores periféricos y las estrategias de subsistencia. Para entender la acumulación de capital no es suficiente estudiar la explotación del lugar del trabajo o el trabajo asalariado sino también las formas de trabajo informal, las no asalariadas y las actividades de subsistencia marginalizadas que resurgen en épocas de crisis (Nash, 1994: 9). También, por supuesto, el núcleo de la acumulación de capital se encuentra en la captura y apropiación de los trabajos de cuidado y sostenimiento que he explicado previamente. De los trabajos no remunerados hablaré en último lugar, pero antes quisiera hablar superficialmente de otras actividades e inactividades económicas que, aun generando dinero, no provienen o no provienen totalmente de un trabajo asalariado por cuenta ajena sino de las prestaciones del Estado, otras instituciones públicas o de la actividad económica informal.

4.2.1. Usos alternativos de la economía mixta y las prestaciones sociales

Con economía mixta me refiero a un sistema de organización económica en el que se combina la actuación del sector privado con la del sector público, que actúa como regulador y garante de las acciones del sector privado. En este tipo de economía el Estado tiene una función de proveer el marco jurídico, regular los fallos del mercado y garantizar la eficiencia, mejorar la redistribución de ingresos, asumir riesgos, proveer medios de producción, etc. Es por tanto un sistema mixto entre el capitalismo de libre mercado y la economía planificada por el Estado. Este sistema ideado por Keynes fue propuesto en la década de 1930 para hacer frente a la gran recesión económica y el *laissez faire* con el que habían actuado los gobiernos hasta el momento, fomentando la inversión pública en sectores clave de la economía para estimular el desarrollo¹⁹³. Un desarrollo que sin embargo, según los críticos con esta propuesta, siempre actúa en beneficio del mercado capitalista y a costa del erario público lo que hace, en definitiva, que la economía mixta no sea más que una herramienta al servicio del capital global. En la economía mixta el Estado garantiza que los sectores en los que invierte sean competitivos en el mercado.

En las estadísticas del IGE relativas a las cuentas de distribución de las rentas de los hogares (año 2009) se establece que la principal fuente formal de ingresos en los concellos de Muxía y Camariñas son las remuneraciones de los asalariados pero, a renglón seguido, y con una diferencia de escasos puntos porcentuales, aparece la categoría de «economía mixta». En Muxía el peso de las rentas correspondientes a las remuneraciones de los asalariados es del 40.2% y el de las rentas mixtas del 31.4%. Porcentualmente después aparecen las prestaciones sociales, que suponen un 28.8% de la economía, el excedente bruto de explotación con un 7.5% y por último «outras transferencias corrientes» que son el 6.3% de la economía local y el 4.7% que suponen las rentas de las propiedades.

En Camariñas el peso de los recursos correspondientes a las remuneraciones de los asalariados supone el 39.6% y el de las rentas mixtas el 32.6%, con una diferencia menor que en Muxía. A continuación las prestaciones sociales suponen un 27.6% de la economía, el saldo de otras transferencias son del 9.3%, el saldo por las rentas de las propiedades el 5.5% y, por último, el excedente bruto de explotación supone el 4% de la economía local¹⁹⁴.

En una comparación con los datos de la provincia de A Coruña y con el resto de Galicia se puede apreciar que en estos dos concellos el peso de la remuneración de asalariados es mucho menor siendo en la provincia de un 70.3% y en Galicia del 67.9%. Sin embargo las rentas mixtas tienen un peso mayor en estos concellos, al igual que en otras comarcas costeras, siendo el de la provincia de un 24.1% y el de Galicia de un 23.7%. El peso de las prestaciones sociales, si bien es más alto que en la provincia y en el resto de Galicia, no hay distancias muy significativas. Lo que sí supone una gran diferencia es en el apartado de otras transferencias corrientes siendo tanto en la provincia como en Galicia del 1.1% del total de la economía. El significado de estas transferencias podemos encontrarlo, en parte, en las remesas enviadas por las personas emigrantes a las que hacía referencia la teniente alcaldesa y que en ambos concellos, especialmente en Camariñas, tienen un peso importante y ciertamente determinante de la economía local.

¹⁹³ <http://www.encyclopediadelapolitica.org/Default.aspx?i=&por=e&idind=541&termino> [Acceso 16/07/2017]

¹⁹⁴ <http://ige.eu/igebdt/esq.jsp?idioma=gl&cc=0307007004&ruta=msel/rendaconc.jsp> [Acceso 16/07/2017]

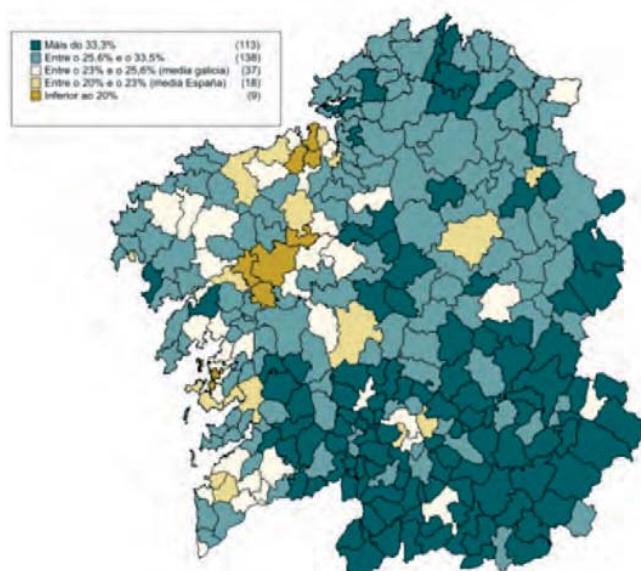
En los casos de Muxía y Camariñas la economía mixta se refiere principalmente a la existencia de los regímenes especiales de la pesca y el marisqueo y también el régimen especial agrario. De ahí que, como dije, su peso sea especialmente alto en zonas costeras con un gran peso de los sectores pesquero y marisqueo. El trabajo remunerado en estos regímenes especiales suponen casi la mitad de las economías locales pero, por otro lado, suponen que la recaudación pública en términos de «cotizaciones sociales» sea más bajo que en el resto de Galicia, aproximadamente un -15% en Muxía y Camariñas frente a un -20.5% en Galicia.

La existencia de este régimen especial protege sectores clave como la pesca y el marisqueo que son de las pocas actividades remuneradas que se pueden realizar en esta zona, ya que su economía está altamente especializada. El Estado protege una actividad económica privada que, además, resulta altamente dependiente de la climatología, que resulta ser muy poco estable en la Costa da Morte. En el caso de las mariscadoras que conocí, este régimen permitía reducir los riesgos que asumen y los costes de su trabajo, así como mantener su actividad y su subsistencia. Así, por ejemplo, en el año 2013 se sucedieron una serie de temporales, ahora denominados como ciclogénesis explosivas, que causaron numerosos daños en la flota, destruyeron el marisco que tenían sembrado las mariscadoras y les impedían salir al mar. A continuación, y como consecuencia de la alta proporción de agua dulce en la ría de Camariñas tras las lluvias, entre otros factores, se sufrieron las consecuencias de las «mareas rojas» producidas por un alga tóxica por la que se prohíbe la extracción y comercialización de las almejas (para un análisis de la gobernanza y sostenibilidad de las almejas gallegas ver el artículo de Macías Vázquez et al., 2015). Como comentaba Carmen la patrona mayor de la cofradía de Camariñas, en el año 2013 después de todos los problemas sólo ingresaron 400.000€ lo cual «por lo menos dio para pagar la cuota de la Seguridad Social» y les quedó muy poco beneficio para sus sueldos y su subsistencia. Pero la situación hasta agosto de 2014, momento en el que hablé con ella, no pintaba mejor ya que sólo habían ingresado 10.000€ en todo el año, que no daba «ni para pagar una mensualidad de la Seguridad Social». A pesar de este fracaso absoluto y a pesar de la resistencia de las mareas rojas y las alertas por toxinas, que casi no cesaron durante todo el tiempo que estuve allí, las mariscadoras de la cofradía pretendían hacer una inversión y comprar nuevas semillas de almeja, que habitualmente se crían de forma natural en la playa da Area da Vila, para sembrar y poder remontar de cara a la campaña de navidad. Para Carmen parecía evidente que lo primordial era mantener el trabajo y poder cotizar a la seguridad social, advirtiéndome que «si se acaba el marisqueo, dónde vamos a ir las mujeres a trabajar, si aquí no hay otra cosa» (Diario de Campo 20/08/2014).

Por otra parte, la existencia de este régimen especial permite obtener un alta en la seguridad social más barata que el régimen general de autónomos y así poder acceder a cobrar una pensión con una mayor cobertura económica que las habituales pensiones no contributivas que afectan a la mayoría de las mujeres. Así por ejemplo, como dicen en el diagnóstico de Camariñas,

«non é infrecuente que existan mulleres dadas de alta en algunha actividade mariñeira só con este fin [poder cobrar una jubilación digna], sen realizar o traballo adscrito a ese seguro. Mais para iso, é preciso enrolarse nunha embarcación diferente á familiar, xa que nesa só terían dereito a cotizar como empresarias» (Fernández González et al., 2003: 71)».

Este régimen, utilizado de forma alternativa a su objetivo inicial, se convierte en otra estrategia más de protección que emplean algunas mujeres para poder garantizar unas condiciones de vida aceptables, frente al conflicto capital-vida que se crea en estas zonas. Una estrategia socialmente conocida y tolerada por las autoridades locales en el marco de la complicidad social, que forma parte de las «intimididades culturales», de las cuales no gusta hablar, pero a las que se ven forzadas por las condiciones de subsistencia. En palabras de Herzfeld «minor illegality is a survival strategy that everyone understands and to which everyone expects to have to resort one day» (Herzfeld, 2004:55). Ilegalidades menores que son también convenientes para los Estados, que ya no tienen que plantearse cómo mejorar las condiciones de vida de las personas jubiladas. Una política local conocía perfectamente esta situación y la reivindicaba para las palilleiras: «Hay mucha gente que está pagando la agraria pero no está trabajando en la agraria, pero están pagando para tener su jubilación. Pues algo así» (Diario de Campo 20/03/2013).



Mapa. Peso de las prestaciones sociales sobre la renta bruta disponible, año 2009. Datos IGE¹⁹⁵.

Por otra parte, como analicé en el capítulo anterior, dado el peso de la población mayor de 65 años en estos dos concellos, no es de extrañar el importante papel de las prestaciones sociales en Galicia. En el siguiente mapa del 2009 se pueden apreciar el peso de las prestaciones sociales en algunas zonas de Galicia como Ourense, donde suponen más de un 33.3% de las economías locales.

Pero, las características de la economía de la Costa da Morte hacen que las prestaciones sociales no se destinen únicamente para la subsistencia de las personas beneficiarias sino que forman parte de una estrategia amplia en la economía familiares y de la zona. Como se ha analizado en distintos trabajos (ver por ejemplo Aalten, 2012, Alonso Población, 2014, Anvik, 2012; Moreno Feliú, 2000:311) en esta zona de Galicia se practica una economía de procedencia mixta, en el sentido de pluriactividad económica, donde «conviven las actividades pesqueras, marisqueras y los trabajos en las fábricas de salazón con

¹⁹⁵ http://www.ige.eu/estatico/html/gl/economicas/contas/ind_renda_mun/2005/Mapas/mapa5/Mapa5.htm [Acceso 16/07/2017]

el cultivo de pequeñas tierras para el autoconsumo» (Alonso Población, 2014: 85-86) junto a actividades artesanales, turísticas, venta del excedente de producción, distintos tipos de subvenciones (ver por ejemplo el apartado dedicado al Prestige), remesas obtenidas en la emigración y otras fuentes de ingreso como las jubilaciones, las pensiones, las prestaciones por desempleo y por invalidez. De tal forma que las pensiones no sólo han de contemplarse como un gasto para el erario público, sino que constituyen una entrada de capital económico más para las familias extensas y las economías de «las casas». En la actualidad, como consecuencia de las políticas de austeridad, el crecimiento del desempleo y el aumento del empobrecimiento, que no sólo afecta a la Costa da Morte, cada vez son más las familias económicamente dependientes de las magras pensiones y prestaciones sociales de las personas mayores y personas pensionadas. La llamada «solidaridad intergeneracional», en la que se presupone un flujo de recursos y cuidados de personas más jóvenes a las mayores, se ha invertido en muchas ocasiones tanto en el plano económico como, tal y como analizaba en el capítulo anterior, en los trabajos de cuidado y mantenimiento de determinados ámbitos locales¹⁹⁶. Estas estrategias económicas alternativas desarrolladas por las familias extensas, con el trabajo de las personas mayores y sus pensiones actuando como soporte vital básico, son las que están amortiguando los efectos de una crisis económica que tiene casi al 25% de la población española en el paro, canalizando las obligaciones, responsabilidades y las consecuencias de la crisis hacia las familias.

Volviendo a los datos estadísticos de los concellos analizados se pueden contemplar unas grandes diferencias de género en el ámbito de las prestaciones sociales. En Camariñas en 2014, a pesar de que como mostré en el apartado anterior hay más mujeres mayores de 65 años que hombres, hay más hombres cobrando pensiones de jubilación que mujeres: 851hombres/724mujeres. Además, siendo esta cifra sólo las procedentes de pensiones contributivas, hay una diferencia de más de 120€ en los importes medios que cobran, siendo de 719€ para los hombres y de 591€ para las mujeres¹⁹⁷. Por otro lado en Muxía, a pesar de que demográficamente también hay más mujeres mayores de 65 años que hombres, hay más hombres que mujeres con una pensión de jubilación: 811 hombres /671 mujeres. Las diferencias en el importe medio que cobran también se siguen manteniendo, siendo la pensión media de 712€ para los hombres y 598€ para las mujeres, siendo la diferencia de 114€.

Respecto a las pensiones no contributivas¹⁹⁸, entre las que se perciben por invalidez o por jubilación, han descendido el número en los últimos años tanto a nivel autonómico como local, y tanto para hombres como para mujeres. Pese a esto, las diferencias de género en las pensiones no contributivas siguen siendo

¹⁹⁶ Para un análisis del impacto de la crisis en las personas mayores se puede acceder al estudio de la Fundación 1º de Mayo <http://www.1mayo.ccoo.es/nova/files/1018/Informe56.pdf>. En este estudio, publicado en 2013, se advierte que en los últimos años se han triplicado el número de familias económicamente dependientes de un pensionista, amortiguando los efectos de la crisis y empeorando la calidad de vida de las personas mayores.

¹⁹⁷ [http://ige.eu/igebdt/esqv.jsp?ruta=verTabla.jsp?OP=1&B=1&M=1&CO-D=6560&R=2\[0:1\]&C=0\[2014\];1\[all\]&F=&S=9913:15016&SCF=\[Acceso 16/07/2017\]](http://ige.eu/igebdt/esqv.jsp?ruta=verTabla.jsp?OP=1&B=1&M=1&CO-D=6560&R=2[0:1]&C=0[2014];1[all]&F=&S=9913:15016&SCF=[Acceso 16/07/2017])

¹⁹⁸ En el análisis de Amaia Pérez Orozco se entiende «por contribución suele entenderse la cotización a la seguridad social mientras se dispone de trabajo remunerado». El derecho a cobrar una pensión de tipo contributivo abarca solo a la población con empleo en el sector formal. Para quienes quedan fuera se establecen unos derechos no contributivos o asistenciales y/o políticas focalizadas. Los derechos no contributivos suelen tener unas prestaciones por debajo del umbral de la pobreza, una vigilancia sobre las personas que deben justificar su condición de vulnerabilidad, control que especialmente se ejerce sobre las mujeres (Pérez Orozco, 2014: 128-129). Desde la crítica feminista se cuestiona el significado de qué es «contribuir» para la sociedad, que está definido desde un punto de vista patriarcal y mercantilista.

muy significativas: en el año 2015 eran 112 mujeres en Camariñas las que tenían una pensión no contributiva respecto a 20 hombres y 152 mujeres respecto a 44 hombres en Muxía. Llama la atención que en Muxía hay más del doble de hombres cobrando la pensión no contributiva que en Camariñas, y también hay una diferencia considerable respecto al número de mujeres que las cobran.

Número de beneficiarios de pensiones no contributivas da Seguridade Social segundo sexo e tipo de pensión [Filtros: Espazo=Muxía ;]
[Unidades: Persoas]

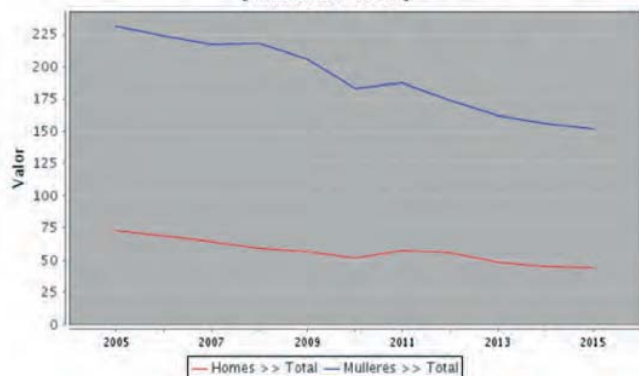


Gráfico. Número de personas beneficiarias de pensiones no contributivas, tanto por invalidez como por jubilación, desagregadas por sexo para Muxía. Datos y recursos gráficos del IGE.

Número de beneficiarios de pensiones no contributivas da Seguridade Social segundo sexo e tipo de pensión [Filtros: Espazo=Camariñas ;]
[Unidades: Persoas]

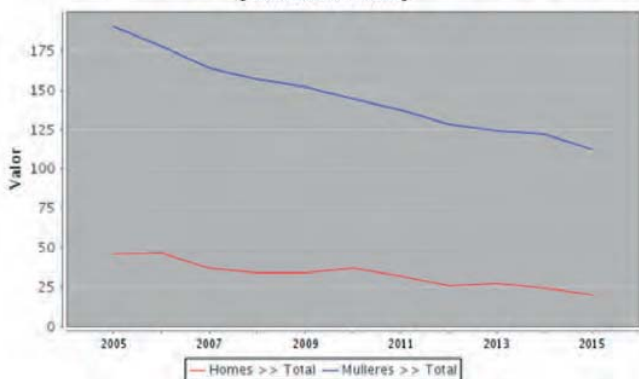


Gráfico. Número de personas beneficiarias de pensiones no contributivas, tanto por invalidez como por jubilación, desagregadas por sexo para Camariñas. Datos y recursos gráficos del IGE.

Estas desigualdades en las condiciones de jubilación y en el importe de las pensiones sitúa a las mujeres en una posición de mayor vulnerabilidad, especialmente en un momento en el que pueden ver aumentadas sus necesidades de cuidado, forzando situaciones de dependencia indeseada, precarizando sus condiciones de vida y ejerciendo una violencia estructural sobre ellas. Una violencia que las afecta de una forma negativa porque además, como ellas mismas defienden, han pasado toda su vida trabajando «codo con codo, como los hombres, pero eran ellos los únicos que trabajaban a efectos legales» (Diario de Campo 22/06/2013). Esta situación tanto invisibiliza su «contribución» laboral a la sociedad (Mies, 1982: 3) como obvia la redistribución de recursos económicos que han generado a lo largo de sus vidas, especialmente cuando ellas pueden ver incrementadas sus demandas de cuidado (Fraser, 2007, 2012). Durante el trabajo de campo fue muy frecuente encontrarme mujeres de edad avanzada que, rompiendo con la idea pasiva y ociosa de la jubilación, colaboraban de

forma activa en las estrategias económicas familiares con distintos tipos de capital: tanto económicamente, con su fuerza de trabajo como con su trabajo de cuidados, su capital social, cultural y simbólico, al mantenimiento de la familia más extensa. Las mujeres mayores forman parte de una estrategia común que amortigua las condiciones de precariedad, unas condiciones de las cuales ellas no son responsables. Además, para disminuir su precariedad y la vulnerabilidad a la que las somete esas pensiones tan reducidas, estas mujeres buscan estrategias en la economía informal para generar ingresos extra como puede ser en la venta de excedentes de la agricultura de subsistencia, con la producción de encaje de bolillos y otros productos manufacturados con los que aportan ingresos a sus capitales económicos y a los de sus hijos e hijas, muchos de ellos en el paro o sometidos a condiciones de trabajo también precarias. Por ejemplo una palilleira no asociada de Camariñas de más de setenta años llamada África, decía que a ella le molestaban las políticas de reconocimiento de la labor de las palilleiras que se estaban organizando desde el concello, y también los intentos de formalización del sector o creación de una marca registrada para el encaje de Camariñas ya que estaba en edad de jubilación y, por tanto, no contemplaba ningún beneficio para su situación sino todo lo contrario. Lo único que ella quería era poder seguir ayudando económicamente a sus hijos «yo tengo que ayudar a mis hijos, y si no me compran ¿cómo lo hago?». En su cotidianeidad ella se resistía a las estrategias de regularización de la producción de encaje ya que suponía una prohibición para las palilleiras informales y jubiladas, que no podrían comercializar su trabajo (AU026 15/07/2013). De igual forma Carmela, con 71 años de edad, había trabajado la mayor parte de su vida en la economía informal pero «para la jubilación parece que sólo he trabajado 15 años que estuve de mariscadora». Esta mujer dice cobrar 400€ de pensión de viudedad y amplifica su estrategia económica criando cerdos y gallinas, con una pequeña huerta de autosubsistencia de la que vende algunos excedentes (yo le compraba las patatas cuando vivía allí) y, además, palilla y vende el encaje que puede. Esta mujer, viva personificación de las estrategias económicas alternativas y de defensa frente a la precariedad durante toda una vida de durezas, tiene que ayudar económicamente a sus hijos, ya que algunos están en el paro (Diario de Campo 22/06/2013). La presión que estaban soportando estas y otras mujeres mayores, el exceso de responsabilidad en la provisión de recursos y cuidados para la economía de «la casa» podría leerse, desde la perspectiva de la economía feminista, como un auténtico atentado del capital contra sus vidas y su bienestar, que se está ejerciendo como estrategia de gobernanza neoliberal de los territorios, poblaciones, sujetos y subjetividades (Pérez Orozco, 2014; Lorey, 2016, Staples, 2003).

4.2.2. Las estrategias económicas de las “casas” gallegas: algunos apuntes desde la crítica feminista

He de introducir aquí unas anotaciones en torno al el término de «la casa» que he venido empleando. Este concepto se ha venido usando como una figura central en la organización social desde las obras clásicas de la antropología de Galicia y del norte de Portugal hasta las más contemporáneas (véase por ejemplo Cole, 1991, Fernández de Rota y Monter, 1983, Iturra, 1988, Kelley, 2012, Lisón Tolosana, 1974, 1991, 2005, Roseman, 1999) así como también en otras zonas del norte de la península como en Asturias (Fernandez et al., 1988), en Aragón y en Cataluña (Comas d'Argemir, 1991, Reher et al., 1991, Roigé, 2006). Así, como define Iturra,

«el concepto de casa abarca los aspectos patrimoniales de la unidad residencial y las personas mismas. En la casa gallega el grupo residencial de parientes trabaja en la misma tierra que les es propia, ya sea bajo la forma de propiedad privada, como propiedad comunal o por otra forma alternativa de posesión, de manera similar a la de la echea vasca o de la casa castellana:

«En su vida económica y agrícola la familia gallega es un símbolo de solidaridad, cooperación, actividad y trabajo en función de la producción en la tierra. Sea la tierra propia, sea arrendada por dinero o en especie, con acceso libre o limitado, no influye en que toda ella sea cultivada a nivel doméstico sin trabajadores de fuera» afirma el escritor gallego García Ramos» (Iturra, 1988: 103).


Así, con el término de «casa» no sólo nos referimos a la estructura física, ni al ámbito de lo privado, como si se tratara de una entidad autónoma del resto de la sociedad, o aquel lugar en el que transcurre la vida y los trabajos de las mujeres, sino que se trata de un concepto polisémico y se concibe como una institución que pertenece al ámbito social. Así, la casa en Galicia constituye una «institución social primordial» (Moreno Feliú, 2000: 308) así como la unidad mínima de funcionamiento en la organización de la estrategia económica «fundadora de las posibilidades sociales y económicas de sus miembros» (Fernández de Rota, 1984 cit. en Alonso Población, 2014: 85). La casa, como estructura social, está atravesada por redes de parentesco. Como dice Ubaldo Martínez Veiga «la economía está 'incrustada' dentro de los lazos de parentesco» (Martínez Veiga, 2000, ver también Sahlins, 1988), siendo estas unidades domésticas no sólo consumidoras de bienes finales, sino también productoras, distribuidoras y coordinadoras de actividades económicas (Bosch et al., 2005). De la misma forma podríamos decir que la economía moldea y es moldeada por instituciones sociales tales como el parentesco, la vecindad, la amistad y las relaciones de afectividad (Martínez Veiga, 2000: 409; Polanyi, 1989). En términos de Yanagisako la familia y los procesos de parentesco, las relaciones y los sentimientos son cruciales para la producción y reproducción de todas las formas de capitalismo (Yanagisako, 2002: 13). La casa, por lo tanto, no es ajena a la configuración del sistema capitalista, con el que se relaciona.

La casa también funciona, como analiza Heidi Kelley, como «unidad básica de prestigio» (Kelley, 2012) y como unidad mínima de gestión y negociación de los distintos roles de género (Roseman, 1999). Como apunta Moreno Feliú, «la casa» no está aislada de los cambios sociales sino que es objeto de transformaciones de género y socialización de las hijas, así como de ajustes y reestructuraciones en función de la situación económica, social y necesidades de cuidados. En las últimas décadas, tal y como afirma Alonso Población, el modelo de convivencia y coresidencia de tres generaciones en el mismo espacio de una casa ha ido dando paso a la «interdependencia familiar en proximidad», viviendo en la misma calle, bloque o edificio (Alonso Población, 2014: 88). Así también se consideran parte la casa a los miembros de la familia que residen fuera pero que siguen proveyendo, y/o consumiendo, bienes, servicios, afectos y cuidados que resultan básicos para la subsistencia del grupo entre los que están los emigrantes, estudiantes dentro de Galicia, trabajadoras intermitentes en otras localidades, etc. Así, la «casa» en Galicia como categoría social operativa, y siempre con distintas variaciones:

«no se refiere sólo al edificio, sino que designa tanto al grupo doméstico que la habita, a sus posesiones (tierras, animales, herramientas y maquinaria), a la organización y relaciones de producción, distribución y consumo, como a las representaciones ideológicas que rigen ciertas prácticas simbólicas, sociales y económicas que buscan la perpetuación de la casa. [...] Es decir, la casa como equivalente del grupo doméstico representa al mismo tiempo la unidad de identificación social, de producción, de reproducción y de consumo» (Moreno Feliú, 2000: 308-309)

En el contexto de la casa, como he ido avanzando, la división del trabajo en función de la edad y el género se establece bajo criterios flexibles, adaptativos y una «racionalidad estratégica» de manera más o menos negociada, más o menos impuesta, entre cónyuges y otros miembros de las unidades domésticas como estrategia de subsistencia de las personas y las propias unidades en su conjunto (Iturra, 1988, Roseman, 1999). Así también se puede tomar «la casa» como un espacio mediador y redistribuidor de bienes, servicios y trabajos y, también, afectos y cuidados.

En este tipo de estrategia económica basada en la unidad doméstica las mujeres no tienen un espacio único asignado a lo largo de toda su vida, como estereotípicamente se ha asociado a las mujeres mediterráneas al espacio privado, sino que ocuparán distintos lugares y posiciones en distintas fases vitales, en función de su interdependencia con los trabajos de los hombres y de otras mujeres de la familia (padres, madres, maridos, hermanxs, cuñadxs, suegrxs, hijxs, tíxs, vecinxs), de los recursos disponibles así como de las distintas cuotas de poder (Aalten, 2012, Moreno Feliú, 2000: 309). Tampoco las mujeres quedan excluidas de la realización de trabajos que requieren un esfuerzo físico productivo, lo que tampoco las excluye de realizar todo el reproductivo, afectivo y de cuidados (Aalten, 2012). Así, los trabajos que desempeñan las mujeres para «la casa» pueden ser en el ámbito del empleo formal, de los que ya he hablado, de los que entran y salen las mujeres más o menos jóvenes en función de los proyectos de maternidad; empleos informales; trabajos de cuidado, socialización



y atención afectiva y otros trabajos como la agricultura, trabajos domésticos, de mantenimiento y de sostenimiento, etc. que en muchas ocasiones suelen estar reservados para las mujeres de más edad¹⁹⁹. En este sentido, me contaba Argentina en una entrevista, ex palilleira y ex intermediaria de Muxía, que cuando volvieron de la emigración pudieron construirse su casa nueva en la cual tenía «una especie de pensión», a la misma vez que, «yo criaba cerdos, criaba gallinas, y tenía una huertita allí al lado», a su vez también crió a sus hijas y «así empecé a ayudar a mi marido, que él era pescador». Una vez que ya pasó una etapa dedicada a la reproducción, pudo hacerse cargo de los trabajos de intermediaria entre palilleiras y compradores (AU036 9/08/2013).

En otras estrategias económicas unas mujeres se encargaba de hacer la comida y el cuidado de la casa, casi siempre alguien de edad avanzada, otras se dedicaban a las tareas agrícolas y ganaderas, y otras se dedicaban exclusivamente a palillar, especialmente las mujeres solteras y las viudas, toda vez que tenían el resto de necesidades de cuidado cubiertas. Con el objetivo de maximizar la producción, también era común especializarse y producir un solo tipo de puntilla. Otras palilleiras también me comentaban que una parte del día se dedicaban a las tareas de cuidado, agrícolas y ganaderas y se aprovechaban las últimas horas de la tarde, hasta bien avanzada la noche, para palillar y poder obtener ganancias económicas. De hecho, según me contaban, el dinero que ingresaban las palilleiras era el único dinero líquido con el que se podían pagar facturas como los gastos de luz y con lo que se podían adquirir bienes de consumo que no autoproducían como era el café, la sal y el azúcar. Así por ejemplo Consuelo me contó que en su casa palillaban «las 3 hermanas, la madre y la abuela. Una palillaba todo el día y las otras también tenían que encargarse del campo y las vacas [...]. Su madre y sus hermanas trabajaban en el campo todo el día y cuando llegaban por la noche palillaban. Su abuela hacía de comer para todas y en los ratos libres también palillaba» (AU013 07/06/2013).

El sistema económico y social gallego basado en «la casa», las familias extensas y en su herencia matrilineal²⁰⁰ ha sido interpretado en términos de «poder informal» o «formas cotidianas de resistencia» de las mujeres, que han sido presentadas como una diferenciación respecto a las familias nucleares y al patriarcado. Para el antropólogo Lisón Tolosana, en Galicia, como los hombres se embarcan o emigran, ni trabajan ni heredan los campos, «no puede ser el eje

¹⁹⁹ El hecho de que una familia o un individuo dependa de un solo tipo de trabajo, principalmente del de cabeza de familia, es un ideal burgués y patriarcal que pocas veces se corresponde con la realidad. Como señala Martínez Veiga estas estrategias laborales sincrónicas (varios trabajos a un tiempo y recursos de distintas fuentes) y diacrónicas (eventualidad u obtención de recursos en función de las edad y fases vitales) de los distintos miembros de una familia en distintos trabajos formales, informales y, añadido, de cuidados, no es algo específico de Galicia sino que se da en contextos donde es necesaria una estrategia diversificada por la incertidumbre del contexto económico y laboral (Martínez Veiga, 2000: 392). Así como también es un estereotipo patriarcal que las mujeres mediterráneas, como si fueran un conjunto homogéneo, estén exclusivamente relacionadas con el ámbito privado, las tareas domésticas y la preservación de la honra de las familias (ver por ejemplo el trabajo editado por David Gilmore titulado «Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean»). Estos maniqueísmos norte-sur, trabajadora-doméstica, libertina-honrada, activa-pasiva, etc. han venido sirviendo para construir y uniformizar una imagen de mediterráneo, invisibilizar el trabajo de las mujeres del sur, que también realizan y han realizado trabajos que requieren un esfuerzo físico productivo, con el objetivo de desmovilizarlas y reforzar el ideal de mujer doméstica (para un análisis crítico del doblete honra-vergüenza y sus efectos ver Herzfeld, 1980). Por otro lado, como analicé en otro capítulo, el hecho de que las mujeres gallegas, como si fueran un bloque homogéneo, se estereotipen como matriarcas y como trabajadoras incansables también es una estrategia de diferenciación respecto al ideal de mujer pasiva mediterránea, y muy conveniente para el mantenimiento de las casas, los trabajos y la vida en este contexto (Kelley, 1994).

²⁰⁰ Este tipo de herencia matrilineal sí es algo que podía considerarse una especificidad en zonas de Galicia costera y norte de Portugal. Si se desea profundizar en este sistema de parentesco recomiendo leer a Lisón Tolosana, 1974; Alonso Población, 2008, Brøgger et al., 1997; Kelley, 1994; Cole, 1991, entre otros.

en torno al cual giren la familia y la casa, y por tanto, no la representa» (Lisón Tolosana, 1974: 349). En la literatura antropológica sobre Galicia se presenta «la casa» gallega como un núcleo «matrifocal» ya que son estas las que ocupan un papel dominante en su administración y en el trabajo de mantenimiento de las casas (Brøgger et al., 1997; Cole, 1991, Kelley, 1994, Pina-Cabral, 1986), de la sociedad y las pautas de sociabilidad en ausencia de hombres. Esta perspectiva de análisis que focaliza en las estrategias económicas alternativas que se desenvuelven desde las casas supone un cambio respecto a perspectivas previas en cuanto que muestra a las mujeres y a las familias rurales con un papel activo y con capacidades para la creación de estrategias para subvertir el orden social establecido (Martínez Veiga, 2000: 418; Yanagisako, 1984). Sin embargo, etnografías de la vida cotidiana como la realizada por Sharon Roseman, en la que compara distintas casas en el concello de Zas, o la realizada por Sylvia Yanagisako centrada en la que analiza estrategias domésticas de los migrantes japoneses, permiten poner el foco las distintas negociaciones, transformaciones sociales, relaciones de poder y conflictos que se encarnan en las distintas personas que componen las unidades (Roseman, 1999; Yanagisako, 1984). Desde mi punto de vista los distintos flujos de poder inciden de manera diferente en la configuración de las casas, los contextos locales, los paisajes y los cuerpos de las personas que los habitan, por lo que no resulta operativo establecer un «patrón» desde el punto de vista funcionalista, idealizado y descontextualizado del sistema-mundo global en el que se inserta (Jiménez-Esquinas, 2016b).

Por otra parte, Lisón Tolosana afirmaba de manera taxativa que «Si en la vida social y relacional domina la mujer, en las decisiones económicas, agrícolas y familiares la sumisión del varón a su esposa y/o madre política es absoluta» (Lisón Tolosana, 1974: 249). Esta afirmación ha sido posteriormente matizada ya que el hecho de que la herencia y las residencias sean matricéntricas no significa necesariamente que las mujeres tengan poder absoluto sobre todas las esferas de la vida y sometan a los hombres, sino que se trata de la activación de estrategias de subsistencia de las personas y las unidades domésticas para tratar de evitar el abandono y la precariedad en este contexto de emigración masculina, pesca sometida a un alto riesgo de accidente y temporalidad y marginalización geográfica (Alonso Población et al., 2012; Anvik, 2012; Kelley, 1999; Cole, 1991, Roseman, 2002)²⁰¹. En el análisis que realiza Marcial Gondar sobre la viudez en contextos de la costa gallega se resume que «A manda matriliñal non é unha victoria sobre o home, é un mecanismo de defensa contra o potencial desamparo» (Gondar Portasany, 1991: 93). Que las mujeres realicen trabajos en todas las esferas de la vida, remunerados y no remunerados, y sean responsables del mantenimiento y continuidad de «la casa» no significa necesariamente que estas estrategias sean «funcionalmente adaptativas» sin que haya lugar para el conflicto. Tampoco significa que todos los miembros de la unidad doméstica compartan de una manera consensuada unos fines comunes para «la casa», o que estos objetivos obedezcan unas «desesidades» propias de las mujeres (Yanagisako, 1984: 342). Este tipo de explicaciones en torno a la funcionalidad de la unidad doméstica camufla las divergencias en los objetivos vitales de cada uno de los miembros, los conflictos y las negociaciones de poder internas.

²⁰¹ Otros trabajos clásicos desde la antropología feminista han venido analizando los trabajos de las mujeres en contextos de fuerte emigración masculina y pesca, donde el peso del trabajo tanto remunerado como no, recae fundamentalmente en las mujeres, lo cual no es sinónimo de detentar el poder. Se pueden ver en los trabajos de Comas (Comas d'Argemir, 1999: 111), Boserup, 1970 y, especialmente, en el trabajo de Kate Young sobre las mujeres de Oaxaca «Modes of Appropriation and the Sexual Division of Labour: A Case Study from Oaxaca, Mexico» de 1978.

Así la matricentralidad y la omnipresencia femenina tampoco significa necesariamente que las mujeres tengan mayores cuotas de poder, prestigio, reconocimiento o reciban una parte proporcional de los recursos, tal y como muestran las estadísticas (Federici, 2013). Como el alcalde de Camariñas me dijo en una entrevista al preguntarle por el trabajo femenino en el concello y el papel de las mujeres en la economía local:

«¿Trabajo femenino? Un trabajo de esclavos para las mujeres, esa fue la vida que pasamos en estos lares. En los puertos de esta zona las mujeres tenían un peso muy importante en la economía de la casa, en el trabajo de la casa, en dirigir el rumbo de la casa y en la educación de los hijos. [La ausencia...] esa era la disculpa de los hombres, que como no estaban no se hacían cargo de nada» (AU047 20/08/2014)

Desde un punto de vista de la crítica feminista los rendimientos de los trabajos remunerados, los ingresos provenientes de las pensiones y prestaciones sociales y los rendimientos de los trabajos no remunerados son manejados bajo la idea y la ideología de «la casa» (Moreno Feliú, 2000: 315) o, en palabras de Comas d'Argemir, bajo el poder de los «ideales culturales operativos» (Comas d'Argemir, 1991). Con esto me refiero a que la mayor parte de los trabajos de las mujeres, incluidos muchos de los trabajos formales, los trabajos agrícolas y, como analizaré a continuación, los informales como la producción de artesanías, se manejan bajo el paradigma de «trabajo para la casa» y, por lo tanto, en términos del «deber ser» que han de asumir las mujeres fuertes y trabajadoras matriarcas gallegas (Aalten, 2012, Anvik, 2012, Roseman, 2002). Se trata de unos roles y un deber ser en el que, como han analizado distintas antropólogas en Galicia y mencioné en anteriores capítulos, las mujeres mantienen un estatus y prestigio social en función de su laboriosidad y su contribución con su fuerza de trabajo al éxito de la casa, estando penalizado el modelo de mujer doméstica pasiva.

Como señala Heidi Kelley, la casa es la unidad básica de prestigio, que depende del rol de las mujeres como trabajadoras. En el caso de la etnografía de Kelley en Ézaro (Dumbría) analizaba cómo el trabajo agrícola funcionaba como principal medida de prestigio y en Camariñas podría decirse que se basa en la capacidad para palillar y producir encaje, también acompañada del trabajo agrícola, marisquero y otros trabajos²⁰². La actitud positiva hacia el trabajo y la laboriosidad, la diligencia y perseverancia, la rapidez manual-mental-verbal y el desarrollo de una capacidad de adaptación a los momentos de crisis son factores importantes en la valoración que la comunidad hace del carácter de una mujer de la Costa da Morte, así como también es un elemento fundamental en su propia auto-percepción y auto-evaluación. El estado civil de las mujeres, la virginidad e, incluso, la cantidad de dinero que sea capaz de ganar como consecuencia de este trabajo son elementos no tan determinantes de su estatus social como lo es su laboriosidad (Kelley, 1999, 2012).


Pero, a pesar de que todos los miembros de la familia forman parte de la estrategia económica conjunta de la «casa», es habitual encontrar el concepto de ayuda o complemento salarial para referirse a los capitales que aportan las mujeres, aun cuando el dinero percibido por los trabajos de las mujeres puede suponer la fuente principal de ingresos. El de la complementariedad salarial resulta un discurso que habitualmente ha sido analizado por sus efectos a la hora

²⁰² En una entrevista a la palilleira Amparo, ella asegura que «Haberá mulleres traballadoras, pero as de Camariñas somos unhas delas». http://www.lavozdeg Galicia.es/noticia/carballo/camariñas/2017/04/14/span-langglhabera-mulleres-traballadoras-as-camariñas-unhas-delas-pan/0003_201704C14C8991.htm [Acceso 16/06/2017]

de fetichizar el concepto de «salario» y a la vez de minimizar la relevancia de los distintos capitales (salarizados o no salarizados) aportados por las mujeres, con el objetivo de su apropiación. Pero sin duda el mito de la complementariedad económica, de la «aportación» de las mujeres al salario masculino, no sólo sirve para no reconocer socialmente el papel económico de las mujeres y sus no-trabajos, sino que sirve para no respetar unas condiciones laborales justas, equitativas o regulares máxime cuando la principal entidad destinataria-beneficiaria de estos trabajos no son las mujeres, sino la propia entidad abstracta de la casa y en favor de su continuidad en el tiempo (Alonso Población, 2008: 55; Fernández de Rota y Monter, 1983: 71). Esto también ocurre con situaciones como las subcontratas textiles en domicilios que, al manejarse dentro del paradigma de «la casa» y basarse en relaciones verticales de patronazgo y/o relaciones interpersonales de confianza y dependencia desactiva su asociación con la idea de trabajo y por tanto con los derechos de las trabajadoras, lo cual invisibiliza el hecho de que están plenamente inscritas en un modelo capitalista de explotación que se beneficia, precisamente, de su situación de precariedad y de este discurso de «la casa» (Aguilar Criado, 2001: 34; Martínez Veiga, 2000: 394; Portes et al., 1989). Como dice el antropólogo económico Raúl Iturra hay que pensar «en la organización de la casa como una unidad productiva, y en el establecimiento de relaciones laborales de ayuda mutua a nivel de vecindad, que complementan las relaciones al interior de la casa» (Iturra, 1988: 99). La interdependencia con otras casas, el establecimiento de relaciones de reciprocidad, confianza y de explotación con otras instituciones externas a la propia casa es fundamental para entender su funcionamiento.

Este es uno de los principales motivos por los que he optado por denominaciones como economía informal en lugar de emplear la terminología de Sahlins como «modo de producción doméstico»²⁰³ o ubicar la producción de artesanías textiles como parte «de la pequeña producción doméstica con la que familias campesinas y jornaleras han complementado tradicionalmente sus rentas» (Aguilar Criado, 1998: 32). A pesar de que, en algunos casos, los trabajos cumplen con características como estar realizadas en el domicilio, la flexibilidad laboral adaptada al calendario agrario o reproductivo y la complementariedad de todos los salarios para el beneficio de la casa, esto no siempre es así y se produce la falsa sensación de que se trata de un modo de producción ajeno al mercado capitalista, de que este tipo de producción se da tan solo entre las cuatro paredes de una casa, produciendo también una dicotomización entre espacios y economías de tipo doméstico vs. espacios y economías formales y/o públicas, que invisibiliza sus interrelaciones y sus interdependencias. La conceptualización en términos de economía doméstica tampoco ayuda a poner en cuestión la supuesta «opcionalidad» o «voluntariedad» (Aguilar Criado, 1998: 30) que se le supone a este tipo de modo de producción doméstico, pues el trabajo informal realizado por las mujeres en un contexto de precariedad o «condición política inducida de vulnerabilidad maximizada» no es opcional sino inducida, obligada, imprescindible (Butler, 2009: 323).

²⁰³ El concepto de modo de producción doméstico fue empleado por el antropólogo Marshal Sahlins para referirse al modelo económico de los grupos de cazadores-recolectores y comunidades agricultoras (Sahlins, 1988). En este modelo el grupo doméstico (la casa) funciona en base a la división sexual del trabajo, la producción está orientada por el valor de uso, los intercambios con el exterior se limitan a la satisfacción de las necesidades, la redistribución es la regla de los intercambios internos y el parentesco es lo que estructura las relaciones sociales (Bonte y Izard, 1996: 138). Las principales críticas han venido por parte de economistas feministas como Meillassoux (1975) y Susana Narotzky (1988, 1995) en cuanto a la independencia de las casas respecto al sistema capitalista y de otras relaciones de interdependencia.



Además, el manejo de los trabajos en términos de la economía de la «casa» conduce a que la mayoría de las ocasiones sea la solidaridad intergeneracional, intragrupal o intergrupala entre mujeres la que hace compatible el trabajo asalariado con el trabajo doméstico, de cuidados y el agrícola sin que trascienda públicamente como una necesidad amplia de la que toda la sociedad debe hacerse cargo. La idealización antropológica del modelo de «la casa» ha incidido de manera muy satisfactoria en sus beneficios ya que cierto es que puede ofrecer una cierta autonomía económica, flexibilidad y poder de decisión para las mujeres frente a la precariedad y la vulnerabilidad (Cole, 1991, Lisón Tolosana, 1974, Roseman et al., 1999; García-Ramon et al., 1995; Alonso Población et al., 2012, Roseman, 2002). Pero también es cierto que en la actualidad las estrategias familiares de las casas están actuando como colchón amortiguador de la crisis, y a menudo se olvida preguntarnos quiénes hay debajo de este colchón, a qué personas «ordinarias» se les está trasladando la responsabilidad de adaptarse y activar las estrategias internas de supervivencia, cómo se realizan los equilibrios entre recursos a los que se necesita acceder y trabajos remunerados y no remunerados, qué renunciaciones se están haciendo, quiénes están asumiendo las responsabilidades laborales, económicas, culturales y de cuidado que las instituciones, el Estado o la sociedad en general no asumen. Quién está aportando sus distintos capitales y qué retornos se producen en consecuencia, a quiénes está afectando de manera negativa el conflicto capital-vida (Pérez Orozco, 2014: 140). Como bien resumen Lina Gálvez y Paula Rodríguez: «De las crisis se sale con una intensificación del trabajo de las mujeres, incluyendo el trabajo remunerado y, sobre todo, el no remunerado»(Gálvez Muñoz et al., 2011: 114).

La conservación de las prácticas culturales, lo local, «las casas» y el trabajo por y para la preservación de las unidades domésticas no es algo que vaya intrínsecamente vinculado a la biología de las mujeres: ¿por qué habrían las mujeres de querer conservar y mantener la unidad de una casa familiar mientras los hombres emigran o están embarcados?, o ¿por qué habrían de seguir realizando en la actualidad el devaluado trabajo agrícola en las leiras familiares, o el cuidado de distintas generaciones sobre sus espaldas? Como vengo argumentando en esta tesis, el mantenimiento de las prácticas culturales y de las unidades domésticas como sistemas económicos de producción y reproducción se basan en su funcionalidad para las estrategias de gobernanza neoliberal y patriarcal. Para la creación de vínculos y el refuerzo de las obligaciones y el «deber ser» con las casas se trabaja a nivel biopolítico con la creación, potenciación y acumulación de una serie de afectos y emociones que convierten a las unidades domésticas y los patrimonios en un fin «valioso» en sí mismo en los que debemos invertir los trabajos, tiempos y cuidados a nuestro alcance: en las economías políticas del afecto que se aplican a nivel de la vida cotidiana, de las subjetividades ordinarias (Narotzky, 2015).

4.2.3. La informalización de los trabajos de las mujeres como estrategia de gobernanza


En este apartado empleo el concepto de «informalizado», en lugar de la categoría estanca de trabajo informal, para referirme a los procesos de aplicación de distintas políticas y biopolíticas desde los años ochenta, por las cuales se han transformado las economías y los modos de producción en formas flexibles, cadenas de producción dispersas, entornos laborales desregulados, escasa seguridad laboral y personal, fragmentación de las protestas, etc. David Harvey analiza cómo el empleo informal se ha ampliado en todo el planeta ya que es el «deplorable refugio a la mayoría de los trabajadores desechables del mundo», un refugio al que ha abocado la neoliberalización de la economía (Ferguson, 2010, Harvey, 2007). Como analiza Susana Narotzky algunas de las estrategias de gobernanza que se han implementado de cara a una progresiva regularización de las poblaciones tienen que ver con la invención de las crisis y la inducción de un omnipresente estado de inseguridad y de constante vulnerabilidad (Narotzky et al., 2006: 7), que abocan a aceptar condiciones que atentan contra la sostenibilidad de la vida.

Estas estrategias de informalización de la economía están íntimamente relacionadas con las estrategias de feminización de la misma, de tal forma que, como analizan algunos autores en el libro editado por Téllez y Martínez (Téllez Infantes et al., 2009), estas estrategias de gobernanza se basan en la asunción de «representaciones ideáticas dominantes en nuestra sociedad sobre los géneros» (ibid: 91). La construcción de los roles de género y la división sexual del trabajo ha sido uno de los factores fundamentales que han permitido la implantación progresiva de un sistema de trabajo desregularizado y su informalización progresiva, la feminización de los trabajos, los sistemas de trabajo en talleres y domicilios, las relaciones laborales regidas por reciprocidades familiares y vecinales, una mano de obra dócil que se orienta a un ámbito laboral terciarizado, marcado por la extensión de sus roles de cuidadoras y trabajadoras afectivas. Estas transformaciones se orientan a su aprovechamiento por las lógicas económicas neoliberales patriarcales para maximizar la eficiencia y la rentabilidad de la producción (Aguilar Criado, 2001: 30; Mies, 1982, 2014).

En cuanto al concepto de trabajo, este tiene distintos significados en función del contexto donde se analice. La antropóloga Anastasia Téllez Infantes inscribe el trabajo en un marco social y simbólico y propone una definición de trabajo como una

«esfera social donde se genera un producto material y un producto ideático, y donde los agentes intervinientes establecen relaciones en las que se manifiestan las divisiones sociales que se dan en la sociedad, tales como las originadas a partir de la diferencia de género, clase social, etnia o edad» (Téllez Infantes, 2001).

En otras palabras también se puede considerar el trabajo como una actividad en la que se producen bienes necesarios para su permanencia, relaciones sociales y que se carga de aspectos simbólicos y representaciones ideológicas (ibid.). En los trabajos se producen objetos, utillajes, servicios, técnicas, saberes, lenguajes, relaciones sociales, afectos, valores, valoraciones, ideología.



Por otra parte hay determinados autores que equiparan el trabajo con el empleo, considerándose el empleo como las formas de acceso al mercado de trabajo y que conlleva, más o menos, una remuneración o salarización de las tareas. Pero, desde los años ochenta distintas autoras han venido realizando un esfuerzo de reconceptualización y diferenciación de ambas categorías (ver entre otras Aguilar Criado, 1998, 1999a, Benería, 1989, 1999, Comas d'Argemir, 1998, Narotzky, 2000a, Novelo, 1999, Portes et al., 1989). En este sentido el autor Ubaldo Martínez Veiga analizó la definición de trabajo en la legislación laboral española y constató cómo, desde las primeras leyes, aparecía sistemáticamente el concepto de trabajo como sinónimo de empleo: una actividad habitual, realizada por cuenta ajena, con remuneración regular, que tenía lugar fuera del domicilio y, añade Lourdes Benería, como una actividad vinculada a la economía de mercado (Benería, 1999: 323; Martínez Veiga, 2000). Este autor indica además que la principal diferencia existente entre el sector formal y el informal es que éste no está protegido ni regulado por el Estado, por lo que en el trabajo informal no se aplica la legislación de las personas trabajadoras, no hay una regularidad en las remuneraciones y las condiciones y obligaciones del trabajo pueden variar en cantidad, tiempo y pagos también porque, habitualmente, se ajustan a través de relaciones de confianza o procedimientos vagos. Como arguye Encarnación Aguilar, la diferencia entre el sector formal e informal depende de donde se establezca «la línea de flotación» entre la parte de la economía que permanece emergente y la que se encuentra sumergida, una línea de flotación que, además, sólo va a considerarse en aquellos contextos donde exista la acción formalizadora del Estado en materia laboral (Aguilar Criado, 1999a: 140).

Los distintos ejes de poder y desigualdad van a atravesar el ámbito laboral, pues va a ser precisamente esta estratificación la base que va a permitir la acumulación capitalista. Así, como analiza Benería, la exclusión de los sistemas de evaluación de las economías nacionales del trabajo no remunerado se debe a una infravaloración de las personas que los llevan a cabo y sus justificaciones dependen del tipo de trabajo no remunerado, que tienen características propias: producción de subsistencia, economía doméstica, sector no estructurado y trabajo voluntario (Benería, 1999). Sin embargo, el hecho de que estos trabajos no estén reconocidos, regulados o protegidos no es equivalente a que se trate de una forma de producción tradicional, pre-capitalista, una supervivencia del pasado o una forma de economía en transición en la que los principios del mercado no han penetrado todavía sino que, a veces, sucede todo lo contrario, siendo estos sectores sometidos a la ley de la oferta y la demanda en estado puro (Martínez Veiga, 2000: 414; Ariño Villarroya, 2013, Sennett, 2008, Téllez Infantes et al., 2009). Según Maurice Godelier «el modo de producción dominante somete a los otros a las necesidades y lógica de su propio funcionamiento y los integra, en mayor o menor medida, a los mecanismos de su propio funcionamiento» (Godelier 1974: 63, cit. por Martínez Veiga, 2000: 399). Así se puede explicar que estas aparentes formas de producción tradicional se mantienen no porque suponen una pervivencia del pasado, ni tampoco porque formen parte de nuestros marcadores identitarios o nuestros patrimonios, sino precisamente por su funcionalidad al sistema económico dominante (Aguilar Criado, 1998, 1999a, 2001; García Canclini, 1982; Novelo, 1999, 2004).

En este sentido la producción de artesanías textiles en el ámbito rural como las que analizo en esta tesis, como propone Dolors Comas, se han interpretado de manera muy habitual como supervivencia del pasado o formas de producción precapitalistas. Sin embargo su supervivencia no se debe tanto a su continuidad con el pasado sino por la demanda de este tipo de producción en el mercado global actual, en el que se valora precisamente lo «rústico» y lo «típico» de un determinado grupo humano como un valor añadido (Comas d'Argemir, 1999: 87). En un texto de Concha Rioja se evidencia el peso que tiene la producción artesana en la actualidad: 15.000 talleres existentes en España, unas 45.000 personas trabajando en el ámbito de la artesanía y unos 1.000 millones de euros de ganancias al año (Rioja López, 2006). Estas cifras, sólo referentes al cómputo de la producción formal de artesanías, no muestran una pervivencia ajena al mercado capitalista. En palabras de Aguilar Criado:

«Si ayer y hoy se sigue elaborando este tipo de objeto bajo los modelos organizativos citados es porque la lógica del nuevo sistema capitalista así lo ha propiciado, manteniendo fórmulas productivas ajenas al mismo, que adquieren su plena funcionalidad bajo una nueva relación trabajo-capital. Porque son las nuevas necesidades de abaratar los costos de producción por lo que este tipo de objetos continúan fabricándose bajo un régimen organizativo, característico de la manufactura y el trabajo a domicilio, que escapa a las normativa laboral y fiscal hoy existente. Razones que propician el hecho de que tales producciones engrosen el mundo de las *economías sumergidas*» (Aguilar Criado, 1999a: 140)

De igual forma las economías informalizadas no se pueden entender como sinónimo de actividades de subsistencia que se realizan en los márgenes de la economía, no es equivalente al «trabajo doméstico», aunque en ocasiones compartan características, y tampoco afecta exclusivamente a personas en situación de pobreza, sino que a veces es la principal fuente de sustento y puede generar unos movimientos económicos mayores que la economía formal (Portes et al., 1989: 12). En la economía informal se incluyen trabajos que generan recursos y que podrían ceñirse a las definiciones tradicionales de empleo, pero su principal característica es que no están estructurados ni regulados por parte de las instituciones, en un contexto legal y social en el que otras actividades similares sí se encuentran reguladas (ibid; Benería, 1999: 325).

Las definiciones de trabajo que lo han asimilado exclusivamente al empleo o trabajo formal han venido dejando históricamente fuera del concepto de «trabajadoras» a un altísimo número de mujeres entre ellas las agricultoras, empleadas domésticas, talleres artesanos y de confección, por el hecho de que no se desarrolla «fuera del domicilio», y tampoco se aplica a empleadas de conserveras, jornaleras y eventuales, por no entrar dentro de una práctica «habitual» (Moreno Feliú, 2000: 315; Martínez Veiga, 2000). Tampoco se incluían en el concepto de trabajo a las actividades que se realizaban sin una remuneración o con una remuneración muy escasa, irregular y/o variable, de ahí que Martínez Veiga llame al sector informal «el otro desempleo». En este sentido las *palilleiras*, las mujeres que producen artesanías textiles en la Costa da Morte, se ubican dentro del sector de la economía informal ya que su actividad no

puede ser considerada una práctica «habitual» ya que no hay un horario fijado, su sueldo no puede considerarse una remuneración habitual y, si lo hay, es muy escaso y se realiza dentro del domicilio o en un lugar semi-público. De esta forma permanecen en el sector informalizado ya que su formalización de cara a la Seguridad Social

«casi nunca es un problema porque [el Salario mínimo interprofesional] está establecido en 645.30€ mensuales y normalmente no se llega a esta cifra, el problema está en la categoría 'actividad continuada' que deja bastante margen a la interpretación» (Diario de Campo 12/03/2013).

A pesar de esto, en el concello reconocían que las palilleiras no están dadas de alta en el Régimen General de Trabajadores Autónomos por estas lagunas que permite la interpretación de la ley, pero que hacían su declaración de IVA y su situación está regularizada de cara a Hacienda lo cual permite vender a las asociaciones que están reconocidas por el Concello (Diario de Campo 12/03/2013). Por lo tanto, la línea de flotación de la que hablaba Aguilar Criado, es, además, bastante porosa.


Dadas las inconsistencias de las definiciones de trabajo en la actualidad las instituciones proponen otras formas más abarcadoras, definiéndose por la OIT como: «Conjunto de actividades humanas, remuneradas o no, que producen bienes o servicios en una economía, o que satisfacen las necesidades de una comunidad o proveen los medios de sustento necesarios para los individuos»²⁰⁴. Así también se han realizado con posterioridad modificaciones de la ley que han ido creando excepciones y situaciones especiales para incluir a algunas de las trabajadoras informales históricamente excluidas dentro de la economía mixta que analicé anteriormente, incluyendo las agricultoras, mariscadoras y las redeiras (incluidas sólo desde 2015) como trabajadoras autónomas con un régimen especial y, más recientemente desde 2013, a las empleadas domésticas creando otro «sistema especial». Pero, volviendo a las definiciones históricas de trabajo y aplicando una perspectiva feminista a su análisis, se pueden apreciar los diversos estereotipos de género que se han aplicado al ámbito laboral como la suposición de la existencia de espacios privados y laborales totalmente separados y con límites nítidos, con horarios fijos y definidos y una legislación que toma la familia nuclear urbana y burguesa como base para las estadísticas económicas. Las dicotomías trabajo/casa, obligación/diversión, trabajo/descanso no son aplicables a los trabajos que han venido desempeñando históricamente las mujeres en el marco de las unidades económico-domésticas o «casas», si nos centramos en el contexto de Galicia. Así, como propone Moreno Feliú en un análisis de las ideologías de trabajo en Galicia, las definiciones de trabajo formal vs. informal se realizan desde una dicotomización patriarcal de lo que se consideraría el trabajo y no resultan útiles para entender los arreglos económicos alternativos, las economías ordinarias en las que se desenvuelven las personas en sus vidas cotidianas (Moreno Feliú, 2000). Estas dos realidades de trabajo de o para la casa/trabajo en casa (homework/working at home) (Narotzky et al., 2006) se suelen presentar estereotipadamente como realidades nítidamente separadas, cuando no lo son. En este marco estaría por un lado el trabajo formal, «el trabajo asalariado, individual, realizado en un espacio diferenciado, con tiempos y horarios de trabajo fijos» y, por otro lado, el trabajo de las mujeres «en el domicilio, subordinado a la ficción del trabajo 'para la casa',

²⁰⁴ Búsqueda del concepto en el tesoro de la organización: <http://www.ilo.org/thesaurus/default.asp> [Acceso 17/07/2017]

que puede ser 'formal' o 'informal', que carece de horarios fijos, y que, independientemente del tipo de trabajo realizado, está incrustado en la ideología de la casa» (Moreno Feliú, 2000: 315) y en el que, añadido, se simultanean varios trabajos a la vez. Por lo tanto, bajo la visión androcéntrica del trabajo, la participación de las mujeres en el trabajo agrícola, el marisqueo, el trabajo para el sector textil realizado en casa, y la elaboración de encajes en este caso particular se maneja en términos de tareas domésticas que «no es equivalente al término empleo, sino que entronca en la ficción de trabajar 'para casa'» (ibid.).

En los análisis de la economía informal realizados en los años ochenta, como los que contiene el libro editado por Portes, Castells, y Benton, se especifican tres características de la economía informal: que es universal, no restringida a economías menos desarrolladas; que es un sector muy heterogéneo, donde la desregularización varía enormemente en distintos contextos; y que, según los datos que se manejan, en las últimas décadas hay un incremento de este tipo de economía, precisamente por el incremento de la competitividad a nivel global (Portes et al., 1989: 15-16). Además los autores profundizan en tres aspectos a tener en cuenta para entender la economía informal y es su conexión e interdependencia de la economía formal; el empleo de trabajadoras con unas características socioeconómicas específicas de vulnerabilidad, dependencia y marginalización, que actúa reforzando la informalidad; y la actitud «relajada» de los gobiernos hacia los sectores no regulados, por lo que actúan como favorecedores (ibid: 26). En las últimas décadas puede hablarse de una informalización y feminización de la mano de obra de una forma mucho más acentuada (Téllez Infantes et al., 2009). La forma de operar de esta informalización incluye la descentralización de la organización económica, la multiplicación rizomática de pequeñas subcontratas, intermediarios y microempresas unipersonales con objeto de reducir costes laborales, maximizar el beneficio y favorecer la acumulación de capital de las grandes empresas. La supuesta reducción de costes se realiza a costa de evitar la regulación por parte de los Estados en materia laboral y económica, sanitaria y en materia de derechos. La «flexibilización» en las condiciones laborales en términos de espacios, horarios y la posibilidad de simultanear con trabajos de cuidados y agrícolas movió a las personas migrantes, mujeres y niños a ganarse la vida en los límites y lagunas de la legalidad, quedando cada vez más personas por debajo de la línea de flotación del reconocimiento institucional de la «formalidad».

Además, esta flexibilización del sector informal se apoya en la existencia de redes de parentesco y en la existencia de desigualdades de género, de clase, de etnia, etc. para la inserción, continuidad, intermitencia o permanencia de las personas trabajadoras en este tipo de empleos. Es precisamente esta estratificación social, la existencia de jerarquías y desigualdades sociales, la base que va a permitir la acumulación capitalista, son las relaciones sociales y de poder existentes las que se traducen en determinadas formas de repartir el trabajo (Aguilar Criado, 1998: 31). Y, a su vez, el trabajo informal refuerza estas desigualdades y los marcadores de género, de clase, de etnia que los sustenta al insertarse en sectores poco cualificados, crear espacios diferenciados, horarios no fijados, simultaneidades de trabajos y condiciones materiales que impiden la renegociación en pie de igualdad de estos marcadores (Aguilar Criado, 2001:



28). En algunas ocasiones el ubicarse en un marco de irregularización se recubre con un discurso de libertad, independencia y autonomía, de emprendedurismo en última instancia. Pero entre los efectos sociales de la irregularización también se encuentra la desmovilización y despolitización organizada de las personas trabajadoras, la limitación de su capacidad para controlar los procesos y las condiciones de trabajo y la atomización de las protestas y las quejas²⁰⁵. Los marcadores de género, etnia, clase y sexualidad también se refuerzan en tanto que, cuando se producen reivindicaciones se guetifican y encorsetan como algo propio de grupos estancos como «las demandas de las mujeres» o «de los inmigrantes» y no como reivindicaciones generales de la clase trabajadora (Pérez Orozco, 2014: 38). Todos los factores que definen un trabajo informalizado (trabajo no declarado, no protegido, pequeñas unidades productivas, redes de interdependencias, trabajo a domicilio, relaciones de producción inestables, intermediarios múltiples, segmentación del trabajo en función del género, edad, etnia, dependencia del trabajo por una situación de crisis y vulnerabilidad inducida) redundan en la des-colectivización de los procesos de trabajo y desmovilizan cualquier forma de organización:

«Undeclared, unprotected labor; small units of production; networks rather than socialized labor processes; homework rather than factories; unstable relations of production; multiple intermediaries between workers and capital; segmentation of labor along age, gender, and ethnic lines; dependence of the job upon the absence of legal control—all these are factors that, as noted above, are contributing to the de-collectivization of the labor process and to the reversal of the material conditions that historically allowed the emergence of the labor movement as an organized force» (Portes et al., 1989: 31)

En relación con lo anterior la desregularización, flexibilización e informalización de los trabajos sustituye las relaciones contractuales y verticales entre patrones y obreros por relaciones más o menos fluidas basadas en parámetros como la amistad, la vecindad, la confianza, la envidia, la reciprocidad de favores, la fidelidad y exclusividad de producción y en la dependencia, con tintes clientelares, de compadreo y paternalistas, que en ocasiones se enmascaran bajo la sensación de horizontalidad (Aguilar Criado, 2001: 37). En este mismo sentido en los trabajos informalizados también se diluyen los marcadores identitarios de las clases sociales, de la obrera en este caso, como un rasgo homogeneizador frente a la heterogeneidad de las condiciones laborales.

²⁰⁵ Ver por ejemplo las movilizaciones de las «modistillas» y la creación del sindicato de la aguja en Madrid en los años veinte (Díaz Sánchez, 1999). También resulta interesante el movimiento sindical de las cigarreras empleadas en las fábricas de tabaco de Sevilla, Cádiz y Madrid. La irregularización trata de evitar la unión de las trabajadoras y las reivindicaciones por la dignificación de sus condiciones de trabajo.

Qué nos hacen las etiquetas: la equiparación de la economía informal con la economía “criminal” como estrategia biopolítica de gobernanza

Recurriendo de nuevo al tesoro de la OIT se define como economía informal:

«La economía informal forma parte de la economía de mercado porque produce bienes (legales) y servicios para ser vendidos o por los que se recibe otro tipo de remuneración. Abarca el trabajo informal tanto en empresas informales (empresas pequeñas no registradas) como fuera de ellas. Los empresarios y los trabajadores informales comparten una característica importante: no están reconocidos o protegidos por marcos legales y normativos. La economía informal no incluye a la economía criminal ni a la economía reproductiva o de los cuidados»²⁰⁶.

Sin embargo, a pesar de las aclaraciones de la OIT de que economía informal no es sinónimo a economía criminal, es muy frecuente encontrarlo como sinónimo de la economía irregular, a la economía sumergida, a la economía procedente de actividades delictivas e ilegales y a la corrupción. En distintos informes económicos sobre la situación de España, como el realizado por el sindicato de técnicos del ministerio de Hacienda (GESTHA) y en el de la Fundación de Cajas de Ahorro (FUNCAS), se favorece esta confusión de tal forma que consideran que las actividades realizadas en la economía informal o sumergida se realizan con el objetivo de elusión de impuestos, el fraude fiscal, con la intención de evadir los controles administrativos o evitar cumplir con las normas laborales. Realizan además una serie de juicios de valor presentando la economía informal como un «grave problema de moralidad» y de «conciencia», consecuencia de una «tradición oscurantista», lo cual provoca un daño para las arcas públicas y la sostenibilidad del estado del bienestar (informes de GESTHA²⁰⁷ y Vaquero García et al., 2015: 36). La denominada desde las instancias de la economía formal como «cultura de la inmoralidad fiscal» resulta afectar de una manera más profunda a países del sur de Europa, incluyendo a España que se sitúa en los primeros puestos en proporción de economía sumergida por detrás de Grecia, Portugal y otros países del este de reciente incorporación a la UE (ibid: 36). Así por ejemplo se cifra que entre 2000 y 2012 ha crecido la economía informal-sumergida en toda España, que para Galicia se calcula en el 25.6% del PIB, siendo Ourense de las provincias con mayor peso en economía sumergida y Madrid el lugar en el que menos «corrupción» hay de todo el Estado. Entre los principales sectores productivos en los que se concentra

²⁰⁶ Otras definiciones de la Organización Internacional del Trabajo que acompañan a la de economía informal son:

Empleo informal: «Incluye todo trabajo remunerado (p.ej. tanto autoempleo como empleo asalariado) que no está registrado, regulado o protegido por marcos legales o normativos, así como también el trabajo no remunerado llevado a cabo en una empresa generadora de ingresos. Los trabajadores informales no se benefician de contratos de empleo seguros, prestaciones laborales, protección social o representación de los trabajadores».

Trabajadores informales: «Los trabajadores informales no cuentan con contratos de empleo seguros, ni prestaciones laborales, ni protección social o representación de los trabajadores». Por otra parte definen economía sumergida como algo completamente diferente a las anteriores definiciones: «Parte de la economía basada en el trabajo clandestino o en actividades ilegales y que, por este motivo, no figura en las estadísticas nacionales». <http://ilo.multites.net/defaultes.asp> [Acceso 18/07/2017]

²⁰⁷ Datos obtenidos de la página de GESTHA, sindicato de técnicos del ministerio de hacienda, y de los informes realizados junto a la Universidad Rovira i Virgili <http://www.gestha.es/index.php?seccion=actualidad&num=321> [Acceso 26/05/2016].

la economía informal-sumergida²⁰⁸ están la construcción, el pequeño comercio y la fabricación de manufacturas (Vaquero García et al., 2015: 34).

Como especifiqué en el apartado dedicado a la metodología, en el año 2011 me dispuse a analizar la comercialización, distribución y producción del encaje de Camariñas bajo el principio de la etnografía multilocal propuesta por Marcus (Marcus, 2001). Así convine que la forma de rastreo que más se ajustaba al objeto de estudio, y también a mi situación vital de embarazo, era «seguir los objetos» (Marcus, 2001: 118-119) así como focalizar sobre «la vida social de los objetos» (Appadurai, 1991) por lo que decidí iniciar el trabajo de campo trazando cada paso de la cadena de producción-comercialización del encaje comenzando por su venta y distribución en Santiago de Compostela hasta llegar a sus productoras. Pero, nada más empezar, me tropecé con un aspecto de las intimidades culturales que resultaba altamente inconveniente que yo analizase: a pesar de su visibilidad cultural, el proceso de regularización y patrimonialización que se viene desarrollando desde los años noventa la mayor parte de la producción de encaje no se desarrolla en la economía formal, sino que cumple con la mayoría de las características de la producción informal. La producción artesanal de encaje se inserta dentro de las lógicas de los arreglos económicos alternativos, las economías corrientes o cotidianas. Se trata de un trabajo que no está regulado, se realiza en un espacio doméstico, semi-público o público, los horarios y plazos de entrega también son «flexibles», se insertan en una red de intermediarias, relaciones de patronazgo y/o relaciones interpersonales de confianza y de dependencia, permite y exige la compatibilización con otros trabajos, las ganancias económicas están por debajo del sueldo mínimo, no tienen derechos laborales, no hay un colectivo, unión o sindicato que represente al colectivo, a largo plazo provoca serios problemas de salud, no están aseguradas, ni pueden disfrutar de una pensión de jubilación y, además, participan en la «ficción de trabajar para la casa», considerándose un complemento o ayuda a la economía familiar.

Tras superar algunas barreras, pude entrevistar muy brevemente a las propietarias de algunos comercios en Santiago, pero todos los comercios de Camariñas rechazaron hablar conmigo. El mero hecho de mencionar mi estatuto de «investigadora» o comenzar a tratar temas económicos suponía una barrera infranqueable que limitaba mucho la fluidez de las relaciones en el campo. De hecho, este fue uno de los motivos por los que tuve que abandonar prematuramente el trabajo de campo en Camariñas, la sospecha de que después de tanto tiempo realizando mi etnografía en el lugar yo estaba llegando a conocer ciertas intimidades culturales: esos aspectos de la identidad cultural que son necesarios preservar de la mirada externa pero que se enmarcan en la sociabilidad cotidiana de los contextos locales y/o nacionales²⁰⁹ (Herzfeld, 2005: 3). En uno de los últimos pasajes que aparecen en mi diario de campo en Camariñas, fui acusada de orquestrar una conspiración:


²⁰⁸ He de señalar que la vinculación de economía informal=sumergida=corrupción y las etiquetas entrecuilladas de «cultura de la inmoralidad fiscal», «corrupción», etc. se emplean en dicho informe analizado y no comparto esta visión estigmatizante de las estrategias económicas informales. Esta es la misma visión que desde el norte de Europa han empleado como estrategia estigmatizante de las economías del sur, caracterizadas por la contracción económica, el desempleo, el endeudamiento, déficit público, burbuja inmobiliaria, etc. Unos países a los que englobaban bajo la etiqueta de PIGS (cerdo=Portugal, Italia, Grecia, España).

²⁰⁹ En palabras de Herzfeld: «those aspects of a cultural identity that are considered a source of external embarrassment but that nevertheless provide insiders with their assurance of common sociality, the familiarity with the bases of power that may at one moment assure the disenfranchised a degree of creative irreverence and at the next moment reinforce the effectiveness of intimidation» (Herzfeld, 2005: 3)

«Le pregunté a Soledad qué era lo que estaba pasando allí, por qué estaban ahora tan suspicaces conmigo y por qué en las tiendas nadie quería hablar conmigo. Ella me dijo que la gente tenía miedo de mí porque no sabían quién era yo, por qué llevaba allí tanto tiempo haciendo preguntas y hablando con todo el mundo y no sabían «si quieres el mal para Camariñas o vas a hacer el bien». Yo me sentí ofendida y le dije que llevaba allí mucho tiempo porque quería hacer un buen trabajo, lo cual me estaba costando dadas sus suspicacias. Traté de convencerlas de que si quisiera hacer el mal no me andaría con tantos rodeos y que, si no querían hablar conmigo era porque quizás tendrían algo que esconder. Soledad siguió diciéndome que había comentarios por ahí y que pensaban que yo quería hacer «el mal» con el encaje, que ya de por sí estaba tan mal y que yo era otra más que venía a aprovecharme de sus conocimientos. Las otras mujeres también comenzaron a ponerse a la defensiva y a decirme que cómo podían saber ellas que yo no venía a aprovecharme de ellas. Me decían: «de nosotras ya se han aprovechado mucho», y me metían en el mismo saco. Me fui de allí muy dolida mientras ellas se quedaban con un gesto reconfortado por haber ganado la batalla contra las aprovechadas como yo y, mientras me alejaba, escuchaba cómo me criticaban. Me fui con un nudo en la garganta y cuando llegué a casa me harté de llorar. A los pocos días me marché de allí y sólo volví puntualmente. Di por cerrado el trabajo de campo en Camariñas» (Diario de Campo 12/08/2013)

Analizar los arreglos económico-laborales de las personas con las que convivía de manera cotidiana hizo que me ganara las suspicacias y las enemistades de algunas mujeres, y algún mal trago. Sin embargo, el hecho de activar performances de resistencia y ocultación de aspectos de la realidad cotidiana ofrece una posibilidad de análisis y diagnóstico encarnado de las desigualdades de poder y la biopolítica que está actuando en estos contextos (Abu-Lughod, 1990). Así también permite realizar una auto-reflexión sobre los estereotipos, los prejuicios y los lugares de partida de la propia etnografía, de mí misma.

El tema de las suspicacias y las performances de secretismo visible tiene mucho que ver con la construcción de los roles de género a nivel local, el control social existente por parte de la vecindad, el mantenimiento de la reputación de las casas y la capacidad de generación de ingresos. Este tema lo analizaré en profundidad cuando hable sobre las semánticas del «robo» de los patrones o picados cuando se publican en acceso abierto. Sin embargo su investigación como un dato etnográfico no es algo nuevo sino que ha sido analizado en Galicia desde los años setenta por autores ya clásicos como Lisón Tolosana. Este autor analiza cómo se activan determinadas performances de secretismo como estrategia de defensa frente a la envidia, una especie de «fuerza mística que acciona a voluntad» de la vecindad y que trae consecuencias negativas (Lisón Tolosana, 2005: 93): «La envidia es la explicación del mal, del mal inherente a la sociabilidad, al grupo humano que compite por recursos escasos» (Lisón Tolosana, 2005: 98). Así en su etnografía recoge las tensiones inherentemente existentes entre la vecindad, en un contexto sometido a una alta precariedad y vulnerabilidad, por lo que ante cualquier manifestación de prosperidad o ventaja económica de la casa, que actúa como núcleo económico y social, o cualquier intento por averiguar los arreglos económicos cotidianos activa toda una serie de estrategias de protección frente a la «envidia» que encarnan las miradas extrañas. Los vecinos entrevistados por Lisón expresan que «si a una le va bien, el vecino le envidia», de ahí que a continuación relate todas las estrategias de




ocultación, de representación de la modestia y el secreto, de protección frente a los «ollos feridores» y los «ollos robadores» de los vecinos de puerta, de finca o de aldea que por la envidia transmitida a través de los ojos pueden acabar con la prosperidad de una casa. En la actual atmósfera de crisis, desregularización y precariedad que ha sido históricamente trabajada resurge con fuerza la sensación de inseguridad, la amenaza difusa y el miedo a perder lo que se tiene. En este sentido me encontré con respuestas similares a las que se encontró Lisón en su momento: después de llevar allí viviendo un tiempo mis preguntas sobre sus estrategias económicas corrientes sólo podían significar que yo quería «hacer el mal» a través de mis indagaciones y competir por los escasos recursos, ante lo que se activaron todas las alarmas.

Desde mi entrada en el campo a través de las tiendas que comercializaban encaje pude ir apreciando que la informalidad laboral, que se supone que es una situación marginal y circunstancial, era más bien una circunstancia central y fundamental en la producción de este tipo de artesanías textiles. Tampoco era una situación nueva, sino algo que se había dado históricamente. Por parte de los comercios la propia informalidad servía como una acusación hacia las palilleiras, para reforzar su vulnerabilidad y su marginalidad, para desestimar una renegociación de los precios o de su estatus. Una comerciante acusaba a las palilleiras de su «poca formalidad» ya que, como trabajan en su casa y sin estar aseguradas, tampoco se les podía exigir nada en un plazo de tiempo y «dependes de lo que ellas quieran hacer, no se les puede encargar nada». Ella comparaba a cada una lo que le interesaba, evitando toda estabilidad en las relaciones comerciales (Diario de Campo 20/10/2011), por lo que las productoras asumían todos los riesgos de la producción y no podían calcular o prever sus remuneraciones. Las estrategias que seguían los comercios de encaje en Santiago era contactar con una «red de mujeres», la mayoría de ellas eran redes familiares y/o vecinales, de «parientas», que les hacían los trabajos. De esta forma las artesanas se articulaban de manera colectiva dividiendo las tareas y generando redes de interdependencias y reciprocidades para poder asumir grandes encargos. Por su parte las intermediarias se garantizaban que, gracias a las relaciones de parentesco, de vecindad y de colaboración se cumpliera con el trabajo pactado. También se organizaban para distribuir las entregas hasta Santiago haciendo uso de redes familiares y vecinales, con algún joven que venía a estudiar hasta aquí, con alguien que tenía que venir al médico o a hacer algún trámite, por lo que las productoras o alguien de la red tenían que asumir los gastos en insumos y costes de transporte. La informalización de los trabajos llegaba al punto de que algunas de las comerciantes incluso evitaban el contacto físico o cualquier trato personal con las artesanas, toda la relación de compra-venta se establecía a través del teléfono o de encargos a través de terceras personas. El contacto directo se evitaba porque algunas intermediarias identificaban en las artesanas una serie de habilidades para renegociar los precios del producto y pedir un aumento que estas no toleraban. Estamos hablando de que, en un cálculo aproximado, las encajeras están ganando entre 0.70 y 1.50€ por hora de trabajo, en función de la rapidez y la experiencia. Sin embargo esta necesidad de mejorar sus condiciones laborales eran interpretadas en términos de «engaño»: «en cuanto pueden te timan. Dependiendo de

quién eres te cobran una cosa u otra. Hasta el doble te pueden cobrar si vas de nuevas» (Diario de Campo 06/08/2012; Diario de Campo 22/08/2012). Como destaca Herzfeld a las artesanas se le aplica habitualmente el doble significado de la palabra «crafty» como persona habilidosa pero también como una persona artera, astuta, engañadora, habilidosa y talentosa pero para el engaño (Herzfeld, 2004: 1). Este doble sentido de habilidosa-astuta también era empleado por todas las comerciantes de encaje: el engaño, la picardía y la escasa formalidad en los plazos de entrega, en los espacios de trabajo de las palilleiras y la constante exigencia de subir los precios eran las principales acusaciones. Pero también se contaba con que las palilleiras eran capaces de realizar varios trabajos a la vez, de tener la comida al fuego, ver la tele y charlar mientras palillan, que podían cuidar a los hijos, recoger las patatas del huerto, cuidar las gallinas, ir a mariscar y palillar a la vez, que muchas de ellas cobraban una pensión y también generaban ingresos con el encaje. Las intermediarias de Santiago criticaban su «incontinencia verbal» y el intento constante para renegociar los precios al alza. Como decía Téllez Infantes estas características del trabajo informal de las artesanas incidían en la depreciación de su trabajo, ya que sus conocimientos y habilidades eran ubicadas dentro del marco de lo natural, lo «innato» e incluso de lo «ocioso, lo que actúa en una «descualificación» de estas habilidades aprendidas y adquiridas y, por lo tanto, justificando un menor salario a las mujeres (Téllez Infantes, 2001).

Así también en mis primeras aproximaciones al tema de la economía de las palilleiras, en el trabajo de diagnóstico hecho desde el concello, identificaban el sector como inserto en la lógica de la economía doméstica y la economía sumergida, siendo esta una de las debilidades del sector que estaba frenando las iniciativas de cara a su formalización en el mercado (Fernández González et al., 2003; Diario de Campo 26/02/2013; 12/03/2013; AU014 21/06/2013). También se empleaba el término de economía «sumergida» por parte de las personas que desempeñaban una labor técnica en el concello, como sinónimo de economía informal. El hecho de que mujeres jubiladas y/o que producían su encaje en la economía informal era contemplado como una práctica desleal para aquellas que lo hacían en la economía formal, por lo que las propias palilleiras se convertían en una «amenaza» para la conservación del encaje. Los procesos de regulación, formalización y patrimonialización de ese mismo encaje que habían estado realizando, conservando, cuidando y, de alguna manera, padeciendo en sus pésimas condiciones de producción durante décadas convertía a las palilleiras en sujetos de los que era necesario abstraer y alejar el patrimonio para evitar que lo dañen (Herzfeld, 2004). En este sentido se destacaban las resistencias de las artesanas a participar en cualquier intento de formalización del sector y se criticaba la economía informal-sumergida porque compite con «calquera iniciativa que pretenda normalizar e dignificar a condicións de traballo» (Lorenzo Vila, 2009). Las palilleiras eran acusadas de protagonizar un tipo de relación «visceral, afectiva y emocional con su patrimonio. Que tiene tantas posibilidades y tanta capacidad de desarrollo y de mejorar las condiciones laborales de ellas...» (AU014 21/06/2013), actuando en contra de la implementación de una «mentalidad empresarial» (AU047 20/08/2014). Sin embargo, para las propias palilleiras, la formalización de su trabajo si se mantuvieran las mismas características que tiene en la actualidad reduciría las escasas



ventajas de la «flexibilidad» del trabajo informal y su papel en las estrategias alternativas. La formalización, por ejemplo, no permitiría compatibilizarlo con otros trabajos y otros ingresos, no permitiría una flexibilidad horaria, no permitiría cuidar y trabajar a la misma vez, no permitiría renegociar los precios al alza, etc. La formalización, por sí misma, no les ofrecía ningún beneficio para su situación.

Por otro lado, cuando pregunté por el tema a Marina, la responsable de la organización de la Mostra do Encaixe en Camariñas, economista de formación, me dijo que, dadas las características económicas y geográficas de la Costa da Morte el encaje sigue siendo una actividad económica fundamental que sustenta y sostiene la precaria estructura económica de la zona y se negó rotundamente a que aplicase el concepto de «economía sumergida» para referirme al encaje, un concepto que manejaban desde el mismo concello. Para ella serían las tiendas y comercializadoras las últimas responsables de asumir este tipo producción informal y regularizar su situación, ya que éstas son las que se aprovechan de la debilidad de la estructura socio-económica de la zona (AU0042S001 07/02/2014). Por su parte prefería hablar de economía informal, de economía familiar, de estrategias domésticas y familiares, en lugar de término «sumergida», que carga a la producción artesana con una connotación negativa. Así mismo Marisol Soneira, miembro del Parlamento de Galicia y nacida en Camariñas, no usó durante la entrevista el término sumergida, sino economía «no transparente» y «economía precaria». Este tipo de economía informalizada y precarizada, argumentaba en la entrevista, se mantenía vigente y se reforzaba porque resultaba conveniente para las estrategias de gobernanza neoliberal que se están aplicando. En este sentido decía que «Hacienda se hace la loca», y que la situación de informalidad era una situación forzada por la inexistencia de medidas sociales y fiscales para que la artesanía pudiera pasar a un plano de la economía formal (AU10S001 22/05/2013).

En cierta forma estas terminologías alternativas evidencian la paradoja de que se sigan empleando términos negativos como «sumergida» para denominar a una economía cuya existencia es perfectamente visible, conocida y permitida desde las más altas instituciones hasta las personas corrientes. La persistencia de la etiqueta «sumergida» para denominar las economías informalizadas es un signo claro de cripto-colonialismo. Como defiende Herzfeld el hecho de que las autoridades políticas locales y, lo que es peor, que las artesanas se encuentren en la tesitura de tener que proteger sus estrategias económicas alternativas, informales y comunes de los ojos desaprobadores de la policía de la economía moral fiscal resulta un signo evidente de «cripto-colonialismo». Se trata de un proyecto colonial civilizatorio, de higienización de la corrupción moral y física, de modernización europeizante del rural (Grosfoguel, 2013, Hardt et al., 2014, Herzfeld, 2002) y, añadiría, un proyecto patriarcal por controlar las esferas de la economía vinculada a las mujeres.

Volviendo a analizar los informes de los economistas previamente mencionados, entre las acciones que se proponen para acabar con la economía sumergida se encuentra, además de todo un sistema de persecución y auditoría al más puro estilo del panóptico foucaultiano, todo un trabajo de ingeniería afectiva y economía moral para que la ciudadanía abandone su «cultura de la inmoralidad fiscal» y sus «tradiciones oscurantistas» y valore de forma positiva el pagar los correspondientes impuestos. Estas etiquetas y sus regímenes burocráticos correspondientes, funcionan a modo de dispositivo biopolítico operando en las subjetividades de las personas corrientes que viven en un estado constante

de persecución y estrategias de ocultación. A pesar de esta explicación de tipo moral-cultural se asume que las personas tienen cierto grado de agencia y que sus trabajos en la economía informal (equiparada a sumergida) hay una intencionalidad para evadir impuestos, una búsqueda activa de los recovecos fiscales para no ser controlada, para evitar las normas, para sustraer fondos del erario público y erosionar de forma aleve y consciente los sistemas públicos de pensiones, sanidad y educación. Se asume esta intencionalidad individual pero, sin embargo, en estos informes se evita un análisis detallado de las distintas estrategias biopolíticas que han desarrollado las corporaciones para provocar esa situación de precariedad y vulnerabilidad económica. Los informes carecen de un análisis minucioso, encarnado, contextualizado para conocer qué hace que las personas trabajen en la economía informal, qué condicionantes políticos, sociales, culturales, económicos existen para que cada vez haya más personas bajo «la línea de flotación» (Aguilar Criado, 1999a: 140) que en la parte de la economía que permanece emergente. No se puede apelar a fenómenos naturales, biológicos, genéticos o a las casualidades, para cuando se establece que los Estados más «corruptos» son los del sur de Europa y los menos corruptos los del norte; no es un fenómeno «cultural» que Madrid sea el lugar considerado menos corrupto, con sus grandes empresas e instituciones, y las periferias con un mayor peso del trabajo agrícola como Andalucía o Galicia estén entre las más «corruptas»; resulta paradójico que Ourense, con sus graves problemas de envejecimiento poblacional, esté a la cabeza de la evasión fiscal.

El empleo del discurso de la «economía sumergida», «la corrupción», «la ilegalidad», etc. como arma contra «los otros» se emplea como dispositivo biopolítico. Se trata de una nueva economía de la moral que ha venido a suceder al orden establecido por el colonialismo ya que se trata de un mal injustificable, el rasero por el que se mide la reputación, la pureza moral y cultural de los países (Herzfeld, 2015: 27). Las acusaciones de «corrupción» y de «estafa» en la economía «sumergida» son formas de ejercicio de poder que se han recubierto de una retórica de la moralidad, del incumplimiento del «deber ser» y de la distribución de culpas hacia las personas que no se sitúan sobre la «línea de flotación», como responsables de la situación de crisis actual. Las estrategias de gobernanza neoliberal han llegado además a equiparar el valor moral de las personas con el cumplimiento de las obligaciones tributarias que estos Estados han ido creando e incrementando con el paso del tiempo. Se han establecido unos estándares y jerarquías de moralidad fiscal que se aplican globalmente pero que han sido establecidos tomando como referencia a los países del norte de Europa (Herzfeld, 2015), unos países cuyo panorama laboral, económico y social es ontológicamente diferente al que hay en Galicia. Desde estos estándares se está aplicando la misma vara de medir, las mismas etiquetas de «economía sumergida», «corrupción» e «inmoralidad», tanto a una sueca como a una gallega, tanto a quien vende una docena de huevos de sus gallinas como a quien vende un kilo de cocaína, tanto a mujeres jubiladas que venden su producción de encaje, por el que ganan 0.70 cents por hora de trabajo, como a grandes estafadores que esconden sus fortunas en paraísos fiscales²¹⁰, tanto a personas que se dan de alta en el régimen especial agrícola o pesquero para optar a una pensión contributiva como a banqueros que se retiran tras haber inyectado el dinero de los pequeños ahorradores en su fondo privado de pensiones. Y, lo que es peor, se generaliza una sensación de persecución, de auditoría de la vida cotidiana (Strathern, 2003), de omnipresencia de la policía moral-fiscal

²¹⁰ El mismo GESTHA en sus comunicaciones, sostiene que hay que desterrar la creencia de que el fraude fiscal está en el pequeño autónomo, pymes o producción informal ya que el 71% de la economía sumergida es atribuible a patrimonios altos y grandes empresas. <http://elprogreso.galiciae.com/noticia/160493/ghesta-atribuye-el-71-del-fraude-fiscal-grandes-patrimonios-y-empresas> [Acceso 27/05/2016]

que puede estar en cada persona, en cada sujeto que entra en la tienda de encajes y puede activar la voz de alarma, poniendo al descubierto toda la red de arreglos económicos, de complicidad social convenientemente establecida para favorecer el orden social establecido. Se crea la sensación de que la policía moral está en cada una de las transacciones económico-laborales, una sensación que no sólo se encuentra a nivel político, en las administraciones, en las grandes empresas o en los aparatos financieros, sino que están filtrando en la vida cotidiana, en contextos locales, marginales y se encorporan en las personas ordinarias una suspicacia crónica, como la que previamente se podía leer en el último fragmento de mi diario de campo. Una suspicacia crónica que resulta limitante, que se adhiere a ellas, afectando negativamente las posibilidades de acción y los movimientos en el plano económico, político y corporal de las propias artesanas (Spinoza, 1883: 106; Deleuze et al., 2002: 260; Thrift, 2004: 62). Una expresión de biopoder, limitando las posibilidades de las artesanas para el hacer y que me limitó a mí durante el desarrollo de este trabajo de campo.

Además, recientemente, el turismo ha venido a traer demasiada luz a estos lugares marginales, ha venido a exponer los cuerpos personales y los cuerpos políticos al escrutinio turístico, a la fotografía, a las redes sociales de manera deliberada (Venkatesan, 2009). Personas corrientes que desarrollan estrategias económicas alternativas son ubicadas en un lugar central en los procesos de patrimonialización de Galicia, de las que una audiencia masiva desea conocer sus secretos y sumergirse en su precariedad cotidiana temporalmente, para salir después indemnes (ibid: 88). Además, los estándares del turismo y la patrimonialización han introducido en los últimos tiempos los circuitos de control de calidad y auditoría externa en estas intimidades culturales-económicas, en las formas de producir artesanías y gestionar la vida cotidiana, con la creación de marcas registradas y sellos de calidad y autenticidad como medida de profilaxis, para legitimar los productos de cara a su consumo turístico (Jiménez-Esquinas et al., 2017, Rowan, 2010). La aplicación de estos estándares de calidad producen performances de rechazo y suspicacia, performances de ocultación y resentimiento (Jiménez-Esquinas, 2016b). Durante el trabajo de campo se producían situaciones incómodas cuando mujeres de ochenta años y con una pensión no contributiva activaban estas performances de secretismo



Imagen. Mujer, llenando la regadera en la fuente de la plaza do Cabo da Vila, en Muxía.

visible para evitar mis análisis sobre sus estrategias económicas, como posible representante de la policía moral-fiscal o plagiadora de diseños (Tucker, 2009). Igualmente también me resultaba poco confortable cuando mujeres jóvenes que trabajaban informalmente, políticas y comerciantes evitaban visiblemente contactar conmigo para evitar que tocara sus intimidades económico-culturales, un hecho que me ha ocurrido frecuentemente.

Con estas líneas no intento hacer un alegato a favor de las «economías criminales» (en términos de la OIT), ni de la «economía sumergida» ni, por supuesto, de la «corrupción», etiquetas que han sido empleadas como sinónimos de la economía informal. Mi objetivo ha sido visibilizar la omnipresencia de los arreglos económicos alternativos, corrientes, informales, que se presentan en todos los países a escala global, incluso en aquellos que pretenden erigirse en modelos de «pureza» económica y ubicar en una escala moral-fiscal inferior a países periféricos (Williams, 2001); la connivencia de los Estados y las corporaciones neoliberales que permiten que este tipo de economía exista y que, lejos de pretender su desaparición, cada vez sea más conveniente su existencia de cara a favorecer la competitividad en el mercado capitalista (Ferguson, 2010, Harvey, 2007); la utilización de las etiquetas, los discursos y las prácticas de auditoría financiera con una finalidad cripto-colonial, con el objeto de implementar una sensación de persecución por la policía de la moral fiscal a nivel de la economía cotidiana y en contextos que nada tienen que ver con las grandes empresas y las grandes fortunas, responsables de la mayor parte de la economía fraudulenta; además de visibilizar que las personas afectadas por la economía informal tienen un cuerpo, una cara y un género concreto: son las mujeres, las migrantes, las mayores, las personas de etnias minoritarias o cualquier otra persona con una situación de especial vulnerabilidad que están ejerciendo como «colchón» amortiguador de la crisis y cuyos movimientos y capacidades están siendo limitadas por la economía moral de la sospecha.

En este caso concreto quería analizar la economía informal ya que es la estructura económica que está sustentando todo un proceso de patrimonialización del encaje de Camariñas. Un proceso de patrimonialización que se basa en la valorización del objeto encaje y la ubicación de las palilleiras en un «pedestal de la tradición» (Herzfeld, 2004: 138) desde las llamadas políticas de la identidad; pero sin que este amor en el plano cultural se vea acompañado una redistribución económica o una mejora sustancial de sus condiciones de producción, obscureciendo de paso sus memorias de trabajo y sufrimiento.

Imagen. Un electricista en Camariñas, haciendo equilibrios.





5. EL USO DE LAS ARTESANÍAS COMO DISPOSITIVOS BIOPOLÍTICOS: LA GRAN TRANSFORMACIÓN DE LAS ENCAJERAS DURANTE EL FRANQUISMO Y EL FRAGUISMO

Después de introducir brevemente algunos datos históricos sobre el encaje de Camariñas, que he desarrollado ampliamente a modo de genealogía en el Anexo, en este capítulo me centraré en dos momentos históricos concretos, el franquismo y el fraguismo, en los que se produjeron grandes transformaciones en la conceptualización del encaje y de sus productoras, las palilleiras. Es en este sentido que hablo del uso de las artesanías como dispositivos biopolíticos durante la dictadura franquista, ya que en estos momentos se implementaron unas estrategias de gobernanza que fueron produciendo y regulando economías, sujetos, subjetividades, la sociedad misma y las pautas de sociabilidad a través de su incorporación en la repetición y refuerzo de las prácticas de la vida cotidiana (Bourdieu, 2000, Bourdieu et al., 2005). Las artesanías textiles fueron empleadas en el proceso de disciplinamiento y control de los tiempos, los espacios y los cuerpos de las mujeres, de la misma forma que fueron operando en la creación de una subjetividad despolitizada, paciente y «ama de casa». En el proceso de «housewifisation» (Mies, 1982, 2014) de las obreras del encaje esta práctica se fue desligando de los discursos obreristas y feministas de principios del XX y se reubicó en el marco del ocio y de las tareas domésticas, lo que contribuiría a su precarización, su alejamiento de una acción coordinada por la dignificación de su trabajo, que serían sustituidas por una multitud de luchas inmediatas (Narotzky et al., 2006), su ubicación en el ámbito de la economía informal y una desagregación de las palilladas. Este proceso previo de desvinculación del contenido económico y político del ámbito del encaje fue preciso para iniciar los procesos de informalización de la economía y disgregación de las comunidades de práctica, y comenzaron a ser vinculadas con un plano identitario, cultural y a la «morriña» durante el periodo fraguista, de cara a su patrimonialización.

5.1. La conformación de la industria encajera desde el S. XVIII al XX

Desde la llegada de la dinastía borbónica a principios del S. XVIII, y en línea con la pedagogía ilustrada, se inició un proceso de industrialización de los trabajos artesanales que se realizaban en el contexto rural. De la mano de mecenas y filántropos de la burguesía se produjeron procesos de re-invencción, reintroducción y repotenciación de las artesanías textiles en contextos rurales afectados por la pobreza, empleando mano de obra femenina. Estos procesos se produjeron en distintas partes del mundo desde finales del XVIII y durante todo el XIX bajo paradigmas coloniales, civilizatorios y filantrópicos impulsados desde las metrópolis y en la línea del incipiente desarrollo capitalista a nivel global. En estos siglos se comenzó a aplicar el sistema putting-out system, que sigue en vigor en la actualidad, en el encaje de Camariñas como analicé en el capítulo anterior, por el que se intensificaba la producción en talleres artesanos rurales para su consumo en otros lugares por las clases altas. La producción informal de piezas textiles en los domicilios, sin relación con los empresarios, ni organizaciones sindicales y cuyo sueldo depende de las piezas terminadas se implementó en lugares como Camariñas con el fin de abaratar los costes de producción y competir con las exportaciones el mercado capitalista internacional.

Como analiza Maria Mies en su libro sobre las encajeras indias (Mies, 1982) la reintroducción y potenciación de las artesanías textiles bajo este sistema productivo tiene que ver con una estrategia colonial y de expansión capitalista. En estos procesos no sólo propició el enriquecimiento de intermediarios y comerciantes a costa de la pauperización de las productoras y se convirtieron a las trabajadoras en unidades de producción de bienes para el sistema capitalista global, sino que también modificó la división sexual del trabajo y transformó a las mujeres en «amas de casa». El encaje fue empleado como dispositivo biopolítico para introducir y reforzar unos estereotipos de género vinculados a la domesticidad y a la reconceptualización de sus trabajos en términos de «contribución» a las estrategias económicas de las casas, en un momento de crisis del sector primario.

A principios del S. XX en la zona de la Costa da Morte se hablaba de una auténtica «industria del encaje» que daba trabajo a miles de mujeres y constituía la principal fuente de ingresos. En el Anexo se pueden consultar las tablas con las cifras relativas a la exportación de encaje a las grandes capitales americanas. El auge del encaje se produjo en un momento histórico en el que la población gallega aumentó exponencialmente, el sistema agrícola colapsó y se produjo una emigración masculina masiva. Estos factores arrojaban unas elevadas cifras de mano de obra femenina y barata, con grandes necesidades económicas, dispuesta a realizar encajes bajo pésimas condiciones laborales de tal modo que el encaje de Camariñas resultara fácilmente comercializable en el mercado internacional. En esta época el sector textil era un ámbito en el que las mujeres podían trabajar y generar sus propios ingresos, pero un ámbito convenientemente desregulado, informalizado y totalmente invisible por el hecho de ser

realizado por mujeres. En estas primeras décadas del S. XX distintas figuras del feminismo se preocuparon por las condiciones productivas de las obreras del encaje y se dieron distintos movimientos para procurar su mejora.

La forma habitual de producción de encaje en esta época en la Costa da Mor-te no era de forma individualizada o desagregada sino en las denominadas «palilladas». Las palilladas eran comunidades de práctica y espacios de trabajo informal en los que se reunían un grupo de unas 20-24 de mujeres y niñas de todas las edades. Se reunían habitualmente por la noche, una vez que se habían finalizado otros trabajos formales o informales, en una habitación de alguna casa del pueblo cuyos propietarios la ponían a disposición de las trabajadoras. Este sistema permitía a las mujeres compartir los gastos de luz, un bien bastante escaso, distribuir los trabajos y producir muy rápido ya que había una «jefa», también llamada «madre», que presionaba a las mujeres, imponía las tareas o cantidad de encaje que cada una tenía que producir. Por otra parte las palilladas también eran un espacio de sociabilidad femenina, un lugar de enseñanza-aprendizaje del encaje, de las normas y pautas sociales y los roles de género y un referente para las fiestas en toda la comarca. Eran espacios, por lo tanto, con una doble función laboral y social, productiva y reproductiva, de explotación laboral y de festividad, que en ocasiones escapaban a las estrategias de control de los biopoderes.



Imagen. Madre de Ramón Caamaño, fotógrafo de Muxía²¹¹.

²¹¹ Fotografía de la madre de Ramón Caamaño, tomada del archivo de A Decolonial en Pinterest. <http://pin.it/GOYRZaZ>

5.2. Artesanías textiles y biopolítica franquista: un proceso de “housewifisation”

La época de esplendor del encaje gallego que ocupó desde mediados del XIX hasta principios del XX decayó hacia finales de los años veinte cuando la demanda disminuyó considerablemente. Los países latinoamericanos que importaban encaje sufrieron distintas transformaciones políticas y económicas y la demanda de las metrópolis disminuyó así como también se produjeron transformaciones en la moda femenina que cada vez incorporaba menos encajes. La guerra civil española (1936-1939) y la segunda guerra mundial (1939-1945) afectó muy negativamente a la producción de encaje pues, en primer lugar, se vieron gravemente afectadas las vías de importación del algodón que se había convertido en la materia prima por antonomasia en la fabricación del encaje, desbancando casi completamente al lino, así como también aumentó exponencialmente el precio de este producto básico. Como analizo en el Anexo, el algodón y algunos de los insumos necesarios para la fabricación del encaje gallego provienen de Cataluña, tanto en el pasado como en la actualidad (como el hilo de la casa Fabra i Coats) y el algodón de máxima calidad proviene de los Países Bajos (DMC) e Inglaterra (Clark & Co., Anchor Mills, Paisley), por lo que cualquier situación que afectara negativamente no sólo a la península sino también a estos países que proveían de la materia prima comprometía la producción en Galicia. En su libro Blanco Campaña comenta que una vez que remató la guerra civil española la señora Clarisa Noya de Ponte do Porto viajó hasta Barcelona para conseguir que Fabra i Coats restaurara el suministro de hilo (Blanco Campaña, 1991: 82). Posteriormente durante la dictadura franquista el hilo se encareció mucho, fue objeto sometido al racionamiento y al consiguiente estraperlo de bobinas de hilo provenientes de Portugal que eran de peor calidad. Estas circunstancias, unidas a la propia debilidad del sistema productivo del sector textil con una endémica falta de planificación, coordinación y organización comercial, así como a la inexistente cobertura social, jurídica, gremial o sindical de las palilleiras dejaban a estas en una situación de total vulnerabilidad frente a los vaivenes del mercado. Como analizaba en el capítulo 5 la producción informal flexibilizada y feminizada transfiere todos los riesgos laborales y sociales hacia las trabajadoras, los eslabones más débiles en toda la cadena de subcontratación. El propio sistema productivo dejaba vía abierta a los abusos de comerciantes, tratantes e intermediarios en la renegociación de unas condiciones que irán progresivamente a la baja de tal modo que estas figuras intermediarias mantuvieran su margen de beneficios a pesar del importantísimo decrecimiento de la demanda.

Pero sin duda, además de las dificultades para acceder a la materia prima de esta industria, lo que resulta muy significativo a partir de 1936 es la transformación política y subjetiva que van a sufrir las palilleiras: su alejamiento del marco del trabajo, de la economía, de la industria y de las reivindicaciones feministas hacia su reubicación en el marco del folclore, la ociosidad, el tipismo y serían envueltas en un ensalzamiento de las virtudes de la feminidad de corte anti-feminista. Un alejamiento que formaba parte de las estrategias del biopoder del régimen franquista que implicaba tanto el control ideológico y la gestión de las subjetividades de las personas como el control de los cuerpos y su biología. Aunque las mujeres seguían y siguen trabajando con el único objetivo de conseguir dinero y reducir su vulnerabilidad, activando en ocasiones mecanismos de resistencia que escapan a los biopoderes (Jiménez-Esquinas, 2016b), el ideal de mujer doméstica, limpia, recluida, paciente, modesta, débil, laboriosa pero económicamente dependiente, en constante espera pasiva a que regresen marineros y emigrantes, ha ido permeando en ellas y en sus cuerpos, calando en el imaginario colectivo relacionado con el encaje y las artesanías textiles en general, transformando así mismo los afectos, las emociones, las memorias vinculadas con esta práctica.

5.2.1. La producción de un tipo de subjetividad femenina durante el franquismo: abnegación y silencio

En este apartado voy a centrarme en el uso de las artesanías como parte de las tecnologías de gobierno franquista en tanto que mecanismo disciplinario de los cuerpos individuales y como «dispositivo biopolítico» de conducción de las subjetividades y de la población, apropiándome de la terminología que emplea Salvador Cayuela Sánchez alineado con el aparato conceptual y metodológico de Michel Foucault (Cayuela Sánchez, 2009, 2013). En este sentido el régimen dictatorial y, en concreto, la Sección Femenina de la Falange como gestora de la femineidad franquista (Morcillo Gómez, 2015: 257) puso en marcha toda una serie de dispositivos biopolíticos disciplinarios y reguladores a través de los cuales se conducían las conductas, se «normalizaban» cuerpos y se regulaban las prácticas de las mujeres de acuerdo a la ideología del régimen a la vez que se producían nuevos modelos de subjetividad y afectividad que permitirían el mantenimiento de la dictadura en el tiempo. Durante el franquismo se produjo un tipo de subjetividad, un sujeto ideal despolitizado, pasivo y paciente que Cayuela denomina como «homo patiens», y que tiene su paralelismo en la «fémina patiens», y que se trata del trabajo de más largo alcance que ha operado el régimen a través de formas de gobierno y dispositivos de regulación implementados a nivel de la vida cotidiana (Cayuela Sánchez, 2009).

En cuanto a las mujeres la autora Aurora Morcillo considera que los cuerpos de las mujeres son re TRABAJADOS tanto a nivel físico como social y cultural, convirtiéndose en «receptáculos de las convenciones culturales que históricamente han marcado bajo el rótulo de la femineidad» (Morcillo Gómez, 2015: 11). Las metáforas somáticas de lo femenino aparecen en el discurso del régimen dictatorial reflejando algunos de los fundamentos básicos no sólo de las relaciones de género, sino de la construcción de la identidad nacional y la política. Para el régimen franquista el cuerpo alegórico de la nación se construye como una madre, vulnerable, fértil, virtuosa, tradicional construida en base al ideal de los siglos XV y XVI y la identidad católica y castellana. El régimen franquista se erige en padre salvador que reconquistaría la nación de las manos de los anti-españoles, extirparía el caos comunista y acabaría con la crisis de identidad que la generación del 98 se había encargado de diagnosticar, todo ello en pleno auge de la medicalización del discurso político y la corriente eugenésica (Morcillo Gómez, 2015)²¹². La perfecta ama de casa, la «madresposa» (Lagarde y de los Ríos, 1993) del nacionalcatolicismo es la que establecen manuales como el de Juan Luis Vives «Instrucción de la mujer cristiana» (1523) y «La perfecta casada» de Fray Luis de León (1583) cuya principal virtud estaba en la modestia y en la centralidad del catolicismo. En el ideal de mujer nacionalcatolicista existe un paralelismo con las metáforas empleadas para identificar el ideal de la nación española: modesta, tradicional, católica, virtuosa y con un cuerpo saludable.

²¹² Esto mismo es analizado en el libro de Helena Miguélez Carballeira para el caso de Galicia, para la cual también se utilizan metáforas somáticas en las que se refieren a la nación gallega como una mujer-madre suave de formas a la vez que fuerte de entrañas, trabajadora y robusta que se encuentra ultrajada y acorralada por un Estado central representado como masculino, como se puede apreciar en autores como Castelao y Manuel María (Castelao, 2001: 68). En este caso Miguélez Carballeira identifica tanto un intento de feminización y sentimentalización de Galicia con el objeto de despolitizarla y desmovilizarla, así como identifica el uso de estas metáforas somáticas por el movimiento político nacionalista como aquellos hombres que vienen a salvar a Galiza-Terra Nai (Miguélez-Carballeira, 2014).

Las perfectas esposas y madres, determinadas para tal fin por su biología (Morcillo Gómez, 2015: 115), debían su existencia al cuidado del hogar y los hijos, su educación en la religiosidad y las consignas falangistas y el servicio al marido. Pero, sobre todo, el gran trabajo a largo plazo de la Sección Femenina sería la implementación de un tipo de mujer abnegada y silenciosa, una subjetividad creada a través del empleo de las artesanías textiles, entre otras cosas, como dispositivo de conformación de esta subjetividad:

«y lo propio de la Sección Femenina - dirá Pilar Primo de Rivera en el diario Arriba a finales de 1940- es el servicio en silencio, la labor abnegada, sin prestancia exterior, pero profunda. Como es el temperamento de las mujeres: abnegación y silencio. Como es la Falange. [...] Cuanto más abnegadas, más falangistas y más femeninas seremos» (Domingo, 2007:37)

Las artesanías textiles fueron empleadas como dispositivos biopolíticos que actuaban en la vida cotidiana de las mujeres con el objeto de implementar un tipo ideal de mujer despolitizada, rural, desmovilizada, folclórica. Una «fémmina patiens» ideal, las «mujeres que esperan» que forman parte del paisaje normalizado de la Costa da Morte, donde nunca pasa nada (Brettell, 1991).

Michel Foucault estableció que fue a partir de los siglos XVII y XVIII el nacimiento del nuevo paradigma de gobierno que es el biopoder y que acompaña al nacimiento de la modernidad. Será entonces cuando surgen las técnicas de poder disciplinarias que se centran en la observación, el control y «normalización» de los cuerpos individuales, en la penetración de los controles minuciosos de los que hace uso el poder hacia el interior de los cuerpos (Foucault, 1976: 201). Foucault analiza el desarrollo de una serie de saberes/poderes como la psiquiatría, pedagogía y la medicina así como la creación de una serie de instituciones disciplinarias como la prisión, la escuela y los psiquiátricos. Acompañando a estas instituciones disciplinarias una «enjambrazón de los mecanismos disciplinarios» desinstitucionalizados (Foucault, 1976: 214) o una «red difusa de dispositivos y aparatos que producen y regulan las costumbres, los hábitos y las prácticas productivas» (Pincheira Torres, 2013: 76) a la vez que maximizan el par obediencia/utilidad sirviéndose de los cuerpos disciplinarios para garantizar el ejercicio y mantenimiento del poder (Foucault, 1979, 2007).

Hacia la segunda mitad del XVIII Foucault señala la aparición de la «biopolítica». Se trata de una tecnología de poder no disciplinaria, aunque ambas pueden coexistir, que tiene que ver más con «previsiones, estimaciones estadísticas, medidas globales, para intervenir dentro de la población» (Pincheira Torres, 2013: 76). Como analicé en el capítulo 4, se trata de estrategias políticas destinadas a

«ordenar toda una serie de procesos biológicos de conjunto –los índices de natalidad y mortalidad, de morbilidad, de duración de la vida, etc. – con el fin de aumentar las fuerzas del Estado, en base a la idea de una ‘seguridad de conjunto’. Lo que estas tecnologías centradas sobre la vida tratan de controlar son precisamente los ‘efectos de masa’, los procesos ‘bio-sociológicos’ propios de las masas humanas, es decir, de las poblaciones» (Cayuela Sánchez, 2009: 275)

El término de biopolítica viene a designar un tipo de poder coextensivo con la vida, un poder que hace entrar a la vida humana como concepto político y la vida, la conducción de su conducta y la producción de sujetos y subjetividades, se convierte en un cálculo del gobierno. El poder es de este modo definido como la capacidad de estructurar el campo de acción del otro, de intervenir en el dominio de sus acciones posibles, incluyendo la capacidad para afectar y para ser afectado. Por lo tanto el biopoder se puede entender como el conjunto de aquellas tecnologías de gobierno que hace uso tanto de las «disciplinas» que actúan sobre el cuerpo individual como de la «biopolítica» que actúa regularizando las poblaciones (Foucault, 1976, 2006, 2007).

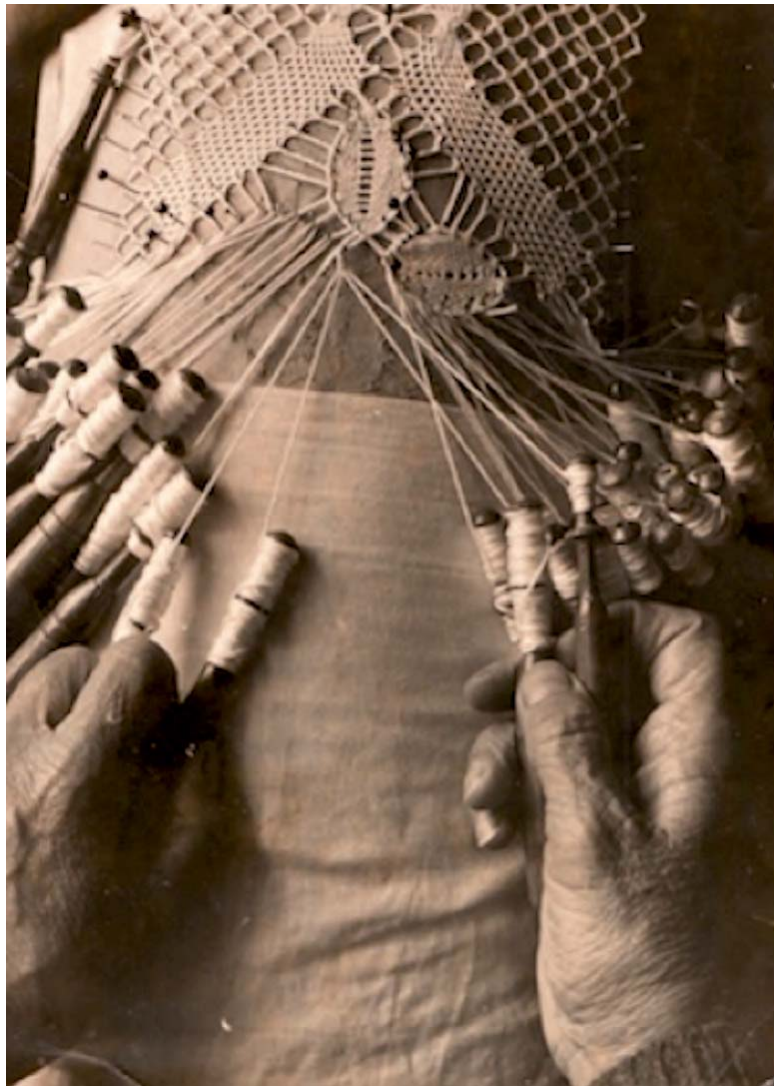
Desde el feminismo tecnocientífico de Donna Haraway el discurso foucaultiano de la biopolítica y el biopoder lo considera como «techno-babble» o techno-cháchara (Haraway, 1995: 259). Al igual que Foucault, Haraway analiza la construcción de personas y cuerpos dóciles y la maximización de su utilidad, pero ubicando el análisis en un contexto contemporáneo (futurista en su momento) bajo la figura del ciborg, en la que el sistema de género es fundamental en esta construcción. En su crítica a Foucault considera que en sus aportaciones no se está preguntando cómo los cuerpos están siendo construidos en la actualidad y a qué tipo de sistema de género obedece todo este constructo teórico sobre el que él teoriza. También determina que las teorías de Foucault aparecieron cuando el «biopoder» está en un momento de implosión, considerando sus aportaciones como algo anticuadas y androcéntricas: «una flácida premonición de la política del cyborg» (Haraway, 1995: 254). Haraway amplía y transforma la analítica foucaultiana del poder/saber y hace un análisis encarnado, generizado, enclasado, racializado y especiado de los cuerpos sobre los que el poder va a penetrar de manera diferente (Braidotti, 2006, Haraway, 1995, 2003). Como decía en el capítulo teórico introductorio el feminismo interseccional viene a aportar a las teorías foucaultianas y las teorías del afecto y la emoción un análisis encarnado y contextualizado, en el que los cuerpos están geopolíticamente situados en función de su performatividad de género, sexualidad, etnia, clase social, identidad, etc. Así, por pasar a Foucault por el tamiz de la perspectiva feminista, la modernidad y el ejercicio del biopoder tiene comienzo cuando el patriarcado entra a organizar la vida, la demografía y la población, la salud y la duración de la vida, la economía, la cultura y la sociabilidad tanto de las mujeres como de la totalidad de la población. Cuando se ejerce el patriarcado y el neoliberalismo como forma de gubernamentalidad.



Imagen. Alegoría de Franco y la Cruzada (1948 - 1949) de Arturo Reque Meruvia «Kemer», recorte del boceto de una pintura mural que iba destinada al Valle de los Caídos y que se conserva en archivo general militar de Ávila. La imagen representa a Franco ataviado como un caballero medieval, con espada y armadura, erigido como salvador de la madre patria. Imagen de Enrique Viola en flickr.


Pero, desde el punto de vista que vengo empleando a lo largo de toda esta tesis, estos análisis sobre la construcción de un tipo de subjetividad en el que se disciplinan los cuerpos para garantizar el ejercicio y mantenimiento del poder a largo plazo precisa tanto un enfoque de género como su ubicación dentro del marco de las estrategias económicas y de gobernanza neoliberales, en las que al par obediencia/utilidad se añade una maximización de la competencia en el mercado global (Foucault, 2007: 157). Es aquí donde se ubican los trabajos de teóricas feministas como Silvia Federici y Maria Mies en los que defienden que la redefinición capitalista de la división sexual del trabajo y la creación de un tipo de subjetividad de «amas de casa» tiene que ver con la necesidad de acumulación capitalista. El hecho de que los trabajos informales y los trabajos de cuidado hayan sido sistemáticamente ignorados y olvidados, lejos de su consideración como trabajo e identificados como una expresión de la naturaleza femenina o como parte de una demostración de «amor» es una estrategia del mercado capitalista para capturar nuestro trabajo gratuito. Según analizan las economistas feministas es precisamente este trabajo no-remunerado, en combinación con los trabajos de subsistencia del campesinado, lo que permite la escalada del sistema capitalista de acumulación: «sin la 'housewifisation' de las mujeres, que ocurre a escala internacional, el Norte no podría mantener su ventaja productiva ni su crecimiento económico» (Mies, 2014: 219. Traducción mía).

Imagen. «As mans encaixeiras da miña avoa Lola». Fotografía de Viki Rivadulla²¹³



²¹³ <http://quepasanacosta.gal/wp-content/uploads/2013/03/As-mans-encaixeiras-da-mina-avoa-Lola.jpg> [Acceso 03/08/2017]





Para el período histórico que estoy analizando aquí, la producción de un tipo de subjetividad femenina abnegada y silenciosa, la construcción de un tipo de feminidad vinculada a las tareas domésticas, a la paciencia y al virtuosismo, a la despolitización y a la disgregación de los grupos de mujeres, no solamente tiene que ver con la misoginia intrínseca a la dictadura franquista sino que también tiene que ver con una estrategia de maximización de la captura de sus trabajos por el sistema capitalista. Es en este sentido que empleo el término «housewifisation», empleado por María Mies desde su trabajo con las encajeras de la India ya que está íntimamente vinculado con el patriarcado y con la expansión colonial (Mies, 1982, 2007, 2014), que es más preciso que el término «domesticación». Por «housewifisation» entiendo un proceso por el cual las mujeres son socialmente definidas como amas de casa, dependientes para su sustento de los ingresos del marido, independientemente de si ellas son amas de casa de facto o no. Esta definición social de las mujeres como amas de casa es la contraparte de la definición social de los hombres como «breadwinners» o «proveedores», que también es independiente del peso de su contribución a los ingresos familiares. La conceptualización de las mujeres como amas de casa y de los hombres como proveedores se basa en la asunción errónea, tanto de marxistas como de no-marxistas, de que el capitalismo aumentará la productividad del trabajo hasta el punto de que los costes de reproducción de todos los trabajadores estarán cubiertos por el sueldo masculino. Es obvio que los ingresos de la inmensa mayoría de los hombres en los países subdesarrollados no cubren estos costes y que su propia reproducción depende de los trabajos invisibles de subsistencia de las mujeres (Mies, 1982: 180. La traducción es mía). Esta informalización, flexibilización y «housewifisation» de los trabajos de las mujeres representa una estrategia de abaratamiento de los costes de producción, desde las estrategias de gobernanza neoliberal es la mejor forma de maximizar la competitividad, el par obediencia/utilidad y el par coste/beneficio (Mies, 2014: 220).


5.2.2. Políticas artesanales y franquismo

Las políticas franquistas respecto a las artesanías no surgían de la nada sino que enraizaban en el tradicionalismo y folclorismo herderiano del siglo XIX, rescatando la idea de la constancia o la invariabilidad histórica que había sido desarrollada por intelectuales de la generación del 98 en España (Pelta Resano, 2016). Así el franquismo heredó el ideario falangista que, al igual que el nazismo y el fascismo italiano, retomaba partes del pasado activando prácticas culturales para su patrimonialización relacionadas con la ruralidad, idealizado como un ámbito en el que se depositaba el «espíritu nacional». Surgiría un renovado interés por el folclore y la artesanía, que dio lugar a la celebración de un gran número de exposiciones, con importante cobertura de los medios de comunicación, y producción bibliográfica sobre temas específicos de artesanías y artesanías textiles (Ortiz García, 1999).

La reconstrucción de la patria por parte del régimen franquista precisaba crear un «repertorio cultural y patrimonial acorde con el sistema político totalitario impuesto tras la guerra» (Ortiz García, 2012). El régimen buscaría esta reconstrucción de la patria a través de la construcción de un patrimonio que garantizara la continuidad efectiva, cronológica y simbólica con un pasado glorioso, que el régimen pretendía emular, idealizando el reinado de los Reyes Católicos y periodos de mayor gloria imperial como el descubrimiento de América y el reinado de Carlos V, Felipe II y la Contrarreforma como bases legitimadoras para la construcción de la «hispanidad» y sus marcadores identitarios (Ortiz García, 1999, 2012). Para ello se activarían recursos históricos, monumentales y paisajísticos para su patrimonialización como la inclusión de la huella del caudillo en monumentos antiguos, el paisaje de Castilla, el castellano y lo castellano, la arquitectura escurialense, los castillos medievales, el estilo herreriano y el neoclásico, el papel de Velázquez y el Greco y la cultura greco-latina (Pelta Resano, 2016: 2; Ortiz García, 1999, 2012)²¹⁴. Pero, sobre todo, el folclore fue el elemento fundamental que empleó el franquismo para proporcionar al régimen la continuidad atemporal, orgánica y profunda que precisaba para legitimar sus acciones políticas (Ortiz García, 1999).

El folclore también era un elemento que se prestaba para ser empleado como mecanismo disciplinario de los cuerpos individuales, a través de su utilización como herramientas pedagógicas, del fomento del deporte y de la domesticidad, así como para ser empleado como dispositivo biopolítico, para «regular las costumbres» de la población crear grupos cohesionados e idénticos en torno a un marcador identitario y, sobre todo, un elemento a través del cual se iba a poder ejercer una labor de socialización en las creencias, valores y convenciones del régimen. El folclore, en tanto que «instrumento privilegiado de mediación entre la gente y la estructura política», fue reapropiado y redireccionado en un único sentido acorde con la ideología dominante y, especialmente, fueron empleadas la lengua, el traje, la arquitectura, la música, la danza, rituales y festividades y la artesanía (Ortiz García, 2012). Los regionalismos y nacionalismos políticos y la diversidad identitaria de España fueron subsumidos bajo un nacionalismo españolista centralista y se puso a trabajar una retórica esencialista en la que España era presentada como una única nación que incluía una variada riqueza

²¹⁴ Para abundar más en la selección de elementos monumentales y artísticos para su patrimonialización por el régimen franquista, como base legitimadora de su doctrina se puede ver la tesis de Ángel Llorente Hernández <http://biblioteca.ucm.es/tesis/19911996/H/0/AH0004401.pdf> [Acceso 28/09/2016].



de carácter cultural. Las diferencias existentes en toda la península se culturizaron, se despolitizaron, «sentimentalizaron» y «feminizaron» los movimientos y reivindicaciones políticas existentes y se «folclorizaron» las diferentes prácticas culturales regionales negando la existencias de conflictos y desigualdades sociales (Miguélez-Carballeira, 2014, Ortiz García, 1999, 2012).

Durante el franquismo «el espíritu nacional, la hispanidad, la estirpe racial hispana, tenían su origen en el mundo agrario y en su cultura. Y así era en sus útiles, su artesanía, su arquitectura, sus danzas y sus cantos, donde podía encontrarse su especificidad de la esencia nacional, sin contaminación externa alguna» (Ortiz García, 2012). El mito de la ruralidad se identificaba con una economía preindustrial, una vida de fe y trabajo digno, cuerpos saludables ajenos a la contaminación de las grandes urbes, unas mentes libres de pensamientos revolucionarios, ajena a la estructura de clases, una sociedad homogénea, uniforme y sin diferencias internas. Una vida idílica, bucólica y pintoresca donde las mujeres simplemente cosían y cantaban mientras esperaban a sus maridos y criaban a los hijos (Domingo, 2007, Little et al., 1996, Moreda, 2012, Ortiz García, 1999). Así la esencialización e idealización del ámbito rural se empleaba como recurso mítico, retórico y performativo que provocaba un efecto «pedestal» (Herzfeld, 2004: 5) que tanto exaltaba las virtudes de la vida del campo y sus prácticas culturales como lo marginalizaba y se abocaba a sus habitantes a niveles insostenibles de carestía y emigración masiva. Un efecto pedestal que penetra en los cuerpos, «hace» un determinado tipo de subjetividad y conforma los territorios y las poblaciones.

La Sección Femenina de Falange Española y de las JONS, considerado como el primer partido puramente fascista de nuestro país, fundada en 1934 fue la organización política que se encargaría de «auxiliar» a los hombres de cara a la socialización de las mujeres en el ideal femenino del régimen. Como dice Domingo, las principales actividades de la Sección Femenina de la Falange fueron las Escuelas del Hogar, en la que se inculcaba a las niñas la vocación de servicio al marido, el cuidado de los hijos y las labores domésticas, los Coros y Danzas para la popularización del folclore tradicional, la cristianización y las escuelas (Domingo, 2007: 37). La Sección Femenina que, no olvidemos, se alineaba con la rama fascista de la falange, se encargaba de la educación y socialización en el ideal femenino del régimen y la religión católica, el control moral y vigilancia social de las mujeres y de sus cuerpos incluyendo el fomento de la maternidad, un fomento extraordinario del ejercicio físico, una nueva concepción de higiene y crianza de los hijos, así como educaban en las nociones de la economía doméstica campesina. También se encargaba de la propaganda política del régimen tanto de cara al interior como en el exterior, mandando distintas delegaciones de Coros y Danzas y jóvenes representantes del folclore español hacia los distintos centros de emigrantes en Latinoamérica (Morcillo Gómez, 2015: 303), una práctica que se suele reproducir en la actualidad con ciertas reminiscencias del franquismo.

La propaganda nacional-centralista de cara al interior intervenía también en la reconceptualización de los tiempos y los espacios de las mujeres. El concepto de «ocio» fue introducido durante el franquismo y se creó la ilusión de que las mujeres ocupaban su tiempo libre o de ocio en distintos trabajos «por amor». En este sentido se idealizó un tipo de mujer que producía artesanías textiles en su tiempo libre (Mies, 1982: ix), así como también participaban en rituales y performances en el espacio público como los Coros y Danzas y otras expo-


siciones, muestras y concursos como los de artesanías (Ortiz García, 2012). Por lo tanto, no se puede pensar en la Sección Femenina como un apéndice despolitizado y cultural del franquismo, sino que la Sección Femenina era la encargada de manejar los grandes dispositivos biopolíticos que afectarían a la vida de las mujeres, a sus cuerpos, su socialización, su forma de sociabilidad y a forma en la que se articulaba la sociedad: los «procesos de la vida» y la posibilidad de controlarlos y modificarlos (Lazzarato, 2000). Además, el hecho de que la Sección Femenina se mantuviera con su misma líder a lo largo de todo el franquismo, a pesar de los cambios políticos del régimen y de algunas desavenencias, señala que su labor pedagógica, disciplinaria y publicitaria era fundamental para el mantenimiento del modelo de sociedad que se quería imponer ya que, para el franquismo la docilización de los cuerpos de las mujeres era la pieza fundamental: «ella era, en la célula esencial de la sociedad que era la familia, la pieza clave» (Cayuela Sánchez, 2009: 282).

Sin embargo, a diferencia del nazismo, el franquismo no creó instituciones propias para el estudio del folclore y las tradiciones sino que sería la Sección Femenina la encargada de desarrollar y poner en marcha estos aspectos de la vida política considerados como banales, inocentes, inocuos, emotivos, afectivos pero que conseguían llegar y transformar allá donde no llegaban las consignas política. Siguiendo la estela de los folcloristas del XIX, a partir de 1940 una red de divulgadoras de la Sección Femenina se dispersó por los pueblos de toda la geografía donde desarrollarían labores de recopilación de canciones y bailes tradicionales sin una aproximación teórica a las mismas y con escasa formación de estas instructoras, por lo que se desarrolló una etnografía de tipo amateur. En esta aproximación estandarizaron, reconstruyeron, pasaron por el filtro moral del régimen y reinventaron un folclore hecho a base de retazos de repertorios locales, provinciales, regionales que serían considerados de ahora en adelante como típicos y representativos de las regiones²¹⁵. De esta forma resultarían unas investigaciones no conflictivas, toleradas y promovidas por el régimen como fue el estudio publicado a nombre de Pilar Primo de Rivera sobre las danzas y canciones populares, o también las desarrolladas por parte de las delegaciones del CSIC²¹⁶ que se crearían durante el franquismo en las diferentes regiones con el objeto de recopilar esta variabilidad en servicio al régimen (Ortiz García, 1999).

La Sección Femenina controlaba absolutamente los tres aspectos básicos en las tradiciones populares: recuperación, enseñanza y difusión (Ortiz García, 2012), aunque descuidando gravemente el mantenimiento y el cuidado a largo plazo de las mismas. Con la enseñanza, promoción y difusión del folclore no sólo había una finalidad patrimonial y legitimadora del régimen, una finalidad de cohesión identitaria en torno a unos referentes seleccionados, sino que también se perseguía un control de los tiempos, los espacios y una disciplina del cuerpo, a través del ejercicio del deporte apto para las mujeres, su alejamiento de una gimnasia masculinizadora. También se negativizaron otras tendencias musicales, del vestido y del tipo de sociabilidad que venía de Europa y Estados Unidos

²¹⁵ En el documental Carmen Gordo, profesora de Folclore de la Sección Femenina, cuenta su experiencia en la recogida de canciones y danzas de una provincia y cómo trataba de estandarizar los pasos de un baile con referencia al «más joven» o al quien hiciera unos saltos más espectaculares. Estas representaciones maximizaban la utilidad de las performances públicas y la espectacularización de las mismas. Min. 36.30 <http://www.rtve.es/alacarta/videos/paisajes-de-la-historia/paisajes-historia-seccion-femenina/642193/> [Acceso 30/07/2017]

²¹⁶ Un buen ejemplo de esta política franquista a través del CSIC sería la creación del Seminario de Estudios Gallegos Padre Sarmiento en 1943, al que pertenecía el Incipit, también el Institut d'Estudis Catalans.



en favor de lo «nacional» y/o la vida rural (Ferrer Senabre, 2011, Moreda, 2012)²¹⁷. El folclore se convierte en un ejercicio de educación física, de control y sanitización de los cuerpos, especialmente indicado para las mujeres más jóvenes. En palabras del doctor Carlos Gutierrez, director técnico de la Escuela Nacional de Educación Física y asesor gimnástico de la Sección Femenina en los cincuenta y sesenta:

«He aquí, de modo tal vez intuitivo en sus comienzos, cómo se realizó en España la conexión, la incorporación de nuestra música popular a la música gimnástica [...], hay también una aportación de los instrumentos típicos, principalmente de percusión, con los que nuestra gente marca el ritmo de sus bailes y que ahora empleamos como elemento auxiliares de nuestra gimnasia. La popular castañuela, los palos, las conchas [...], o simplemente los 'pitos y palmas' tocados con los dedos y las manos» (Comunicación de Carlos Gutiérrez para el Congreso Mundial de Educación Física, citado en Morcillo Gómez, 2015: 297)

El trabajo de la Sección Femenina con el folclore hizo que se primara un repertorioailable, alegre, con ritmos más rápidos a base de instrumentos de percusión que permitieran una performance más espectacular de cara a las audiencias sobre otros repertorios más lentos, con una temática crítica o triste, los ritmos menosailables o con otros instrumentos musicales. De igual forma el folclore se reinventaría como un repertorio de música y baile apto para personas jóvenes que pudieran asumir la nueva espectacularidad y rapidez de la que se había investido el nuevo folclore franquista, quedando relegados los cuerpos viejos y menos atléticos de las demostraciones públicas.

La investigación del folclore puesta al servicio del régimen franquista también incluía un minucioso trabajo de construcción cultural de los trajes regionales españoles por la Sección Femenina, que ha sido analizado por la antropóloga Carmen Ortiz (Ortiz García, 1999, 2012). Los trajes regionales también serían objeto de estudio y reinvención de la tradición (Hobsbawm et al., 1983), adaptándolos a las características requeridas para el baile gimnástico y a la espectacularidad necesaria para la exposición pública, siempre que estuvieran de acuerdo con la nueva moralidad de la época²¹⁸. La importancia que habían adquirido los concursos de Coros y Danzas y la profusión de grupos por toda la geografía requería de una labor de confección de los mismos, de la cual también se encargaba la Sección Femenina a través de sus talleres de costura, cursos de corte y confección, escuelas-taller de bordados y encajes y otras artesanías textiles que impartían las Cátedras Ambulantes y las delegaciones provinciales (Domingo, 2007). De esta forma la Sección Femenina también contribuyó al mantenimiento, resurgimiento y promoción de algunas artesanías a través de la demanda que se creó con motivo de la popularización de los trajes regionales y de los grupos de músicas y danzas, así como también se haría cargo de su estandarización, su enseñanza y transmisión para que sirvieran al propósito ideológico del folclore durante el régimen franquista.

²¹⁷ Después de la guerra quedaría prohibido el jazz y géneros musicales extranjeros y el franquismo se apropió de géneros como la zarzuela, el flamenco, la copla o el pasodoble que están siendo actualmente reinterpretados para librarlos de su asimilación por la dictadura (Ferrer Senabre, 2011). Se prohibiría el jazz no sólo por su carácter improvisado y extranjero, sino por el tipo de sociabilidad que se supone que promovía y que se trataba de limitar.

²¹⁸ Los pololos y polainas se convierten en un nuevo complemento para los trajes de baile, ya que las fadas se acortaron considerablemente.

5.2.3. Legislación y organización de las artesanías bajo el régimen franquista

Al finalizar la guerra, y ante la debilidad del entramado industrial, la dictadura de Francisco Franco trató de consolidar un esquema productivo que se asentaba sobre las actividades agro-ganaderas y artesanales, lo cual no implicaba una transformación de las técnicas productivas ni una mejora en las condiciones laborales de la población, ya que se hacía bajo un paradigma anti-industrialista (Pelta Resano, 2016: 3). Esta postura ruralizante también estaba presente en el fundador y líder de la Falange Española Jose Antonio Primo de Rivera, que en sus discursos aludía a la precariedad del obrero del presente frente a la armonía del artesano y la necesidad de devolver a los hombres lo que el capitalismo industrial les había arrebatado:

«He aquí la tarea de nuestro tiempo: devolver a los hombres los sabores antiguos de la norma y el pan. [...] en lo económico, volver a poner al hombre los pies sobre la Tierra, ligarle de una manera más profunda a sus cosas: al hogar en que vive y a la obra diaria de sus manos del pasado» (Primo de Rivera, J. A. (1935) cit. en Pelta Resano, 2016: 3)²¹⁹

Para el fundador de la Falange en España, a diferencia de en otros países europeos donde el capitalismo había acabado con la artesanía, todavía era posible reconstruirla: «la posibilidad de rehacer una artesanía que aún permanece en gran parte; donde tenemos una masa fuerte, entramada, disciplinada y sufrida de pequeños productores» (J. A. Primo de Rivera, 1935 cit. en Pelta Resano, 2016: 3)²²⁰. El falangismo continuaría con este principio en el que los conflictos sociales provocados por la industrialización desaparecerían bajo el fomento de una artesanía preindustrial (Pelta Resano, 2016: 4). De la misma forma, por parte del escritor e ideólogo fascista Giménez Caballero, se defendían propuestas similares a las que Hitler defendía en su libro *Mein Kampf* quien consideraba el arte no como libertad de expresión sino como una producción al servicio del Estado, alejándose de las propuestas del arte vanguardista y promoviendo una figura similar a los gremios del medioevo cristiano (ibid.).

El franquismo heredó esta visión de las artesanías del falangismo y del fascismo y las promocionó no sólo para evitar las grandes concentraciones industriales, sino también con el objetivo biopolítico de anclar a las personas al rural y socializar a los trabajadores y trabajadoras fuera de las ciudades que eran interpretadas como un «peligro moral». En este sentido se desmovilizó todo el trabajo previo de «industrialización», aumento de producción y exportación de las artesanías y se reubicaron en el marco de la economía «doméstica». Las artesanías iban a ser una de las «ocupaciones» o «labores» a las que las mujeres, sobre todo las mujeres rurales, iban a estar encaminadas para su retirada del ámbito del trabajo industrial, anclarlas al contexto rural y orientarlas al cuidado, la crianza y al trabajo doméstico y, en caso de necesidad, al trabajo artesano

²¹⁹ Primo de Rivera, Jose Antonio (1935) «La tradición y la revolución». Prólogo al libro «¡Arriba España!» de J. Pérez de Cabo (1935) cit. en Pelta Resano, 2016: 3.

²²⁰ Primo de Rivera, Jose Antonio (1935) «Ante una encrucijada en la historia política y económica del mundo». Conferencia impartida cit. en Torrente Ballester, Gonzalo (1940) *Jose Antonio Primo de Rivera. Antología*. Madrid: Fe.

y/o las llamadas «industrias domésticas»²²¹. La Falange y la Sección Femenina no desdeñaban el importantísimo papel que el trabajo de las artesanas tenía en las economías locales y cómo éstas podían contribuir a la recuperación económica en la posguerra, pero su función se centró en tratar de restringir a las mujeres al ámbito de la economía informal y a su papel de «complemento» a la economía de la casa. Este análisis de la artesanía desde la economía política se advierte en las medidas implementadas por la Sección Femenina de la Falange así como en los discursos de su fundadora y dirigente Pilar Primo de Rivera:

«Debemos enseñarles nosotras a las camaradas campesinas a sacar el mayor beneficio posible de la tierra que posean, enseñándoles por medio de la hermandad de la ciudad y el campo las industrias caseras, el cuidado y selección de animales domésticos, el arreglo y el adorno de la casa campesina, labores artesanas que luego, por medio de los sindicatos, puedan vender; en una palabra, todo aquello que suponga elevar su nivel económico y cultural arraigándolas de una manera más fuerte a la tierra en que viven para que no vengán a instalarse en las ciudades, donde, además de otras cosas, son innumerables los peligros morales que se van a encontrar» (Discurso de Pilar Primo de Rivera en una concentración en Guadalupe cit. en Domingo, 2007: 7)

Las artesanías fueron empleadas como un dispositivo biopolítico de control de las poblaciones, para anclar a la población al campo y tratar de frenar las masivas migraciones hacia las ciudades. Como dice Pelta, «sirvió de instrumento para una política de ruralización del país que permitiera controlarlo mejor» (Pelta Resano, 2016: 5)²²².

En el ámbito de las artesanías, si bien no se prosiguió con la mejora técnica y la industrialización de la que se hablaba desde finales del XIX y las primeras décadas del XX, sí se llevaron a cabo medidas para la organización del sector productivo, en el ámbito de la pedagogía, la certificación de la cualificación y formación artesana así como algunos intentos por revalorizar, publicitar las artesanías españolas y mejorar su comercialización (Castro Morales, 1999: 102). En el programa de la Falange Española Tradicionalista y de las JONS ya se planteaba la necesidad de organización de la producción artesana para mejorar la maltrecha economía española, de ahí que ya en 1937 se tratara de organizar y regular bajo la dependencia directa del Ministerio de Organización y Acción Sindical y, una vez disuelto, desde 1940 dependería de la Delegación Nacional de Sindicatos y la Obra Sindical de Artesanía.

En una primera etapa el fomento de la artesanía se enmarca en el paradigma del Auxilio Social, la política de labor asistencial del Estado y se delimita a la «revalorización de las artesanías españolas» (Escribano Collado, 1978: 132). Estas acciones asistenciales se centraban en la formación, capacitación del personal, en la producción y comercialización de los productos artesanos, pero

²²¹ En la ley de 17 de julio de 1945 sobre Educación Primaria se dice, en su artículo 11, «La educación primaria femenina preparará especialmente para la vida del hogar, artesanía e industrias domésticas» <http://www.boe.es/datos/pdfs/BOE/1945/199/A00385-00416.pdf> [Acceso 27/09/2016].

²²² Esta valorización y promoción de la artesanía con finalidad ruralizante, domesticadora y de control de las poblaciones se evidencia también en el Fuero del Trabajo aprobado el 9 de Marzo de 1938 que en su disposición IV, de un total de 16, incorpora: «El artesanado -herencia viva de un glorioso pasado gremial- será fomentado y eficazmente protegido por ser proyección completa de la persona humana en su trabajo y suponer una forma de producción igualmente apartada de la concentración capitalista y del gregarismo marxista» http://ficus.pntic.mec.es/jals0026/documentos/textos/fuero_trabajo.pdf [Acceso 27/09/2016]

en base a una idealizada organización económica gremial que imperaba en el Antiguo Régimen y que fue suplantada a partir de la revolución industrial (Escribano Collado, 1978: 133)²²³. El proceso de «housewifisation» que he descrito previamente deja su marca en la legislación, ya que la unidad mínima de producción se establece en la familia y, por tanto, la artesanía también se piensa como una forma de «instaurar los principios cristianos y costumbres piadosas de la familia trabajadora»²²⁴. Según el estatuto de la función asistencial el lugar de producción para las mujeres sería su propio hogar «desarrollar los oficios artesanos de la mujer en su propio hogar» y los ingresos obtenidos con la venta de las artesanías sería un complemento a los ingresos de la agricultura o como forma de amortiguar el paro estacional (ibid.).

Sin embargo la organización familiar y gremial de las artesanías también se acompañaría a partir de 1946 de una política pragmática, creando un nomenclátor y un índice de Oficios Artesanos, agrupados en trece artes y 385 oficios, a la vez que se crea la Carta de Artesano como título obligatorio que acreditaba y habilitaba a los artesanos. Se crearon censos provinciales y se impulsaron medidas como la creación en 1951 de la Escuela Mayor de Artesanía y la regulación de un servicio de exposiciones y de mercados de artesanía que en 1955 se sustituyó por un servicio sindical denominado «Red Nacional de Mercados de la Artesanía española» (Pelta Resano, 2016: 6). Es muy relevante para el contenido de esta tesis, por la constancia de medidas similares a lo largo de las décadas, la aprobación en el decreto del 2/10/1954 de la creación de una «marca de garantía» que avalaría la autenticidad del producto y a través de la cual se fomentaría su consumo (Escribano Collado, 1978: 135). En esta misma legislación se atribuyó también a la Obra Sindical de Artesanía y, dentro de esta a la Comisión Nacional de Artesanía, la función de aprobar y conceder dicha marca a las personas que poseyeran la Carta de Artesano y que cumplieran la normativa de calidad (ibid.). La posesión de esta Carta limitaba el acceso a los préstamos, premios y demás beneficios. Esta misma Obra Sindical de Artesanía, en consonancia con la actitud dirigista del régimen franquista, se encargó de organizar y regularizar las artesanías creando concursos provinciales²²⁵,

²²³ Las alusiones al gremialismo y a la edad media en la legislación sobre la artesanía fueron constantes. En los estatutos de la Obra Sindical de Artesanía, artículo 86.i) y j), se establecía que su objetivo principal era «impulsar la estructuración Gremial, a fin de dotarles [a los artesanos] del mejor instrumento para su propia defensa». En el art. 78 del Estatuto de la Función Asistencial de 1946 establecía como objetivo «La revalorización de las artesanías españolas, tratando de reconstruir los Gremios artesanos sobre el patrón de la rica tradición medieval» (Pelta Resano, 2016: 6).

²²⁴ Art. 78 a. del Estatuto de la Función Asistencial de 1946.

²²⁵ En estos concursos provinciales creados a partir de 1943 lo que se premiaba era el tipismo: «Queda abierto con estos concursos el cauce por donde ha de transcurrir la actividad artesana, y si por el momento se limita el acceso a ellos a dos formas de artesanía por provincia, es precisamente por el interés de valorar lo que tenga de tradicional o típico en cada localidad el trabajo artesano». (Concurso de Artesanía». Diario ABC nº 12374, 8/04/1943. Edición de Andalucía, p. 8. <http://hemeroteca.abcdesevilla.es/nav/Navigate.exe/hemeroteca/sevilla/abc-sevilla/1943/04/08/008.html> [Acceso 27/09/2016]

exposiciones²²⁶, mercados artesanales²²⁷, concesiones de préstamos y fomentó las cooperativas artesanas que permitía centralizar y controlar por parte del Estado toda la producción, formación y comercialización del encaje de un modo paternalista (Castro Morales, 1999: 103)²²⁸.

En los años sesenta la dictadura franquista sufrió una serie de transformaciones económicas y sociales que afectaron a las artesanías y a las artesanas. En esta década el Estado soltó a los y las artesanas de la mano de la tutorización perpetua del Estado y los valores doctrinales del falangismo fueron reorientadas hacia la economía de mercado y la patrimonialización de cara al turismo. En esta década se puso fin a la autarquía y se inició un período de aperturismo, «desarrollismo» y neoliberalización de la economía del régimen dictatorial, que también tuvo lugar en el plano social. La primera etapa de la dictadura en la que se invoca al gremialismo y al modelo económico de la Edad Media fue sustituida por una nueva concepción industrial pero, sobre todo, turística y patrimonial de la artesanía. Un giro muy importante se produjo en el año 1963 cuando se incluyó entre las líneas maestras de la Comisión de Turismo del I Plan de Desarrollo Económico y Social (1964-1967) una actuación coordinada entre la Sección Femenina, la Obra Sindical de Artesanía y el Ministerio de Información y Turismo, liderado en aquel momento por el gallego Manuel Fraga Iribarne²²⁹, con el objetivo de impulsar el desarrollo y la difusión de la artesanía y el folclore español (Pelta Resano, 2016: 10). En esta época empieza a manejarse el concepto de «ocio» y las «vacaciones» y se inicia una nueva etapa económica orientada al turismo de la mano de Fraga. En este momento del franquismo las artesanías dejan de estar en el marco del «auxilio social» y el trabajo gremial, retirándolo del marco falangista en el que se había inscrito de la mano de la Sección Femenina, y se enmarcan en el ámbito del «turismo» y del «folclore».

²²⁶ Dentro de estas exposiciones fue muy destacable la que se celebró en noviembre de 1943 con artesanía alemana, que también sirvió para estrechar lazos con el gobierno de Hitler (Pelta Resano, 2016).

²²⁷ Entre las medidas dirigistas y asistenciales del Estado también se crearon los Mercados de Artesanías que no se ubicaban dentro del paradigma comercial, sino como un «servicio público» que el Estado, en su función de «padre de familia», brindaba a los artesanos para centralizar y apoyar la comercialización (Escribano Collado, 1978: 175). Los mercados se definían como una: «tutela para la defensa de los intereses legítimos de los artesanos. Merced a dichos Mercados no sólo se exponen los productos y se dan a conocer los progresos, sino que se da salida a los fabricados sin el más pequeño quebranto económico y librándoles de la avaricia de los intermediarios, a los que forzosamente habrían de entregarse los artesanos si la Obra Sindical de Artesanía no los hubiera librado de ellos con la creación de estos mercados». «Artesanía Española». Diario ABC, 19/07/1944. Edición de Madrid, p. 9. <http://hemeroteca.abc.es/nav/Navigate.exe/hemeroteca/madrid/abc/1944/07/18/009.html> [Acceso 27/09/2016]

Estas mismas acciones paternalistas-clientelares a cambio de su lealtad al régimen, el mismo discurso en el que las instituciones se hacen cargo de guiar, tutorizar y defender los intereses de las artesanas es algo que se produce en la actualidad bajo los principios de la democracia y de lo cual hablaré más adelante.

²²⁸ Otras medidas desarrolladas durante el franquismo sería la convocatoria de certámenes periódicos sobre temas artesanos, como el celebrado en 1953 con motivo de la Exposición Internacional de Artesanía, así como crearía los Premios Nacionales al Trabajo y a la Familia Artesana en 1948. Otras medidas impulsadas serían la creación de un Cuadro de Honor de Artesanos Ejemplares, que recuerda un poco al programa de la UNESCO denominado Tesoros Humanos Vivos y que incluye una elevada proporción de artesanos y artesanas en la lista, la concesión de becas para estancias en las escuelas-taller que habían sido creadas en Madrid en 1944 en régimen de internado, donde no podía faltar la formación moral, religiosa y política. Entre estas escuelas-taller estaban: la escuela taller número 1, dedicada a alfombras, tapices y repostería, y la escuela número 2 dedicada a la enseñanza y confección de encajes y bordados y al aprendizaje de telares mecánicos. «Artesanía Española». Diario ABC, 19/07/1944. Edición de Madrid, p. 9. <http://hemeroteca.abc.es/nav/Navigate.exe/hemeroteca/madrid/abc/1944/07/18/009.html> [Acceso 27/09/2016]

²²⁹ Fue ministro de Turismo entre el 10 de julio de 1962- 29 de octubre de 1969

En este momento de desarrollismo también se precisaría más mano de obra para cubrir los puestos de trabajo que se irían generando, por lo que era necesario incorporar a las mujeres y crear las modificaciones legislativas que hasta ahora lo venían impidiendo²³⁰. En 1961, impulsada desde la Sección Femenina, se promulgó la ley de Derechos Políticos, Profesionales y de Trabajo de la Mujer, que contenía aspectos progresistas como la igualdad de salario entre hombres y mujeres por igual trabajo pero que quería seguir manteniendo sus principios tradicionales como el veto a que las mujeres accedieran a ciertas profesiones como la magistratura, la marina mercante o profesiones en las que se portaran armas. En esta ley se insistía en que el lugar de las mujeres, y especialmente las mujeres casadas, era el hogar y que el mantenimiento económico de la familia le correspondía al «cabeza de familia», pero se intentaba garantizar «que la mujer empujada al trabajo por necesidad lo haga en las mejores condiciones posibles»²³¹. Esta ley no supuso ningún avance en la igualdad real entre mujeres y hombres y los principios establecidos en el Fuero del Trabajo seguían estando vigentes, pero en función de las ligeras modificaciones que se iban consiguiendo en materia de derechos de las mujeres y en la representación social de las mismas la Sección Femenina tuvo que ir abriendo el abanico de posibilidades que enseñaban en sus cátedras ambulantes y en sus centros de enseñanza para adaptarse a los nuevos tiempos.

El final del ideal gremialista lo puso el Decreto de ordenación de la artesanía del 22 de febrero de 1968 y legislaciones posteriores. La artesanía pasó a formar parte del Ministerio de Industria donde se crearía una nueva Comisión Nacional y se procedió a reordenar la actividad, identificándola no ya con el sector primario agro-ganadero y artesano sino ubicándola en el sector servicios. En esta nueva etapa el órgano consultivo Comisión Nacional de la Artesanía se encargó de estudiar y proponer medidas de fomento de la artesanía y en 1969 se creó la Empresa Nacional de Artesanía (Artespaña), dependiente del Instituto Nacional de Industria. Entre los objetivos de Artespaña estaba mejorar la difusión y comercialización, pero antes tenían que mejorar la productividad, abaratar costes, modernizar los medios de producción y reconvertir algunos sectores que se habían mantenido conscientemente al margen de las mejoras tecnológicas y económicas durante la dictadura franquista. La inclusión de la artesanía en el Tercer Plan de Desarrollo 1972-1975, sería un reflejo de las nuevas medidas que se trataban de impulsar muy al final de etapa desarrollista de la dictadura franquista.

²³⁰ Por ejemplo la famosa frase del II Fuero del Trabajo de 1938: «El Estado se compromete a ejercer una acción constante y eficaz en defensa del trabajador, su vida y su trabajo. Limitará convenientemente la duración de la jornada para que no sea excesiva, y otorgará al trabajo toda suerte de garantías de orden defensivo y humanitario. En especial prohibirá el trabajo nocturno de las mujeres y niños, regulará el trabajo a domicilio y liberará a la mujer casada del taller y de la fábrica».

²³¹ https://www.boe.es/diario_boe/txt.php?id=BOE-A-1961-14132. Véase también el discurso de Pilar Primo de Rivera en 1966 que, a pesar de las ligeras transformaciones en materia de derechos de las mujeres seguía defendiendo que lo primero «para las mujeres casadas era la vida familiar, la vida del matrimonio y el cuidado de los hijos. Lo demás es secundario» Min. 46.26. <http://www.rtve.es/alcanta/videos/paisajes-de-la-historia/paisajes-historia-seccion-femenina/642193/> [Acceso 30/07/2017]

5.2.4. El uso del encaje de Camariñas como herramienta disciplinaria y dispositivo biopolítico durante el franquismo

En su artículo Carmen Ortiz defiende que la música fue el primer objetivo temático de la obra folclórica de la Sección Femenina de la Falange Española (Ortiz García, 1999, 2012). Sin embargo también las artesanías y, en concreto, el encaje de Camariñas se emplearon muy pronto como uno de los «dispositivos biopolíticos» activados o reapropiados por el régimen franquista. El encaje fue rápidamente vaciado de las reivindicaciones feministas y laborales que llevaba asociado y se quedó únicamente en una manifestación cultural e identitaria despolitizada. El encaje de Camariñas formó parte de las estrategias de gubernamentalidad desde antes de que se implantase la dictadura. Fue empleado tanto como una de las técnicas de gobierno de las mentes o de conducción de las conductas, en terminología foucaultiana, como de gobierno de los cuerpos, como mecanismo de sujeción y disciplinamiento de las mujeres por parte de la biopolítica del régimen franquista (Castro, 2007, Cayuela Sánchez, 2009, Foucault, 1976, 2007, Pincheira Torres, 2013).

La Sección Femenina, la Organización Sindical o Sindicato Vertical y la Obra Sindical de Artesanía se hicieron cargo de toda la estructura del encaje en la Costa da Morte a partir de 1936 (Gallego Rei, 2006: 26). Como dije antes, fueron objeto de control en el ámbito del encaje de Camariñas los tres aspectos básicos en las tradiciones populares: recuperación, enseñanza y difusión (Ortiz García, 2012), así como también se controló su organización y comercialización. Un control que no venía tanto por el interés en las características de esta artesanía en concreto, bajo los propósitos de conservación o por su patrimonialización, sino porque se trataba de una herramienta disciplinaria y biopolítica, muy potente a la vez que sutil, y centrada en las mujeres cuya única finalidad era ser madres de los hijos de la nación y ejercía un trabajo a largo plazo en la conformación de mujeres pacientes y modestas (Domingo, 2007). De la misma forma la vuelta del trabajo artesano de las mujeres al ámbito del trabajo «doméstico» resultaba muy conveniente al capital ya que impedía su salida de la economía informal, contribuía a depreciar el encaje y que comerciantes e intermediarias siguieran manteniendo su margen de beneficios.

Ya antes de que se celebrara el Fuero del Trabajo en 1938 y se organizaran las bases de la Organización Sindical Española, o lo que se denominaría Sindicato Vertical, el encaje de la Costa da Morte fue uno de las primeras artesanías que se emplearon como dispositivos biopolíticos por el nacionalsindicalismo. Galicia cayó muy pronto en manos del ejército sublevado en el mes de julio de 1936 y recibió visitas de la lideresa de la Sección Femenina Pilar Primo de Rivera en otoño de ese mismo año para la organización del auxilio social, primera figura que se hizo cargo de las artesanías. En agosto de 1937, cuando el resto de la península estaba inmersa en la guerra civil, ya se publicaría un reportaje sobre «Las Encajeras de la Costa de la Muerte» en el Diario Fotos, Semanario Gráfico de Reportajes Nacionalsindicalista, en el que se informaba sobre la visita a la Costa da Morte de Primo de Rivera y se mostrarían de esta forma las primeras trazas de cómo proyecto ideológico nacionalsindicalista se iba a hacer cargo de ahora en adelante del encaje.

Fueron tres las estrategias que siguió la Sección Femenina respecto al encaje, que pasaré a detallar a continuación: 1. hacerse cargo del proceso de enseñanza-aprendizaje, 2. Controlar la organización de la producción y 3. Controlar los medios de comunicación y las exhibiciones públicas.

Una de las primeras acciones de la Sección Femenina respecto al encaje fue hacerse cargo de su enseñanza, ordenar y certificar su aprendizaje. El control del conocimiento del encaje y de su transmisión lo transformaba en una herramienta de control del saber-poder y por eso se hicieron cargo de su pedagogía, en tanto que herramienta de disciplina de los cuerpos individuales y de control de las poblaciones (Foucault, 1976). La enseñanza del encaje se había estado produciendo en el marco de «la casa», en las palilladas o en grupos de práctica más o menos informales en los que las niñas y también los niños ya formaban parte desde su nacimiento. A partir de los 4 o 5 años las niñas ya comenzaban a aprender por imitación de manera práctica y los niños eran socializados para evitar y negar cualquier contacto con la práctica del encaje, para construir su masculinidad en oposición a todo lo que representaba el encaje bajo pena de ser considerados afeminados u homosexuales. La presencia de menores en las palilladas y en las casas cuando las mujeres estaban palillando, o trabajando en cualquier otro ámbito, era algo consustancial a la pautas de sociabilidad de la zona y a las prácticas de cuidado. Así, cuando empecé mi propio trabajo de campo estando embarazada y, posteriormente, con un niño pequeño las palilleiras naturalizaban el hecho de que estar embarazada no impedía trabajar, y que cuidar y trabajar no eran hechos incompatibles. El trabajo de cuidado y el trabajo informal podían darse al mismo tiempo bajo la premisa de que ellas trabajaban «estando embarazadas de nueve meses y sentadas en el suelo y no tenían ningún problema» y que «toda la vida los niños han acompañado a las madres cuando palillaban, así que puedes traerlo», invitándome a que mi hijo formara parte de mi trabajo de campo etnográfico (Diario de Campo 30/09/2011). Como muestran los datos que he analizado en el Anexo la enseñanza inicialmente se producía en casa, bien por una abuela o una mujer de la familia que no tenía tanta carga laboral como las madres en edad productiva-reproductiva, y posteriormente las jóvenes se solían incorporar a una palillada en la que una mujer mayor ejercía el papel de autoridad y era la que ordenaba la producción de encaje, así como ordenaba la sociabilidad entre las mozas y el ocio posterior (Fernández González et al., 2003: 48). Esta formación en grupos informales era un elemento clave en la socialización de las

Imagen. Diario Fotos. Semanario Gráfico de Reportajes Nacionalsindicalista nº25, 14 de Agosto de 1937. Obsérvese la representación de las mujeres con los trajes regionales, así como la realización del águila de la simbología franquista con encaje. Fotografía tomada de www.mecam.net.



niñas, que no sólo aprendían a palillar sino las pautas y normas sociales que les permitían ser parte de la sociedad tal y como estaba configurada, la corporeidad, el papel de los sentidos en la creación del encaje, su incorporación (Ingold, 2010, Makovicky, 2010). Las niñas iban adquiriendo sus conocimientos, habilidades y la performatividad del encaje de forma progresiva, contextualizada y a través de la práctica (Bourdieu, 2002, Herzfeld, 2004, Lave et al., 1991, Marchand, 2008, Naji, 2007, 2009, Prentice, 2008). Un aprendizaje que no sólo depende del conocimiento de la técnica o la reproducción de una serie de patrones sino de la en-corporación del encaje, de la creación de una coreografía con las manos en la que el ritmo de los bolillos al chocar, la ritmicidad, es la que va dando forma al encaje (Lefebvre, 2004; Makovicky, 2010: 82). Entre las diferencias que las palilleiras profesionales encuentran con las palilleiras «por ocio» y las buenas encajeras camariñanas está la «forma de palillar», «la manera de palillar, el cuerpo, no es igual», la «postura» que adoptan al palillar, la dependencia de la plantilla y la escasa velocidad que las encajeras por ocio son capaces de alcanzar (AU046 16/04/2014). Una encajera experimentada se identifica porque hay un momento vital en el que le sobra el patrón e incluso le sobra el sentido de la vista, no necesita mirar hacia la almohada porque tiene incorporados los patrones, los movimientos están en su memoria corporal, en la ritmicidad de los palillos al entrecruzarse, una encajera experimentada habla, conversa, discute mientras palilla a toda velocidad porque lleva inscrita en sus manos la necesidad económica. Y esto, según ellas mismas, no se aprende en un curso.

La Sección Femenina desplazó este aprendizaje situado en su propio contexto, progresivo y perdurable en el tiempo que ocurría entre mujeres y grupos de confianza ya que la pedagogía iba a ser una herramienta muy útil para la socialización de las niñas en el ideal de mujer doméstica, dócil, limpia, ordenada, meticulosa, paciente, «esperadora» de los hombres, piadosa, cuidadora, laboriosa y dependiente, así como también empleaban estos espacios para la transmisión del ideario falangista.



Imagen. Imagen de niñas palilleiras tomada durante el franquismo. Fotografía tomada de www.mecam.net [Acceso 16/12/2016].

Este fue el principio del fin de las palilladas ya que perdieron su funcionalidad en cuanto a servir de espacio de sociabilidad y enseñanza en la práctica al margen de los biopoderes, pero también se transformaría la palillada como contexto de ayuda, colaboración y competitividad entre la comunidad de vecinas, el compartir gastos entre las trabajadoras, la función de autoridad y control moral que era ejercida por una mujer, la dueña de la casa, así como se eliminó de forma radical esa doble función laboral-festiva que tanto caracterizaba las palilladas. El franquismo contribuyó a terminar con las palilladas a través de la institucionalización de la enseñanza así como porque se realizó un trabajo de individualización de las palilleiras, la fragmentación de los grupos de trabajadoras en favor del concepto de familia nuclear donde el ideal de mujeres «fémina patiens» permanecen solas mientras «esperan» a sus maridos ocupando su tiempo de ocio con los textiles, con incesantes tareas domésticas que se realizan en el reino del hogar, alejadas de los espacios de sociabilidad femenina como los lavaderos, las fiadas, las palilladas y las fuentes.

El encaje de Camariñas se inscribió en primer lugar en el marco del Auxilio Social, en el que la Sección Femenina se hacía cargo de las funciones benéficas y sociales a través de la creación de instituciones como los talleres de costura y las cátedras ambulantes que operaban principalmente en el ámbito rural. Como auxilio social también se entendía la revalorización de las artesanías españolas, la formación y capacitación del personal y la producción y comercialización de los productos artesanos. Así que las acciones del régimen de Franco respecto al encaje en la Costa da Morte se centraron en la creación de un «Taller de Capacitación Profesional de Juventudes de Camariñas» en 1948, también conocido como «a palillada» o «a escola» (Blanco Campaña, 1991: 101), y también se establecieron talleres en Ponte do Porto y en Muxía. Este taller funcionaba por las tardes, una vez que las niñas habían finalizado la Escuela Nacional, y duraba una media de tres horas. Entre sus objetivos estaba «enseñar, perfeccionar y promocionar la artesanía encajera de Camariñas desde la niñez» y, en otros documentos también, «enseñar y mejorar el encaje de palillos, típico no sólo de la localidad de Camariñas, de la que toma su nombre, sino de la zona donde está enclavada» (ibid: 101).

En un principio esta escuela taller se creó para formar y profesionalizar a mujeres jóvenes y adultas, reemplazando la función de las palilladas por una capacitación y producción institucionalizada desde el régimen, pero tuvo poco éxito según un «informe reservado» al que tuvo acceso el periodista Blanco Campaña porque las mujeres encontraban el trabajo en la conservera un trabajo más remunerativo que el encaje:

«Al abrir fábricas de conservas en la localidad y comprobar que con menos esfuerzo y descabezando sardinas conseguían unos ingresos muy superiores a los que en el mismo espacio de tiempo confeccionando encaje, las mayores iban dejando de asistir, por lo que se convirtió en Taller Infantil-Círculo Recreativo, donde se iniciaba a las niñas en el aprendizaje del encaje, a la vez que se tenían otras actividades encaminadas a la educación del tiempo libre» (Blanco Campaña, 1991: 102)

Una vez que la Sección Femenina no se pudo hacer cargo de la capacitación de las mujeres jóvenes y adultas que, además de tener otras alternativas laborales como las conserveras, ya habían tenido en su inmensa mayoría una formación y socialización en el encaje en estructuras no formales familiares y de vecindad y contaban con sus propias redes de comercialización, se hicieron cargo de la enseñanza formal de las niñas. La Escuela-Taller de Camariñas tenía una capacidad inicial para treinta niñas y se ubicaba en la plaza de San Miguel. En 1968 se procedió a reconstruir el inmueble por su propietaria y profesora del taller María del Carmen Albores Gude, pasando a ocupar el taller en el tercer piso de un inmueble de nueva construcción en el paseo marítimo hasta un año después de la disolución de la Sección Femenina en 1977. La casualidad o el destino quisieron que mi lugar de residencia durante el tiempo que estuve viviendo en Camariñas fuera exactamente en el mismo edificio y en la misma vivienda donde se ubicaba el Taller de Capacitación Profesional de la Sección Femenina desde 1968 hasta 1978, de lo cual me enteré después de un tiempo de estar viviendo allí. Si bien desde su terraza se contemplan unas vistas espectaculares de todo el paseo marítimo y de la ría de Camariñas, resulta muy difícil imaginar cómo podrían entrar 30 niñas en este espacio que apenas tendría 25 metros cuadrados.

Fueron profesoras de este taller mujeres del propio pueblo con una gran experiencia en la elaboración de encajes como Elena Canosa, María del Carmen Albores, Antonia (Toñita) de Campos, María Josefa Anido y Esther País. El taller de capacitación, que venía a sustituir la formación y socialización de las niñas que habitualmente tenía lugar en círculos de confianza, permitió el mantenimiento del encaje y su divulgación masiva a todas y cada una de las niñas de Camariñas así como, según Blanco Campaña, «suponía un reconocimiento importante ó labor das palilleiras» (Blanco Campaña, 1991: 101). El aprender a hacer encaje en la escola de palilleiras se convirtió en algo central en la formación de las niñas de esta zona, una formación que antes era mayoritaria pero no universal ni imprescindible, ya que había niñas orientadas al trabajo agrícola o al cuidado del ganado. El encaje se transformó en un marcador identitario central y fundamental para las mujeres camariñanas, en una obligación dentro de sus roles de género.




Palilleiras de Merexo. Ano 1952

Imagen. Palilleiras de Merexo (Muxía), fotografiadas en 1952 por el fotógrafo muxián Ramón Caamaño. Foto tomada de Fernández Carrera, 1999.

Sin embargo la Escuela de Encajeras de Camariñas enseñaba y socializaba a las niñas en el encaje no tanto como un recurso económico y laboral del que pueden hacer uso para disminuir su potencial situación de vulnerabilidad provocada, sino que formaba parte del currículum que todas las mujeres tenían que conocer como parte de sus labores domésticas, como eje principal de su feminidad, y como parte del pool de referentes folclóricos que sustentaban la ideología nacionalcatolicista (Morcillo Gómez, 1999, Ofer, 2009). Así mismo proveían formación en los principios del nacionalcatolicismo y, dada su labor asistencial, también daban una merienda de pan con chocolate y entretenían a las niñas para que las madres y las familias pudieran seguir trabajando por las tardes. El pan con chocolate que daban en la escuela de la Sección Femenina sigue impregnado en la memoria de muchas de las palilleiras con las que he tenido contacto ya que venía a aliviar las necesidades nutricionales de las niñas camariñanas y muxianas de la postguerra. Por ejemplo Pili, de 57 años, acudió a la escuela de palilleiras con la profesora Toñita de Campos y aseguraba que «yo iba más por el chocolate que por el palillo», ya que «gracias a eso merendaba», también porque sus padres tenían que ir a trabajar y ella quedaba en algún lugar mientras tanto. Su madre no le enseñó porque «ella trabajaba y no tenía tiempo para eso», así que ella todo lo aprendió en esta escuela y ahora forma parte de una asociación de palilleiras de Camariñas. En mi diario de campo me llamó la atención el papel sustitutivo que jugaba la Sección Femenina cuando las familias trabajaban, no estaban o no tenían suficientes recursos para proveer de una comida abundante a sus hijas, ya que se delegaba en esta institución la enseñanza de las habilidades básicas que toda niña tenía que aprender en Camariñas. Respecto a la propaganda Pili decía que sí les enseñaban ciertas consignas, pero no se daba cuenta de lo que hablaban por su edad (Diario de Campo 01/07/2013).

Amparo, de más de 70 años de edad, aseguraba que ella no había aprendido de su madre ya que «mi madre era modista, con 7 hijos y trabajando, no tenía paciencia para eso». También otras mujeres en torno a esta edad habían aprendido de abuelas u otras señoras mayores, como Argentina que decía que «yo siempre estaba en el medio de ellas [de las «abuelas» o señoras mayores de Muxía]», «mi madre no sabía hacerlo. No quería que yo lo hiciera, me decía que esto era muy fatigante» (AU036 9/08/2013). Resulta destacable que la construcción social de la madre como exclusivamente dedicada a las tareas «domésticas», «paciente», «ociosa» o cuidadora en permanente disposición de sus hijas no es algo que Amparo diese por hecho, al igual que tampoco Pili, ni Argentina, ni Conchi, ni la mayoría de las mujeres con las que he podido hablar. El ideal de la madre paciente y abnegada era eso, un ideal, no una realidad. Las madres de la Costa da Morte se presentan como trabajadoras, muy ocupadas con distintos trabajos informales y de cuidados, sin la «paciencia» o el «tiempo» que requiere dedicarse a palillar a tiempo completo o enseñarle a una niña pequeña. Son las personas mayores de la casa o de un círculo cercano las que enseñan o, más bien, las que permiten a las niñas estar presentes mientras ellas trabajan. En particular Amparo había aprendido solamente «mirando para las mujeres mayores» (AU024 14/07/2013), al igual que Argentina, nadie les ha-



bía «enseñado». Otra experta palilleira, Conchi, también certificaba que ella no le había enseñado ni su madre ni nadie «yo me ponía detrás de las mujeres y miraba, y miraba. Llegaba a mi casa y me ponía hasta que lo sacaba» (AU031 08/08/2013). De hecho, a pesar de que esta mujer es una de las mejores profesoras de encaje de Camariñas, no quiso enseñar a sus hijas ni que fueran a una escuela, sino que aprendiesen como ella por ensayo y error. Esto apunta directamente a lo que Herzfeld denomina como «steal with their eye» (Herzfeld, 2004: 107), una práctica imprescindible en el proceso de aprendizaje social de las artesanías «en contexto» cuya enseñanza-aprendizaje se resiste a ser codificado, descrito y transmitido según los procedimientos de la enseñanza formal. El «aprender mirando» en contexto constituye, además, una forma de legitimación de la biografía artesana (Fine, 2003, Prentice, 2012) ya que juega un papel muy importante la capacidad de agencia de la aprendiz para captar a través de sus ojos y otros sentidos ese conocimiento práctico, rítmico, sensual que se adquiere de forma tácita, que no es transmitido de manera explícita, favoreciendo otra serie de rasgos socialmente muy valorados como el ingenio, la inteligencia, la picardía, la «rapidez» mental (Herzfeld, 2004: 139; Lave et al., 1991, Marchand, 2008). Tras aprender «mirando» pasó a formar parte de la palillada, combinándolo con el trabajo temporal en la conservera. Su hermana menor, que también estaba presente en el momento de la entrevista, sí iba a la escuela de la Falange «pero ella ya sabía palillar. Iba porque de aquellas daban un bollo de pan y una onza de chocolate», «iba por la merienda, que en casa no había. Sabía más ella que la profesora». Aseguraba que esta escuela de la Sección Femenina no se orientaba tanto a enseñar a palillar sino que su objetivo era «para darle la merienda a los pobres» (AU024 14/07/2013).

También María, mayor de 65 años, había ido a la escuela de encaje «de la Falange de don Jose Antonio Primo de Rivera» que se encontraba en Muxía. Decía que era un local grande en el que les enseñaban a palillar y les daban la famosa merienda consistente en pan y chocolate, del que ella recordaba vivamente su sabor ya que «de entonces no había para comer». También «venía gente de fuera y nos hablaba de cosas de Franco y, claro, nosotras como éramos niñas no nos interesaba lo que decían ellos. Íbamos a jugar por ahí». Esta escuela de palillo era por la tarde, ya que por la mañana iban a la escuela. El propio concepto de «escuela» le provocaba mucha risa a María ya que no tiene nada que ver con la escuela tal y como se concibe en la actualidad, «éramos a lo mejor 60 niñas en una clase» y dijo no haber aprendido nada, en aquellos momentos ella prefería «ir a lavar la ropa» (AU002 22/02/2013).

A África, mayor de 70 años, a diferencia de las demás, sí le había enseñado a palillar su madre siendo muy pequeña. Pero posteriormente había ido a la escuela de la Sección Femenina durante muchos años porque era lo que hacían la mayoría de las niñas de Camariñas. Entró a especificar que en esta palillada les daban todo el material para producir y que también se encargaban de comercializarlo «vendían todo el encaje que las niñas hacíamos», sin que las niñas recibiesen directamente ese dinero. África me dio a entender que la escuela generaba los recursos para mantenerse y encontraba justificado que la escuela de la Sección Femenina usara el beneficio de las ventas para mantener su funcio-

namiento, pagar a las profesoras, pagar los materiales y sufragar las meriendas. Además, por el día de reyes a todas las niñas les regalaban una chaqueta. Respecto a la propaganda decía que «a veces venían las jefas y explicaban cosas de Franco», pero igual que las otras decía no hacerle caso a estas consignas. África decía que ella y su hermana «estábamos muy contentas, porque así mi madre no perdía tiempo de enseñarnos, ella palillaba para ganar dinero y nosotras estábamos entretenidas», además de que era gratuito. Posteriormente, cuando la escuela de la falange desapareció, distintas maestras de palillo se dedicaban a dar clases de manera privada por lo que ya no resultaban ser gratuitas y la enseñanza del palillo se redujo. Ahora, desde los años noventa, la enseñanza vuelve a ser gratuita y África considera que «es bueno para que no se pierda, pero si no hay nadie que lo compre... no tiene sentido». (AU 026 15/07/2013).

En las palabras de África se puede entrever el segundo de los aspectos que trataría de controlar la Sección Femenina de la falange: la organización del sector y su comercialización. A través de esta escuela-taller se comercializaban los encajes que las niñas producían para sufragar los gastos de la propia escuela y a su vez para proveer de encajes a las demás secciones coordinadas desde la Sección Femenina como la confección de trajes regionales que participarían en las demostraciones de Coros y Danzas. Pero, a pesar de esto, el grueso de la comercialización seguía produciéndose a través de los cauces informales de los acaparadores e intermediarios que siguen vigentes en la actualidad. Estas figuras, tanto hombres como mujeres, se encargan de la comercialización del encaje marcando el precio de las piezas y, dada la gran oferta de mano de obra existente, tienden a su depreciación. Sin embargo también existía, y sigue existiendo, la venta directa de las palilleiras al destinatario final, del producto ya montado y rematado. Una forma de comercialización todavía menos visible que las anteriores. En el recuerdo guarda Sofía, emigrada a Argentina, las estrategias que seguía su bisabuela que vendía directamente a la gente que bajaba del autobús «el Finisterre o el Pombo» o bien iba por las casas y las aldeas a venderlo: «no había tiendas como ahora y ellas ofrecían el encaje por tanto y tanto» (AUMEM005 22/11/2013). Esta función de venta directa del producto la han asumido en la actualidad las asociaciones de palilleiras, creadas a partir de los años noventa para tratar de maximizar la ganancia de las productoras y reducir el margen de beneficios que se quedaban las personas intermediarias.

Las productoras seguían siendo el eslabón más débil de toda la cadena también durante el franquismo, sometidas a una gran vulnerabilidad económica, a una economía que vive al día, y sometidas a la depreciación de su producto (Fernández González et al., 2003: 50). Además, a diferencia de las intermediarias «minoristas» que venden de cara al público en la actualidad, las que trabajaban durante el franquismo y también antes, acaparaban gran cantidad de encajes y luego revendían a minoristas y tiendas, que a su vez vendían de cara al público. Estas acaparadoras o intermediarias «de antes» eran el único cauce de venta pero también el único cauce para obtener las materias primas para la producción del encaje que estaban sometidas a racionamiento y al estraperlo (Fernández González et al., 2003: 51). En estas décadas las intermediarias ejercían un auténtico monopolio controlando tanto los medios de producción como la venta y comercialización del encaje, un monopolio que la Sección Femenina no pudo desplazar.

En la entrevista con Argentina, que actuó como acaparadora, intermediaria, palilleira y diseñadora durante las últimas décadas del franquismo, después de volver de la emigración, hablaba de su trabajo bajo la perspectiva de la función social que cumplía. Argentina era acaparadora porque le gustaba «ayudar a las palilleiras que empezaban, a cogérselo... muchas veces no le ganaba nada, pero yo se lo cogía. Pero la juventud me gustaba que empezara a hacerlo». Respecto a la venta directa que realizan las asociaciones en la actualidad, que se instituyeron para luchar contra las intermediarias, ella opina que

«ganaban más las palilleiras que me lo traían para mí que en las asociaciones. Porque ellas venían y llevaban el dinero, no tenían que pagar nada, y no tenían que esperar a que se vendiera. La que tenía que preparar y esperar era yo», «hace seis años que lo dejé y todavía tengo mucho encaje en casa. Porque yo se lo cogía aunque no lo vendiera. Yo lo iba preparando y cuando se vendía, se vendía» (AU036 9/08/2013).

Esta «función social» y económica de las intermediarias «de antes» se enmarca en la interdependencia entre la economía del encaje y la economía del mar. La economía de la Costa da Morte, como analicé previamente, es fluctuante, imprevisible y somete a las personas a una gran vulnerabilidad en cuestión de un día, de ahí que la necesidad de las mujeres de obtener un retorno económico en las zonas costeras sea algo crítico, urgente e inmediato, aún a costa de la depreciación del encaje cuyo principal valor residía, y sigue residiendo, en su capacidad de poder intercambiarlo por dinero de forma inmediata. La organización y formalización del sector del encaje es algo que depende en gran medida de la economía pesquera y de las condiciones de precariedad de la costa, por lo que su utilización por parte del régimen franquista como herramienta de gubernamentalidad fue algo que se resistió y que se sigue resistiendo.

La tercera de las herramientas que empleó el régimen franquista fue el control sobre los medios de comunicación y producción cultural, con un uso muy abundante de las demostraciones públicas, las exhibiciones y las performances propagandísticas que consiguieron un efecto re-ruralizante y folclorizante de las artesanías, y de las mujeres en particular, desmovilizando lo que en el pasado era denominado como «la industria del encaje» y que en el futuro nunca más sería enmarcada en esta lógica económica y del trabajo, a pesar de las resistencias locales. Durante el franquismo se puso en marcha toda una ingeniería afectiva con fines políticos para la transformación de las trabajadoras encajeras, que eran las principales mantenedoras de la economía de la Costa da Morte, las que reducían la vulnerabilidad económica y social de la zona, en personas dependientes, domésticas, ociosas, culturales, turísticas y tradicionales (Jiménez-Esquinas, 2016b). Si bien la música y los concursos de Coros y Danzas fueron las acciones más visibles y espectaculares de la Sección Femenina, la socialización y domesticación de los cuerpos femeninos que se realizó utilizando las artesanías textiles como instrumentos al servicio del régimen franquista no fue menos efectivo y surtió efecto a largo plazo. El encaje de Camariñas se convirtió en un componente perfecto de los trajes regionales que se empleaban en los concursos de Coros y Danzas y que quedaría institucionalizado como el «típico» traje regional gallego. Un traje, como dije previamente, menos pesado, más corto para permitir el baile pero con los pololos adecuados a la moral de la época, un traje que también se transformó de negro a rojo para «hacerlo más alegre» y vistoso de cara a las performances públicas²³². Esta uniformización del traje regional reducía la diversidad de trajes tanto de gala como de trabajo, los de las clases altas como los trajes campesinos, los de la costa como los del

²³² <http://www.traxegalego.com/> [Acceso 27/10/2016]


interior, los de las jóvenes como los de las mayores, así como también redujo considerablemente la cantidad de encajes que se empleaban en los trajes de la burguesía.

Durante el franquismo también se produjo un giro interesante en cuanto a la exhibición y performance ya que, además de fomentar la presencia pública del objeto encaje también comienzan a exhibirse los cuerpos de las mujeres encajeras fuera de su contexto de producción como reclamo turístico y promocional de las diferencias «regionales». En este sentido Melania, una experta palilleira perteneciente a una saga de palilleiras por más de cinco generaciones, fue exhibida y exhibió su destreza en la IV Feria Internacional del Campo de 1956 con tan solo 14 años de edad. En esta feria había concursos de ganado, bailes y música regional, coros y danzas y degustaciones gastronómicas distribuidos en pabellones que representaban a cada una de las provincias y las personas que los atendían iban ataviadas con sus respectivos trajes regionales. Una jovencísima Melania asistió de la mano de la Sección Femenina con su traje regional como representante del pabellón de Coruña²³³. Más allá del intento frustrado de llevar a las palilleiras a un congreso de turismo en Londres a principios del siglo XX, este es el primer dato que tengo sobre la exhibición de una palilleira de Camariñas vestida con un traje regional con la doble intención de reforzar las identidades regionales y la folclorización del rural, así como el uso de los cuerpos de las mujeres como incipiente reclamo turístico, con la diferencia de que en la actualidad los cuerpos rurales suelen asociarse a la vejez y entonces los cuerpos rurales se asociaban con la juventud, con la salud, con la lozanía y una serie de virtudes que residían en lo agrario y popular.

El traje regional y los encajes no sólo se exhibirían en las muestras de artesanías y en las demostraciones de Coros y Danzas sino que también formarían parte del pool de reclamos turísticos que emplearía tanto el franquismo como las propias mujeres, especialmente a partir del desarrollismo franquista, la incorporación de España a la sociedad de consumo y la popularización del ocio y el turismo que afectarían a la redefinición de la femineidad (Morcillo Gómez, 2015: 329). En el estudio sobre As Colareiras de O Grove, se analiza cómo ya desde principios del S.XX se recurre al «postalismo» con imágenes de mujeres ataviadas con trajes regionales como referentes de «lo gallego»²³⁴. Desde los años 30 y, especialmente, durante las últimas décadas del franquismo se impone el uso del «disfraz» de galega a las mujeres que vendían collares en el entorno del balneario de La Toja, así como también en el entorno del balneario de Mondariz, dos de los primeros polos de atracción del incipiente turismo burgués (Arias Chachero et al., 2010: 24). Las mujeres ataviadas «de gallegas»

²³³ <https://www.youtube.com/watch?v=AlnNjZ2M3hQ> [Acceso 05/12/2016]

²³⁴ La etnomusicóloga y antropóloga Beatriz Busto acaba de leer su tesis «La Galicia proyectada por NO-DO. La arquitectura del estereotipo cultural a partir del uso del folclore musical (1943-1981)». En esta tesis propone el término «galaiquismo», definido como el discurso producido desde fuera sobre la imagen cultural de Galicia. La autora emplea el armazón teórico del autor Edward Said, desde la construcción de la otredad bajo el marco orientalista. Para su trabajo de campo analizó el NoDo y aprecia que desde los años 50 se simplifican y estereotipan los discursos identitarios sobre las distintas «regiones». La investigadora propone que en los discursos del NoDo no se pretende mostrar la cultura sino elaborar un discurso sobre Galicia que pudiera mostrar rasgos diferenciales respecto al sistema territorial. En esta reconstrucción analiza las etiquetas que más se emplean en las definiciones del NoDo para referirse a Galicia con el objetivo de desarrollar y promocionar una imagen turística: «Así Galicia se proyectaba, no solo silenciosa y callada (tal y como rezaba literalmente la locución final del documental «Galicia y sus gentes») sino que adpta, entregada, convencida a su Caudillo, invisibilizando absolutamente la realidad política de resistencia así como la realidad de rechazo cotidiano, realidad, esta última, en la que el pueblo hablaba del régimen con ironía, burla, sorna y desconfianza. Una Galicia retratada como silenciosa y sumisa, estampa que ha tenido consecuencias mucho más allá del franquismo ya que la imagen de la Galicia silenciosa, callada, rural, primitiva y conservadora se sigue reproduciendo hoy en día en gran cantidad de discursos» (Busto Miramontes, 2016: 594)



no sólo formaban parte de los coros, danzas, desfiles folclóricos y demás representaciones regionales, sino que también fueron empleadas en la incipiente publicidad turística como representación de sí mismas, como parte de los atractivos de Galicia. Los cuerpos de las mujeres rurales sobre los que se había implementado el reinventado traje «regional» gallego como forma de biopolítica del franquismo, se convirtieron en reclamo turístico, en un signo de «autenticidad», en repositorios de las «esencias patrias» que comienzan a verse amenazadas por la modernidad (Busto Miramontes, 2016, Jiménez-Esquinas, 2016b). La apertura al turismo a partir de los años setenta, de la mano del gallego Manuel Fraga Iribarne, posó las cámaras fotográficas sobre estas mujeres las cuales también comenzaron a emplear el traje estereotipado en favor de sus propios intereses y como estrategia de venta.

Otro tipo de uso de la escenografía y las performances en el espacio público como parte de las estrategias biopolíticas del franquismo, relacionadas con las artesanías, la gastronomía y las manifestaciones populares eran las habituales visitas a Galicia de las autoridades del momento. Pilar Primo de Rivera, la esposa del general sublevado al mando del cuerpo del ejército de Galicia Antonio Aranda y, especialmente, de la esposa del caudillo Carmen Polo de Franco, también conocida como «la collares» por su gran afición a recibir regalos relacionados con la artesanía, la joyería y la bisutería, visitaban con frecuencia estas ferias, fiestas y talleres artesanos para investir las de legitimidad y popularizarlas. Las visitas de Primo de Rivera y Carmen Polo a la Costa da Morte y, en especial, al santuario de la Virxe da Barca de Muxía, se convertían en ocasiones para promocionar los encajes y recibir algunos regalos. En el libro del periodista Blanco Campaña *la palilleira de Ponte do Porto* Clarisa Noya comenta que Carmen Polo estuvo dos o tres veces en su casa para comprar y/o recibir encajes (Blanco Campaña, 1991: 103). La visita de Carmen Polo a Ponte do Porto también la recordaba como un hito histórico la veterana palilleira Sara, que estaba trabajando como sirvienta en la casa de una de estas punteiras de Ponte do Porto cuando se encontró con «la collares» de frente y le quedó grabado en la memoria (Diario de Campo 31/03/2013).

En las últimas etapas del franquismo y, posteriormente, durante todo el franquismo en Galicia se implementó un modelo turístico concreto: «el de los miradores, fiestas de interés turístico (un eufemismo para referirse a la *exaltación gastronómica*), reservas de caza, cotos de pesca y paradores del ministro de Información y Turismo, Manuel Fraga Iribarne» (Ayán Vila, 2014b: 148). Las fiestas de interés turístico supusieron una performatividad patrimonial con finalidad propagandística bastante característica y que cuenta con gran arraigo en la actualidad. Desde los años sesenta se comenzaron a desarrollar fiestas, ferias y distintos eventos locales en torno a marcadores identitarios, prácticas culturales y, sobre todo, en torno a la gastronomía que sirvieron de herramienta biopolítica al franquismo en su folclorización, re-ruralización y despolitización de Galicia²³⁵. Se trata de eventos de exaltación de productos, platos de la gastronomía gallega y de prácticas culturales, cuando no de creación de una festividad ad-hoc en torno a algún nuevo referente identitario no-excepcional

²³⁵ Me refiero, por ejemplo, a la Festa do Salmón da Estrada, creada exprofeso a partir de 1974 por el gusto que el caudillo Francisco Franco demostraba hacia la pesca del salmón en los cotos de pesca del río Ulla y que posteriormente degustaba en este pueblo y que, como consecuencia de su popularización, en los ochenta llegó a esquilmarse la población de salmones y fue necesario reintroducir este pez en el río. Me refiero también a la Feira do Cocido de Lalín creada en 1969 por el interés de distintos alcaldes en difundir y comercializar la gastronomía típica de la comarca, y decidieron exaltar «el plato más tradicional de la cocina gallega». La Fiesta del Albariño de Cambados que comenzó siendo un concurso y merienda-cena sufragada por los bodegueros en 1953 bajo lo que parece ser un espíritu caciquil, regulador y homogeneizador de la producción de vino. Otra de las fiestas creada por la época, la Festa do Marisco de O Grove creada en 1963, en plena popularización y revalorización del consumo de marisco que se convertiría en un nuevo elemento de prestigio para las clases altas.

seleccionado de cara a su activación, celebración y patrimonialización tal y como teorizó Hobsbawm (Hobsbawm et al., 1983). En los años setenta, una vez que se habían pasado los problemas alimentarios y de abastecimiento de la posguerra y el primer franquismo, en plena diáspora gallega y los grandes movimientos campo-ciudad, comenzaba a articularse un sentimiento de pérdida de las realidades campesinas y marineras y un renacer del sentimiento identitario gallego que, una vez terminada la dictadura, emergería definitivamente en el nuevo panorama político de las autonomías y la reemergencia de los nacionalismos. Así mismo también en los años setenta comienzan las políticas-desarrollistas, el liberalismo, el consumismo, el aperturismo de la dictadura, la terciarización de la economía y el fomento del turismo masivo por lo que estas ferias y fiestas que fomentan el consumo así como construyen y muestran una cara filtrada y «amable» del rural gallego tanto de cara al interior como para fomento del turismo, por lo que estas performances funcionan perfectamente como dispositivos biopolíticos al servicio del régimen. Las fiestas en torno a la gastronomía y las tradiciones populares comienzan a articularse desde el «enxebriismo» y la búsqueda de la «autenticidad», que desde entonces se percibirse como algo que está bajo constante amenaza, pero desde su propio origen también se articulan como una estrategia de marketing, fomento del consumo y atracción de turismo sin que ambos aspectos, el cultural-identitario y el económico-turístico, puedan diferenciarse claramente. Desde los sesenta hasta la actualidad estas fiestas y exaltaciones de las particularidades gastronómicas, de creación de diferenciación social y cultural de las otras localidades de Galicia y del resto del Estado, se comenzaron a popularizar y se han convertido en elementos imprescindibles para la inmensa mayoría de los concellos y parroquias. Esta política identitaria-cultural y mercantilizadora que se inició en el tardofranquismo reificaba prácticas culturales y gastronómicas como totalidades claramente delineables y entidades diferenciables de lo que pasaba en el pueblo de al lado, enfatizan en la homogeneidad interna de las comunidades llegando a deslegitimar y alienar a aquellas personas que no se encasillan en esta exaltación, así como también tendían a la fetichización del plato de cocido, de las oleiras de Buño, del marisco y de los chorizos y a su ubicación fuera del marco del análisis crítico. La patrimonialización del «galaiquismo», la exaltación y celebración de la gastronomía y el folclore se convertiría en adelante en la única forma de hacer políticas culturales dada su eficacia a la hora de invisibilizar los conflictos internos e inherentes a cualquier sociedad y a cualquier proceso de patrimonialización; para desdibujar qué intereses están detrás de estos procesos y cómo pueden estar beneficiando; para homogeneizar las diferencias de clase, género y procedencia; para crear identidades y naciones homogéneas (Lowenthal, 1998a; Smith, 2006: 29); para cubrir las desigualdades socioeconómicas y las condiciones de explotación que imperan en los contextos locales y que están detrás de la producción del chorizo, del salmón, del marisqueo, de las artesanías; así como también sirvió para despolitizar los movimientos políticos transformándolos en movimientos de corte cultural en defensa de sus particularidades y especificidades, peleándose con los vecinos de al lado por el reconocimiento del lugar de origen del auténtico chorizo y desplazando luchas por derechos socioeconómicos y políticos. Se reiniciaría un regionalismo sentimental y apolítico, que desmovilizó un movimiento político nacionalista, y que tanto caracterizó la política de Fraga (Miguélez-Carballeira, 2014).

Fueron cuarenta años de despolitización, de homogeneización y de persecución de los análisis críticos que, por ejemplo, conducen a que en los libros que narran la historia del encaje de Camariñas y, me atrevería a decir que esto sería extensible a las artesanías textiles realizadas por mujeres, el análisis crítico al período franquista quede pasmosamente olvidado, al igual que también se olvidan las reivindicaciones feministas y obreristas asociadas a la producción de encaje y de artesanías textiles de principios de S. XX. Muy al contrario, las medidas tomadas por la dictadura franquista han sido consideradas como beneficiosas ya que fomentaron la revalorización y la promoción del encaje. Se asegura además que el franquismo mejoró la precaria situación económica de las palilleiras toda vez que, tanto en los mismos manuales como he podido comprobar durante todo el trabajo de campo etnográfico, se asegura que durante el franquismo y, especialmente, en la década de los sesenta fue la etapa de emigración masiva y el período más crítico para la producción del encaje, cuando desaparecieron las palilladas y estuvo al borde de la desaparición.

En conclusión, el franquismo trabajó en el ámbito ideológico y en la instrumentalización del folclore para la unificación de las creencias, las ideas, las costumbres, los idiomas, las prácticas culturales, la gastronomía, las artesanías y ponerlas al servicio del régimen. Para ello se «extirpó la memoria de la España liberal, de la España considerada 'heterodoxa', y mantuvo una férrea represión y control sobre los medios de comunicación y producción cultural» (Cayuela Sánchez, 2009: 281). En el ámbito laboral el franquismo supuso para las mujeres su alejamiento del «taller y de la fábrica» y su reclusión en el trabajo informal, el trabajo doméstico, al ámbito del cuidado, la crianza y a la reproducción y conservación de las prácticas culturales, la sociedad y la sociabilidad de los contextos locales. Así fue cómo el encaje pasó por un proceso de «housewifisation» por el cual la producción de encaje quedó fuera de su consideración como un trabajo artesanal y se reinscribió en el ámbito de las labores del hogar, el folclore tradicional de la mano de la Sección Femenina y del tipismo de cara a la promoción del turismo, perdiendo la oportunidad de organizarse de otra forma o de mejorar las condiciones económicas y laborales de las encajeras, que irremediamente fueron ubicadas en el «pedestal de la tradición» (Herzfeld, 2004: 138).



Imagen de Julio Iglesias junto con una colareira de O Grove ataviada con el traje regional, en el periódico ABC del 30/8/1981. En el periódico dice así: «El cantante español que triunfa en el mundo entero fue a curar su 'moriña' a la estival Isla de La Toja, donde aparece abrazado a una castiza vendedora de collares» (Arias Chachero et al., 2010: 31 y www.artesanialatoja.com [Acceso 27/10/2016]).

Julio Iglesias paseou polo Grove en descapotable, coa súa parella da época, Isabel Preysler, e fixo posados como este que recolleu o xornal ABC



Imagen. Raquel, de Ozón (Muxía) es una profesional del encaje de bolillos que ha ganado varios premios por la calidad de sus productos, entre ellos el Antonio Fraguas de artesanía, así como participó en el concurso Afiprodel para proyectos de desarrollo económico local. La entrevisté en Quintáns el 7/02/2014 (AU043). Tiene en la actualidad su puesto de venta de encajes junto a la cascada do Ézaro y emplea habitualmente un traje regional como reclamo turístico. Fotos tomadas de <http://rinconcreacion.blogspot.com.es/2016/10/encajes-maravillosos.html> [Acceso 27/10/2016].



Imagen. Fotografía en «Mugía. Final de la Ruta Jacobea. Parajes Pintorescos». Foto cedida por el antropólogo muxián Manuel Vilar.



Imagen. La estatua a la palilleira de Camariñas, ubicada en la plaza da Insua desde 1985, refleja una palilleira ataviada con el traje regional.

5.3. Morriña y noopolítica fraguista

La política cultural que se desarrolló en Galicia ya en el período democrático continuó en la línea de la política cultural y turística implementada durante el desarrollismo tardofranquista. Desde finales de los años ochenta y, especialmente, desde principios de los noventa se siguió con la política de atomización y dispersión por toda la geografía gallega de ferias y fiestas gastronómicas, de música folk y de exaltación artesanías y fiestas populares de carácter despolitizado.


En el plano político Manuel Fraga Iribarne, uno de los principales ideólogos de la política cultural, económica y turística durante el desarrollismo franquista, también fue presidente de la Xunta de Galicia desde el año 1990 al 2005 implementando medidas y políticas muy similares a las de las últimas décadas de la dictadura de Franco. En sus políticas desarrollistas trabajó para mejorar la electrificación del rural e implementar la telefonía, mejorar las comunicaciones de Galicia con la meseta a través de autovías, el desarrollo de la viticultura y el saneamiento ganadero. También durante sus mandatos se conseguiría la transferencia de multitud de competencias desde el gobierno central, maximizando el autogobierno de la comunidad autónoma hasta niveles que no se habían tenido ni previa ni posteriormente. Pero, sin duda, entre las principales políticas del fraguismo se impulsó el desarrollo exponencial del turismo en Galicia. Una de las medidas estrella fue la creación de la Sociedade Anónima de Xestión do Plan Xacobeo en 1991, de cara a la gestión y promoción turística del Año Santo Compostelano de 1993 que pasaría a denominarse como año «Xacobeo» quitándole contenido católico y administrándolo bajo lógicas burocráticas y estrategias de marketing. En el año 1993 se inscribió el Camino de Santiago en la Lista del Patrimonio Mundial, marcando un hito en la patrimonialización y la turistificación exponencial del Camino de Santiago (Herrero Pérez, 2009, Sánchez-Carretero, 2012b, 2015). Como ha analizado Sasha Pack, desde el tardofranquismo el turismo se convertiría en la nueva «invasión pacífica» atraída por un trabajo de construcción de la diferencia, aglutinada bajo el lema «Spain is different»²³⁶ (Pack, 2008, 2012).

Pero sin duda también son patrimonio del fraguismo las abundantes políticas desarrollistas escasamente planificadas entre las que se encuentran los parques empresariales infrautilizados y las cuantiosas inversiones en equipamientos patrimoniales y culturales que, si bien servían para reforzar las redes caciquiles y clientelares, contaban con una nula previsión de los costes de cuidado a largo plazo y con una escasa planificación de los beneficios esperados para las comunidades locales. Entre estos grandes equipamientos culturales planificados durante los años noventa y principios de los dos mil se encuentra la paradigmática Cidade da Cultura un «proyecto que sólo es posible ejecutar en un Estado totalitario», en palabras de su artífice Peter Eisenman, y que es una oda a la falta de planificación y al despilfarro que caracterizaba a esta forma de hacer política (Ayán Vila, 2014b: 143). Pero, entre los equipamientos culturales y proyectos patrimoniales que se hicieron durante esta década y media, también se encuentran numerosos museos sin contenido, centros de interpretación escasamente visitados, proyectos de musealización, puestas en valor de yacimientos

²³⁶ La campaña publicitaria «Spain is different», en la que se destacaban las «diferencias» del país a la vez que se mostraban sus características «europeas» y modernas, también coincidiría con una campaña de «lavado de cara» del régimen ideada por Fraga Iribarne en el que se publicitó de cara al exterior lemas relacionados con los «XXV años de Paz» (1964) y la estabilidad política del régimen (ver en Busto Miramontes, 2016, Pack, 2008, 2012).

arqueológicos que poco tiempo después se encuentran cubiertos por la maleza, centros de promoción turística comarcal en medio de la nada a los que no acude nadie, grandes fiestas y festivales que comprometen gran parte de los presupuestos locales (véase numerosos ejemplos en Ayán Vila, 2014a, b). Las políticas desarrollistas no sólo se centraron en la hiperexplotación no planificada de la cultura y del turismo, sino que también se apostó por el monocultivo del eucalipto, por la implementación de minicentrales eléctricas, parques eólicos, plantas de acuicultura y canteras en lugares considerados de alto valor natural y paisajístico. Otro de sus legados relacionados con el patrimonio natural fue la desastrosa gestión del desastre ecológico del Prestige que, si bien le valieron un desgaste importante en sus últimos años de gobierno, no supusieron su retirada de la vida política sino el redoblamiento de sus ingenierías económicas y afectivas con fines políticos y reforzamiento de las redes clientelares locales con el objetivo de «desmovilizar» las incipientes protestas, como analicé el capítulo 4. El desarrollismo forzó la desaparición progresiva del sector primario de la economía y fomentó la terciarización de la economía, lo cual ha afectado notablemente a la conformación de una «imagen inducida» de Galicia, de la que hablaba en capítulos anteriores, basada en cuatro pilares: turismo y recreación, artesanías y tradición, refuerzo forestal y creación de productos de calidad (Armesto López, 2005, Bergstrom, 2005, Jiménez-Esquinas, 2016b, Pereiro Pérez, 2015). En palabras de Kirshenblatt-Gimblett (Kirshenblatt-Gimblett, 2001: 46) a través de las estrategias de patrimonialización y turistificación se convirtió a Galicia en un destino turístico, toda vez que también se pretendía que el turismo hiciera viable la economía de Galicia como única estrategia.

A nivel político el fraguismo desarrolló un nuevo regionalismo gallego de carácter apolítico, centrado en la celebración y reforzamiento de aspectos y prácticas culturales que legitimasen históricamente el hecho diferencial gallego, y que servirían a modo de ingenierías afectivas tanto de cara al interior como de cara al exterior. Así las activaciones patrimoniales de la etapa fraguista no obedecen sólo a motivaciones de carácter simbólico-identitario, reforzando una serie de representaciones de la identidad o de la cultura, un «nosotros del nosotros», que redundaba en lo folclórico, lo céltico, lo gastronómico, la Galicia verde y que tenía una serie de efectos homogeneizadores de la identidad y de los conflictos internos, desmovilizadores y re-ruralizantes. Las estrategias de gobernanza de la época se centraban en representar una imagen de cara al exterior, reforzando un «nosotros de los otros», en el que se reproducía la imagen colonial, orientalista y estereotipada de la galleguidad para el consumo de los centros emisores de turismo (ver Bhabha, 2000, 2002, Comaroff et al., 2011, Jiménez-Esquinas, 2016b, Labanyi, 2004; Prats, 1998). En los años noventa, en un escenario de hipermodernidad y «liquidez» el recurso a la patrimonialización frente a la homogeneización que supone la globalización también persigue un objetivo homogeneizador de cara al interior. El patrimonio no sólo se emplea como una estrategia de reflexividad y reproducción social sino también como elemento diferenciador, como un recurso social, político y económico en un contexto en el que el patrimonio supone una plusvalía (García García, 1998, Jiménez-Esquinas, 2013). La utilización del patrimonio, la cultura y la identidad con fines políticos frente a la «amenaza» exterior y para la homogeneización interior, el preservacionismo y el conservadurismo, presuponen una cultura y la identidad como un todo delineable, describible y como una «posesión» que ha de controlarse y defenderse para evitar el conflicto y la inestabilidad (Benhabib, 2006: 29). Es el inicio de una época de hiperpatrimonialización de corte conservadurista y de generación de una serie de «guerras culturales» que invisibilizan las guerras por la igualdad política, social y económica.



El propio Fraga, al igual que el falangismo y que el folclorismo herderiano, apela a la continuidad del pasado y el presente, a las esencias patrias que residen en el ámbito rural, a la naturaleza virginal e indomable donde está el «alma del pueblo»:

«realidade natural, nos montes, nas rías, na súa virxinal beleza [...], nunha longa serie de creacións e monumentos de pedra, de urivería, nunha lingua de ouro [...], na forza do popular, na continuidade folclórica e nas vivencias profundas» (Fraga Iribarne, 1992: 15)

Las crecientes propuestas de autodeterminación de las naciones del Estado español son reubicadas por la política fraguista en el ámbito de la «autoidentificación» que servía para negar el conflicto nacionalista de Galicia y reubicarlo en el ámbito del «sentimiento de galegüidade». Este «sentimiento de galegüidade» no se articulaba desde la reivindicación ni desde la responsabilidad, sino que se articulaba como un derecho civil para todos y todas las gallegas, como una posesión, que los conformaba como una gran comunidad afectiva en torno a los grandes marcadores identitarios la lengua, el paisaje y la cultura gallega (Miguélez-Carballeira, 2014: 249). En palabras del antropólogo Xerardo Pereiro «el objetivo era reafirmar que los gallegos éramos españoles en nuestra diferencia, pero también europeos y universales, y también mansos, conservadores, rurales y tradicionales» (Pereiro Pérez, 2012).

En los discursos y producciones de Manuel Fraga Iribarne, al igual que he analizado previamente para el franquismo y los nacionalismos gallegos, emplea metáforas somáticas feminizando a Galicia. Emplea repetidamente la imagen de Galicia como madre, como esa terra-nai de la que se hablaba en los nacionalismos de principios del S. XX (Castelao, 2001) pero que, a diferencia de los nacionalismos políticos de la misma época, es una madre por quienes sus hijos suspiran y ansían pero quienes nunca se sentirán inclinados hacia la lucha violenta por la intrínseca docilidad y pasividad que han reflejado los gallegos tras siglos de explotación. Los discursos y las políticas culturales de Fraga actúan como dispositivos biopolíticos porque profundizan la paciencia, la melancolía, la pasividad y el «estar ahí» impasible, al igual que el «homo-fémica patiens» del período franquista:

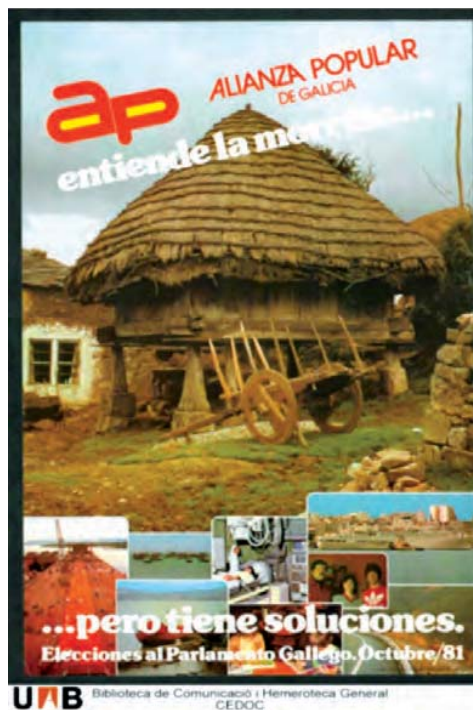
«Sexamos realistas, aquí non se produciu unha vindicación propiamente dita coma noutras comunidades, senón unha defensa contra unha realidade exterior uniformadora que nos marxinou en moitas ocasións. No pensamento galeguista non existe ninún afán expansivo senón conservador e enriquecedor, xa que, en definitiva, alí onde estea un galego estará presente Galicia e os seus valores culturais, un modo de ser, de vivir e convivir, unha personalidade propia construída ó longo da Historia» (Fraga Iribarne, 1992: 59)

Esta especie de regionalismo, que incluso empleaba la palabra «nacionalidad» para referirse a Galicia, que nunca nación ni nacionalismo, y que hacía algunos guiños al nacionalismo cultural, sirvió políticamente para desmovilizar los nacionalismos de izquierdas pero también para desarticular un movimiento nacionalista de derechas, que en otras naciones históricas está gobernando en la actualidad, y lo subsumió a un Partido Popular con particularidades regionales que acapara la mayoría absoluta.


El período de políticas fraguistas, que continúa hasta la actualidad, no se caracteriza tanto por el empleo de dispositivos de control de las subjetividades de las poblaciones como lo fue la Sección Femenina durante el franquismo. Con Fraga la micro-bio-política, la gestión gubernamental de los aspectos subjetivos que «guían la conducta de las personas a través de dispositivos noopolíticos» (ibid: 76), la modulación de los afectos y las emociones, las ingenierías afec-

tivas con fines políticos llegaron a un grado de perfeccionamiento tal que esa «nacionalidad» gallega se definía en tanto en cuanto las personas reproducían ciertas ideas estereotipadas de Galicia, por el apego a «unha paisaxe, un clima, unha familia, un pobo, unha igrexa, unha escola, un entorno de amigos, un camposanto» (Fraga Iribarne, 1992: 7). Tal y como analiza la antropóloga Heidi Kelley, resulta interesante cómo marcadores identitarios devaluados como la feminidad, la ruralidad y la morriña se han convertido en elementos centrales en la etnogénesis Gallega a lo largo de la historia así como en la política cultural y turística más reciente (Jiménez-Esquinas, 2016b: 5; Kelley, 1994: 72). En esta redefinición de la galegitude hace uso de toda una serie de retóricas que apelan a los afectos, a los sentimientos, a la melancolía, a la tríada «saúde, morriña, agarimo» (Fraga Iribarne, 1992: 21) y a la feminización de la nación con el objeto de debilitarla y, finalmente, colonizarla por parte de una españolidad ubicada en la retórica de la masculinidad y la violencia (Miguélez-Carballeira, 2014). Fraga convertiría la morriña en una forma de hacer política, en una tecnología de gobierno de los cuerpos y de las mentes que conforma sujetos y sus subjetividades²³⁷. La morriña fue empleada como una forma de ejercicio suave de la política, de la biopolítica, un ejercicio de modulación de los afectos y deseos de los sujetos, una forma de noopolítica que se valió de la patrimonialización y la folclorización así como de las estrategias de marketing y publicidad de cara al interior y al exterior.

Imagen. Cartel de Alianza Popular para las Elecciones al Parlamento Gallego de Octubre de 1981 en el que por una parte se ven elementos icónicos de la Galicia rural como un hórreo y un carro, y por otra las soluciones del partido como los astilleros, las carreteras y las infraestructuras sanitarias. El cartel reza así: «Alianza Popular de Galicia entiende la morriña... pero tiene soluciones». Cartel tomado de la UAB <http://ddd.uab.cat/record/40939> [Acceso 30/07/2017]



²³⁷ He tomado a Manuel Fraga Iribarne como representante de una forma de hacer política suave que apela a los sentimientos, a las emociones, a la morriña haciendo uso de estrategias de marketing, publicidad y creación de marcas registradas, también conocida como noopolítica, así como hace uso de las políticas culturales y patrimoniales para la conformación de comunidades homogéneas y no conflictivas de cara al interior y al exterior. Este tipo de políticas que personalizo en Fraga no son, ni mucho menos, un patrimonio exclusivo de su persona sino que se trata de una tendencia global en las formas de gobierno y de hacer política que se desarrolla a partir de los años noventa y que de las que este político hizo un uso muy interesante de cara a la desmovilización y pasivización de la población. El concepto de noopolítica fue acuñado por Arquilla y Ronfeldt en 1999 en oposición a la realpolitik: «Noopolitik is an approach to statecraft, to be undertaken as much by nonstate as by state actors, that emphasizes the role of soft power in expressing ideas, values, norms, and ethics through all manner of media. This makes it distinct from realpolitik, which stresses the hard, material dimensions of power and treats states as the determinants of world order. Noopolitik has much in common with internationalism, but we would argue that the latter is a transitional paradigm that can be folded into noopolitik» (Arquilla et al., 1999: 29). Para saber más sobre los usos de las noopolíticas ver Blondeau et al., 2004, Castro, 2013, Lazzarato, 2004, Pincheira Torres, 2013, Thrift, 2004, 2008, Waterton, 2014.



En esta renovada ecuación política, como defendía en un artículo (Jiménez-Esquinas, 2016b: 5), las mujeres han sido modeladas como el «cuerpo de la nación» y un «repositorio» de la cultura tradicional gallega (Roseman, 2002: 25). La acción domesticadora o «housewificadora» del franquismo en el ideal de la feminidad alrededor de las tareas domésticas, la debilidad, la dependencia económica, la modestia, las ideas de salubridad, limpieza y la vergüenza no terminaría de cuajar frente al estereotipo gallego de la feminidad en torno al trabajo, la fortaleza, la dureza de las tareas agrícolas y pesqueras, los delantales sucios y la reproducción de las esencias patrias, a la vez que también se representan como madres subyugadas, unos estereotipos que serían retomados por la política cultural fraguista. Si, como dice Swain, «los cuerpos representan lo local por excelencia» (Swain, 2005: 27) en este contexto los cuerpos femeninos, viejos y rurales han sido políticamente empleados por los políticos varones para representar lo local y la cultura gallega (Poska, 2005: 226).

En esta época se redujeron la diversidad de marcadores identitarios que existen en Galicia a la rural y la agraria, toda vez que estos ámbitos, precisamente, se estaban destruyendo por parte de las mismas políticas de terciarización, flexibilización y feminización de la economía. En esta simplificación de los marcadores identitarios se excluirían las cosmovisiones relacionadas con el contexto marítimo-pesquero, sin reflexionar sobre las relaciones con el mundo urbano, la economía de mercado y limitando un análisis crítico de las mismas. Lo urbano es considerado menos relevante y menos expresivo que los «modos de vida tradicionais do pobo galego» (Pereiro Pérez, 2012). Las mujeres rurales, las artesanías, la gastronomía, el folclore, las gaitas, los zuecos, los mandilones, la vida agrícola, las vacas, los hórreos, los carros se reubicaron en esta época en el «pedestal de la tradición», se transformaron en «objetos de atención nacional» (Venkatesan, 2009: 88, 92) y a las personas en «portadoras pintorescas de una tradición obsolescente» (Herzfeld, 2004: 60) representantes de la identidad gallega. Una identidad reconstruida de espaldas a las reivindicaciones políticas, de espaldas a las características de los trabajos, sus condiciones de producción y sin tener en cuenta las posibilidades de reproducción de los propios contextos locales (Jiménez-Esquinas, 2016b). Retomando una cita de Raymond Williams en Kirshenblatt-Gimblett «a culture can never be reduced to its artifacts while it is being lived» (Williams, R. 1960: 343 en Kirshenblatt-Gimblett, 2004). Esta reducción forma parte de un proceso político de amnesia institucionalizada donde las memorias se vaciaron de contenido y se silenciaron con el objetivo de crear arcadias felices para el turismo, donde se hiper-idealizaron con teorías y métodos anti-antropológicos versiones de las identidades gallegas de cara al escaparate local-global (Pereiro Pérez, 2012). De cara al exterior era necesario ocultar «las condiciones de dominación, las resistencias, la dureza de las culturas del trabajo y los contactos entre lo rural, lo urbano y lo marino» (ibid.).

En este contexto político el encaje de Camariñas se convierte en parte de la cultura y la identidad gallega, formando parte del pool de referentes simbólicos que se lleva en la morriña tanto en la emigración como, supuestamente, para las personas que se quedan aquí. Como dijo el alcalde de Camariñas en una entrevista, refiriéndose al sonido que producen los bolillos al entrecruzarse: «el encaje se lleva en la morriña, es como la gaita gallega» (AU047 20/08/2014).

6. PROCESOS DE PATRIMONIALIZACIÓN DEL ENCAJE DE CAMARIÑAS

En los capítulos anteriores he dado cuenta de cómo opera la biopolítica en el control, normalización y transformación de los territorios, las poblaciones, las economías y las subjetividades. Como avancé en la introducción, lo que he tratado hasta el momento no ha sido solamente una contextualización teórica o histórica a un caso de estudio. Cada capítulo es en sí mismo una genealogía ya que he tenido en cuenta los cálculos, tácticas y estrategias de poder en el marco de un teatro amplio y complejo de acontecimientos. Pero, sobre todo, he tenido en cuenta cómo estas transformaciones han afectado a la regularización de los cuerpos femeninos concretos que habitan en la Costa da Morte. Lo que he mostrado hasta ahora ha sido cómo los cuerpos están impregnados de historia y atravesados por distintas líneas de poder (Foucault, 1992: 7; Yuval-Davis, 2006). Lo que muestro a continuación es una continuación del análisis de las estrategias de gobernanza neoliberal que inciden en la regulación, transformación, y la consecuente generación de microrresistencias, que se han activado en un proceso de patrimonialización, concretamente en el proceso de patrimonialización del encaje de Camariñas.

Mi focalización sobre el encaje tiene que ver con una decisión puramente metodológica y afectiva y no con una cuestión valorativa. Este proceso de patrimonialización no es ni mejor ni peor que otros, creo que tampoco se me ocurre una receta por la cual podrían haberlo hecho de otra forma. El proceso de patrimonialización del encaje comparte rasgos estructurales muy similares a los actuales procesos de patrimonialización de las mariscadoras, las conserveras, las oleiras de Buño, las artesanas del lino, etc. porque todos los procesos de patrimonialización se enmarcan en el mismo teatro de gobernanza biopolítica neoliberal patriarcal, que se concretiza en los sujetos pero que los trasciende. Quiero dejar claro que esta tesis no es una crítica a un proceso concreto, es un análisis crítico de las transformaciones, las regularizaciones y los disciplinamientos que están teniendo lugar ante nuestros ojos, que pueden pasar desapercibidas y de las cuales no se puede responsabilizar a sujetos concretos.

En este sentido, al igual que las transformaciones en los paisajes y los territorios, la gestión y regularización de las poblaciones, los cálculos económicos y la transformación de las subjetividades, también tengo en cuenta los procesos de patrimonialización como un acto político más, como un conjunto de acciones no neutrales de las que se han venido sirviendo determinados grupos como un recurso político o un instrumento de poder (Harvey, 2001: 15). Para analizar el proceso de patrimonialización del encaje de Camariñas de una forma ordenada no me voy a ceñir a la temporalidad histórica o lineal de las distintas acciones, medidas y performances que tuvieron lugar sino que voy a emplear el marco teórico propuesto por Jean Davallon (Davallon, 2014). En su capítulo el museólogo analiza los distintos «gestos», momentos, acciones o performances que tienen lugar en los procesos de patrimonialización cuya sucesión interviene en el hecho de que «algo» ordinario, perteneciente a la vida cotidiana, una práctica históricamente relacionada con el ámbito económico-laboral pasa a ser considerado como algo valioso, un marcador identitario, un evento digno de celebración, exhibido en un museo, algo «merecedor de aprecio», alabado, publicitado, defendido por medio de burocracias y mecanismos legales (Ballart i Hernández et al., 1996, Bendix, 2009, Kirshenblatt-Gimblett, 1995, Smith, 2006). Pero, uno de los gestos más relevantes, es la creación de la necesidad de legarlo a las generaciones futuras y la obligación de cuidarlo, mantenerlo y preservarlo en el presente y en el futuro.

6.1. El redescubrimiento de una práctica ordinaria

El encaje de bolillos vivió su época más difícil en los años sesenta y en los setenta debido a una serie de factores que he ido desgranando en capítulos anteriores: destrucción del sector primario y terciarización de la economía; emigración masiva; endémica reclusión de los trabajos realizados por mujeres al ámbito informal y/o flexible; las estrategias de desarticulación del sector, ausencia de cobertura jurídica o sindical; estrategias de maximización de beneficios y monopolio del sector por comerciantes, tratantes e intermediarias; a los efectos de las políticas franquistas de desagregación, individuación y «housewifisation» de las palilleiras; a la desarticulación de las palilladas como forma de producción, así como también por el decrecimiento de la demanda del encaje en los años sesenta. Pero, a pesar de todas estas dificultades y su «casi» desaparición, el encaje no desapareció. Entre finales de los años ochenta y los años noventa, se produjo una transformación cualitativa y cuantitativa en el ámbito del encaje en cuanto a que fueron unos años de gran venta, se volvió a reorganizar en el ámbito económico y se reconceptualizó hacia el ámbito patrimonial y cultural. Esta serie de transformaciones se enmarcan en las estrategias de política suave del gobierno de Fraga, que se sirvió de las patrimonializaciones y la folclorización como estrategias de marketing y promoción turística de Galicia, como una forma noopolítica que también operaba hacia el interior conformando comunidades homogéneas, desmovilizadas y no conflictivas en torno a referentes culturales vaciados de contenido político.

A finales de los años ochenta las administraciones públicas y, en concreto, el Concello de Camariñas históricamente vinculado al partido político PSOE emprendió distintas acciones para impulsar el sector encajero. La necesidad de este impulso fue vislumbrada por tres agentes locales en concreto, que formaban parte del equipo del que fue alcalde Xoan Bautista Santos Ramos: Antonio Jesús Alonso, Marisol Soneira Tajés y María Jiménez. También jugaron un papel importante políticos vinculados con el gobierno autonómico del PP como el exconselleiro de industria Juan Fernández²³⁸, que también impulsó las medidas políticas en los años noventa que permitieron la transformación en el encaje de Camariñas.

Antonio Jesús Alonso Ballester, también conocido como Alonso, fue el último farero que nació en el Cabo Vilán, trabajó allí desde 1973 y fue velado tras su fallecimiento en 2010 en el mismo faro que le vio nacer²³⁹. Ahora le sustituye su esposa, también farera de profesión²⁴⁰. Alonso fue concejal socialista durante 24 años consecutivos desde 1983 hasta 2007, ocupando en las últimas legislaturas el cargo de concejal de Urbanismo y Cultura y también fue teniente alcalde. Alonso fue el responsable de la coordinación del voluntariado durante el desastre del Prestige en 2002, el único año en que dejó la organización de la Mostra do Encaixe de Camariñas en manos de otra persona, Marisol Soneira, después de 11 años encargándose de su organización. Fue el responsable de registrar a nombre del Ayuntamiento de Camariñas el logo «Encaixe de Camariñas. Producto de Calidade» en el año 1997 en la Oficina Española de Patentes

²³⁸ http://www.lavozdeg Galicia.es/noticia/carballo/camarinas/2016/04/12/miss-exconselleiro-mostra-do-encaixe12-abril-1995/0003_201604C12C11991.htm [Acceso 03/11/2016].

²³⁹ Ver en http://www.lavozdeg Galicia.es/carballo/2010/09/15/0003_8725586.htm [Acceso 02/11/2016]

²⁴⁰ Uno de los últimos reportajes sobre la última farera de España, se puede ver en <http://www.elmundo.es/papel/historias/2017/07/19/596cd4bfca474117648b461d.html> [Acceso 31/07/2017]

y Marcas²⁴¹. Hay un cierto consenso entre las palilleiras que le reconocen como el gran defensor y adalid de que el encaje realizado en la Costa da Morte sea conocido con el nombre de «encaje de Camariñas» (Diario 06/06/2013). Algunas palilleiras entrevistadas, como Consuelo y Conchi, lo reconocen como la figura impulsora que estaba detrás de todos los cambios que se produjeron en los años noventa: Mostra, Escuela-Taller, Museo, escuela infantil de palilleiras, etc. En cuanto a sus motivaciones argumentan que actuaba guiado tanto por la «buena relación que tenía con nosotras [las palilleiras]», por su espíritu incansable y trabajador (al cual también culpan de su temprana defunción) y, sobre todo, «para darle apoyo a las mujeres y a las encajeras» ya que quería luchar contra la situación injusta en la que se encontraban en un panorama monopolizado por intermediarias que apenas dejaba beneficios a las propias palilleiras (Diario de Campo 23/06/2013). También gracias a que fue diputando provincial las palilleiras identifican a Alonso como la persona que facilitó que ellas puedan formar parte de la «mostra de artesanía en vivo» que se ubica en el Castillo de Vimianzo, donde venden sus encajes desde el año 1994, un bien patrimonial que es propiedad de la diputación de A Coruña y co-gestionado con el concello de Vimianzo.


Otra de las figuras políticas fundamental en este proceso es Marisol Soneira²⁴². Pude entrevistar a Marisol en su despacho como parlamentaria de Galicia, vinculada al grupo socialista, un cargo que ocupa desde 1998. En su ficha personal del Parlamento puede leerse, en el apartado de profesión, que cursó estudios de ciencias políticas y que «es artesano (ate su incorporación el Parlamento de Galicia dirigía una comercializadora de encajes en Camariñas)». Al igual que Alonso, Soneira estuvo en la política local desde el año 1983 y hasta 2005. Fue responsable del área de Cultura, Enseñanza y Deporte hasta el año 1994 y «primera responsable del programa de recuperación artesanal» del encaje de bolillos promovido por el Ayuntamiento de Camariñas²⁴³. Tanto Marisol como Jesús, a título póstumo, recibieron un reconocimiento como Valledores da Mostra do encaixe en su XXVI edición de 2016 por su implicación en la transformación de esta artesanía.

La última de las figuras que impulsaron el proceso de transformación en el encaje de Camariñas a finales de los años ochenta, la década de los noventa y que continúa en la actualidad trabajando de manera activa para que se siga produciendo es María Jiménez. Esta gaditana, ubriqueña, se incorporó en 1989 para desempeñar labores técnicas en el concello y sigue actualmente como Axente de Empleo e Desenvolvemento Local en el Concello de Camariñas. Si bien no ocupa un cargo político en el que tome las decisiones sobre las medidas que se adoptan o el sentido de las políticas culturales del concello, su trabajo en la investigación del sector, la redacción de planes, la elaboración de propuestas, la ejecución de las medidas y todo lo que tenga que ver con la gestión de la artesanía es imprescindible para conocer todo el proceso de promoción y patrimonialización del encaje en Camariñas. María Jiménez, además, fue una de las personas que más dispuesta estuvo siempre a colaborar con esta investigación, ofreciéndome todos los documentos que tenía a su alcance y permitiéndome entrevistarla en distintas ocasiones.

²⁴¹ <http://sitadex.oepm.es/SitadexWS/index.jsp?numExp=M2082481> [Acceso 24/09/2015]

²⁴² <https://youtu.be/4HpQ77BpboA> [Acceso 08/06/2017]

²⁴³ Cita del artículo «Soneira y su encaje de bolillos» en el que se propone un juego entre su habilidad para hacer encaje de bolillos y sus habilidades en el tablero político. http://elpais.com/diario/2009/02/19/galicia/1235042300_850215.html [Acceso 02/11/2016]



Estas tres figuras, además de todo el grupo de gobierno del concello en los años ochenta y noventa y los políticos de la Xunta que crearon el marco legal y las políticas culturales para que estas medidas tuvieran cabida, pueden considerarse como los artífices de la transformación del encaje, impulsores de que el encaje se convirtiera en un objeto de valor, de activar los procesos de valorización y patrimonialización que harían del encaje un referente identitario e intentar volver a convertirlo en un recurso económico viable. En palabras del actual alcalde de Camariñas en los noventa el gobierno local percibió la necesidad de hacer «algo», «alguien tenía que darle la importancia que tiene el encaje y que tiene la mujer en el encaje [...] había que reconocer el esfuerzo y darle ese valor añadido a ese trabajo de hormigas». No se trataba de una hubiera una falta de conocimiento sobre las técnicas o características del encaje, se trataba de un déficit de valoración social que se traducía en la caída en picado de su precio de mercado: «sí [era algo conocido], pero no suficientemente valorado» (AU047 20/08/2014).

Existía la percepción por parte de los responsables políticos de que el franquismo había afectado gravemente al sector, presentándose en los ochenta un panorama muy individualizado en el que las palilleiras ya no estaban autoorganizadas en las palilladas sino que trabajaban en sus casas, lo cual también favorecía la atomización y el aumento de la competitividad y rivalidad entre ellas. Este proceso de «housewifisation» que analicé, no solamente obedecía a una estructura ideológica misógina de la dictadura sino porque resultaba beneficioso en la estrategia de maximización de la captura de los trabajos informales por el sistema capitalista. De tal forma que la desagregación de las estrategias productivas conjuntas permitió a comerciantes, intermediarias y acaparadoras flexibilizar y controlar más el sector. En este proceso las encajeras se hiperespecializaron en la elaboración de una única puntilla a la que se dedicaban toda la vida para mejorar el tiempo invertido/ganancias y, las menos afortunadas, tenían que acudir a las intermediarias cuando necesitaban dinero urgente para poder subsistir quedando expuestas a la depreciación de su producto dada la necesidad. En este sentido tanto Marisol como María compartían también un diagnóstico de «pérdida» de los encajes más elaborados y los motivos más complejos, propios del contexto económico de la gente «de la aldea», en favor de los más sencillos del contexto económico de «las pescas» o gente de la costa. Esta pérdida en la complejidad, variedad de encajes y motivos se asocia no sólo a las transformaciones del contexto socio-económico que da lugar a las distintas estrategias económicas de las casas, o incluso a distintas cosmovisiones que se reflejan a través del encaje, sino también a la acción de las intermediarias que controlaban qué puntillas se recuperaban, qué se continuaba haciendo porque eran las más rentables en el mercado y qué encajes quedaban relegados al olvido. Esta «selección» hecha por las intermediarias y por las demandas del mercado que llevaron a una simplificación, rapidez y descenso de la calidad en la producción, a una precarización de las condiciones de las encajeras, también llevaron a una popularización del consumo de encaje y a una bajada de los precios que convirtieron al encaje en un producto muy asequible para las clases medias en los años ochenta y noventa. En estas décadas se experimentó un incremento exponencial de la compra-venta del encaje y fueron también las

décadas en las que tomaron todas las medidas por parte de las instituciones para su revalorización y popularización. Unas décadas que las palilleiras contemporáneas recuerdan como la época dorada del encaje: «Los noventa fueron años de mucha venta [...] Venían de toda España para comprar encaje» (Diario de Campo 07/06/2013).

En el Anexo muestro cómo desde los paradigmas civilizatorios y coloniales de la modernidad, en el S. XVIII, las instituciones entraron a gobernar las formas de producción que había en los contextos rurales, la sociabilidad, los tiempos y los cuerpos de las encajeras en concreto. A partir de este siglo se creó «una red difusa de dispositivos y aparatos que producen y regulan las costumbres, los hábitos y las prácticas productivas» (Pincheira Torres, 2013: 76). Desde entonces la producción de artesanías rurales se entendió como un ámbito que era necesario gestionar desde las instituciones. Esta preocupación por hacer «algo» desde las instituciones con las artesanías, y con el encaje en particular, se exacerbó a principios del siglo XX y durante el franquismo ya se institucionalizaron ciertos aspectos que permitían su utilización como dispositivo biopolítico, la maximización del par obediencia/utilidad, así como también se maximizó la competitividad en el mercado (Foucault, 1979). Pero fue a partir de los años noventa cuando se produjeron una serie de cambios en el «estatus social y simbólico de los objetos», cuando la transformación de su valoración social, cuando la iniciación de procesos de patrimonialización se convirtieron en un hecho institucional (Davallon, 2014: 56). En los noventa las instituciones entran a ejercer un gobierno de la economía política del patrimonio, más que nunca, como padres de familia (Foucault, 1991: 92).

Empezando con el primero de los «gestos» que indica el texto de Jean Davallon, todo surge con el interés de un grupo de personas más o menos amplio por un objeto o, añadido, una práctica cultural. Este interés viene dado por una sensación de que aquel objeto o práctica de la vida cotidiana tiene un «valor» o es algo por lo que merece la pena «hacer algo», conservarlo, incrementar su valoración social y su aprecio, de lo que podría derivar un aumento de su precio. Este es el momento que denomina de «trouvaille», el momento del hallazgo a partir de lo cual comienza todo un proceso de «filiación invertida» buscando los orígenes, la autenticidad de la práctica u objeto y el contexto preciso de producción (Davallon, 2014). Este primer momento se precisa para ubicar el elemento en un lugar de legitimidad social, para producir en el presente un recurso valioso tomando el pasado como recurso (Kirshenblatt-Gimblett, 1995: 369), y garantizar de esta forma su mantenimiento en el futuro²⁴⁴. Todo proceso de patrimonialización comienza con un sentimiento, con una sensación de que algo es valioso lo que se refrenda con el descubrimiento, real o potencial, de que aquello tiene un «valor de uso» a la espera de ser activado (Ballart i Hernández et al., 1996: 216). Es decir, que puede representar algún tipo de beneficio en el ámbito económico, político, estético, intelectual, identitario, afectivo (Criado-Boado, 1996: 77). El valor, por tanto, no reside en las cosas o prácticas, sino que se activa en ese «sentimiento» junto con la potencia socioeconómica de las prácticas y las cosas, lo que conducirá a su puesta en circulación y acumulación del valor. Pero también en este momento se inicia un proceso evaluativo bajo la idea de que el valor del patrimonio es algo «universal»

²⁴⁴ http://www.scienceshumaines.com/comment-se-fabrique-le-patrimoine_fr_12550.html
[Acceso 19/07/2016]

y que su conservación es algo que contribuye de una forma general al bienestar social, o a mejorar las condiciones sociolaborales de las palilleiras en este caso, por lo que es preciso que el patrimonio se inscriba, se subsidie y se inviertan recursos, trabajo, tiempo, cuidados para su estudio, mantenimiento y conservación (Ballart i Hernández et al., 1996: 222). En este primer momento el patrimonio se inscribe como un valor universal, alejándolo de una evaluación en el plano de lo concreto, de lo local, de lo encarnado y generizado²⁴⁵.

En el caso concreto del encaje de Camariñas ese sentimiento de que el encaje era un «recurso potencial» (Diario de Campo 12/03/2013), que había que hacer «algo» con el encaje porque era una práctica valiosa, y que su activación y control por parte de las instituciones podía redundar en mejorar el bienestar y las condiciones socioeconómicas de las palilleiras y del pueblo en general partió principalmente de las tres personas mencionadas aunque, por supuesto, se debe también al interés puesto por personas anónimas. El primer paso que dieron, explicado por Marisol Soneira, no fue agarrarse a este sentimiento premonitorio de valor sino que necesitaban certificar que el encaje todavía tenía un halo de vida²⁴⁶, conocer el número de palilleiras que quedaban y el movimiento económico que todavía seguía teniendo. Esta política decía que estaba segura del valor histórico y etnográfico del encaje pero quería asegurarse de «qué aporta el encaje en términos económicos a Camariñas» (AU010S001 22/05/2013). Con la colaboración de la economista Ana Veiga, aprovecharon que se iba a hacer una renovación del censo poblacional, publicado en 1991, para introducir una serie de preguntas relativas al encaje y al peso económico de dicha actividad tanto en Camariñas como en Vimianzo y Muxía: «descubrimos que en torno al 60 o 70% de las casas había alguien que hacía encaje». En cuanto al cálculo económico «calculábamos que estaba moviéndose en torno a los dos mil millones de pesetas anuales²⁴⁷. La mayor parte, evidentemente, en B», en A sólo estaba moviéndose lo relativo a la compra-venta de telas, alfileres, hilos y las tiendas y comercios (AU010S001 22/05/2013). Por lo tanto, además de descubrir que existía una cantidad mayor de encajeras de las que se esperaba y que estas habían trasladado sus lugares de trabajo a sus casas en este proceso de «housewifisation» que las individuaba, desagregaba e invisibilizaba, también comprobaron que el encaje seguía teniendo no sólo un valor de uso, sino también un valor de cambio, real y potencial, en un mercado no oficial. Las distintas estrategias biopolíticas de regularización de las prácticas y de los cuerpos había flexibilizado, informalizado e invisibilizado a las mujeres, depreciando el producto hasta tal punto de aparentar su inexistencia en el ámbito público. Hasta tal punto llegaba su informalidad e invisibilidad que, cuando hicieron públicos estos resultados, nadie se los creía, nadie podía creer que el encaje no

²⁴⁵ En esta frase estoy trayendo al ámbito del patrimonio el debate Kohlberg/Gilligan sobre las diferencias de género en cuanto al cuidado de la otredad desde una perspectiva universalista o «generalizada» vs. las prácticas de cuidado que se centran en las necesidades concretas y particulares (Benhabib, 1992, Gilligan, 1977). Kohlberg desde sus teorías del desarrollo moral advertía que las mujeres tenían un menor desarrollo de la moralidad de corte universal, y Gilligan advirtió que debido a nuestra socialización en las prácticas de cuidado de la otredad nuestro sentido de la moralidad era particularizado, concreto y parcial en función de las necesidades que, dependiendo de distintos factores, van a ser diferentes.

²⁴⁶ Barbara Kirshenblatt-Gimblett considera que en los procesos de patrimonialización que se producen bajo la promesa de volverlos a la vida, los intentos de musealizar los objetos de la vida cotidiana, producen una apariencia de vida que, en ese intento, los termina matando. En palabras de Raymond Williams «una cultura nunca puede ser reducida a sus artefactos mientras está siendo vivida» (Williams, R. 1960: 343 cit. en Kirshenblatt-Gimblett, 1998: 165).

²⁴⁷ Más de doce millones de euros.

sólo no estaba muerto sino que era uno de los trabajos que más dinero movía en aquel contexto y en aquellos momentos²⁴⁸. A través de esta encuesta se pudo hacer una estimación de todo el dinero que el encaje estaba moviendo en la economía informal, que resultaba ser muchísimo y que, según advierte, era una estimación por lo bajo ya que había permeado la ilusión de que los ingresos de las mujeres eran un «complemento» sin mayor importancia para las economías locales, evitando así ubicar a las mujeres en el papel de mantenedoras de la familia, ya que atentaba contra el ideal hombre-proveedor-cabeza de familia. En esta contabilización, en la que participó de manera activa la propia Soneira, advirtieron que

«ella dejaba siempre su trabajo supeditado al trabajo del marido, que era el que se contabilizaba, se ponía en el banco y era el que aparecía como que mantenía la familia [...] el de ella nunca aparecía porque iba directamente al supermercado. Resultado: el encaje vale poco, el encaje aporta poco» (AU010S001 22/05/2013).

El resultado tan positivo de esta encuesta sirvió como disparador de todo el proceso de patrimonialización ya que sirvió para certificar de que, detrás de ese sentimiento de que esa práctica ordinaria y cotidiana del encaje podría ser algo potencialmente valioso, existía la certidumbre de que tenía un valor económico importante.

²⁴⁸ Una actualización de los datos producidos en la primera encuesta se puede ver en el Anexo.

6.2. El encaje como objeto de estudio

El siguiente «gesto», acción o performance que el autor Jean Davallon menciona como parte del proceso de patrimonialización es el estudio e investigación del objeto en sí mismo (Davallon, 2014: 58), la producción de conocimiento científico, económico o artístico sobre una determinada práctica o bien. Una vez que se ha iniciado el proceso con el sentimiento o sensación de que algo es valioso, por parte de un grupo reducido de personas, y que se ha certificado que aquello puede tener un valor de uso y de cambio, real o potencial, a la espera de ser activado (Ballart i Hernández et al., 1996: 216), se presenta como necesario lo que he denominado como proceso de «filiación invertida». En este proceso, que he detallado en profundidad en el Anexo, se procede a determinar su naturaleza, las características, el origen de la práctica y el contexto de producción que servirá como base para su posterior reconocimiento social como patrimonio, para agregarle un valor de tipo «científico» o interpretativo (Barreiro Martínez, 2013, Barreiro Martínez et al., 2013, Criado-Boado, 1996, Criado-Boado et al., 2013) y también, de paso, económico. Las prácticas culturales ordinarias re-descubiertas precisan ser justificadas, o re-sacralizadas en términos de Prats (Prats, 1998, 2004), por parte de los cuerpos expertos en base a discursos de autoridad científicos. Estos discursos y justificaciones han de formar parte del Discurso Patrimonial Autorizado (Smith, 2006) para que pase a formar parte del pool de referentes culturales-identitarios legitimados. La confluencia de sacralidad y conocimiento, o el control del saber-poder, está en la base de la construcción del patrimonio (Prats, 1998, 2004).

El ámbito académico o experto también es un contexto de atribución de valor formal de los más reconocidos. Así el fijar una determinada historia o mito de origen, determinar las características físicas del encaje, cómo se hace, los materiales, su excepcionalidad y su antigüedad, las formas y patrones propios del encaje de Camariñas y sus características estéticas fue otro de los «gestos» necesarios en el proceso de patrimonialización del encaje. La fijación de características formales tiene propiedades estabilizantes, que se requieren para la reproducción social. Esto sirvió también para establecer unos criterios de diferenciación de otros tipos de encajes y artesanías textiles, de tal forma que se legitimase su celebración, musealización, preservación y fosilización de dichas características diferenciales de cara al futuro de una manera estable.

Un trabajo muy incipiente en este sentido fue el realizado por el que fue maestro del colegio público de Ponte do Porto, que se ha convertido en un estudioso del encaje. Este maestro, figura referente del conocimiento formal a nivel local, lleva desarrollando tareas de investigación sobre los orígenes y características del encaje de Camariñas y el encaje gallego desde los años setenta y sigue trabajando en la investigación cultural y publicando después de jubilado. El autor Blanco Campaña cita un trabajo de recopilación de memoria oral y etnografía realizado en este colegio denominado «Rexurdimento da nosa artesanía» en el curso 1978-1979, cuando el maestro estaba ejerciendo en dicho colegio (Blanco Campaña, 1991: 62, también en la bibliografía ofrecida por el concello²⁴⁹). Así mismo también publicó otras obras como «O Rexurdimento do encaixe galego», en la Revista de Estudios Provinciais de Pontevedra, en el año 1987,

²⁴⁹ <http://www.camarinas.net/turismo/ca/pdf/documentacion/bibliografia.pdf> [Acceso 03/11/2016]


«*Os encaixes*» de la editorial Ir Indo en 1989 y posteriormente obras como «*O encaixe galego*» que he empleado en mi investigación (Gallego Rei, 2006). En una obra más reciente publicada llamada «*Os encaixes de Mario*» (2012), publicado por el Taller de Estudos da Asociación «A Fieitiña» de Pontevedra y con la colaboración de Estela, se saca a la luz decenas de patrones picados en cuero que una palilleira de la Costa da Morte entregó en una maleta al profesor cuando se quería deshacer de ellos y que ahora se consideran «de un valor incalculable» (Diario de Campo 16/04/2014).

El maestro también elaboró junto con Xose Manuel Castro Méndez, ambos pertenecientes al Colectivo de Mestres da comarca de Pontevedra Ollo de Sapo²⁵⁰ una Unidad didáctica sobre «O Encaixe», que supone «un instrumento educativo sobre el encaje de Camariñas. Está orientada a profesores y escolares, mostrando el encaje como un importante elemento de la cultura tradicional gallega y tratando de crear actitudes positivas hacia este trabajo artesano»²⁵¹. Con esta unidad didáctica el maestro pone al servicio de la comunidad educativa un recurso para adentrarse en el estudio histórico-etnográfico del encaje y que resulta de especial relevancia para los niños y niñas que conviven de forma cotidiana con el mismo. Como indica en su presentación esta unidad trabaja en el ámbito de la creación de nuevos valores y subjetividades ya que se centra en la creación de «actitudes positivas» hacia una práctica que la ubican dentro de lo propio de la «cultura tradicional gallega», defendida, promocionada, valorizada en tanto que referente identitario de la galleguidad pero desvinculada de las reivindicaciones y el contenido económico-laboral de dicha práctica que, dicho sea de paso, resulta poco atractivo para las futuras generaciones.

Estela, otra estudiosa del encaje, me aseguró que este maestro también estuvo detrás de la idea de hacer «algo» con el encaje y que impulsó la celebración de la Mostra do Encaixe incluso pidiendo un préstamo a título personal para que se pudiera llevar a cabo (Diario de Campo 16/04/2014). En el año 1978, 12 años antes de que se celebrara la primera Mostra oficial impulsada desde el concello y sostenida con fondos públicos, se celebraría una primera muestra extraoficial entre el 14-26 de julio impulsada por este maestro y financiada por la Caixa de Aforros de Galicia (Blanco Campaña, 1991: 132). En el marco de las investigaciones realizadas junto con el alumnado el profesor impulsó una muestra de encajes que fue programada como un acto cultural más durante las fiestas del Carmen en los locales de la Escola de Formación Náutico-Pesqueira que sorprendió por la cantidad de público asistente. También se editaron unas pegatinas con el famoso eslogan que da título al libro de Blanco Campaña «Camariñas, terra de palilleiras», así como se promovió un concurso de niñas palilleiras en el Grupo Escolar de Camariñas (ibid: 132). Por lo tanto en el maestro no sólo hay una figura que aportó valor académico y sirvió para definir las características y los orígenes del encaje sino que también fue un trabajo «para» la patrimonialización (Davallon, 2014: 54), preparando el camino de la posterior ubicación en el marco de lo «valioso», que merece la pena ser preservado como referente cultural e identitario porque forma parte de la «cultura tradicional».

²⁵⁰ El Colectivo de Mestres Ollo de Sapo se constituyó como colectivo en 1984 con los objetivos de «favorece-la renovación pedagógica, contribuir á normalización lingüística e galeguiza-los contidos do currículo». Se ubica en la línea de la Nova Escola Galega y produjeron distintas unidades didácticas en torno a la «cultura popular» galega como «O entroido», «O magosto» y «O encaixe». http://www.nova-escola-galega.org/almacen/documentos/novaescolagal/nova_escola_galega_20.pdf [Acceso 03/11/2016]

²⁵¹ <http://www.mecam.net/info.php?sec=24&idioma=es> [Acceso 03/11/2016]



En el año 1980 se convocó un concurso de investigación por la Delegación Provincial del Ministerio de Cultura da Coruña y por la Dirección Xeral da Xuventude e Promoción Sociocultural con el propósito de estimular la investigación sobre el encaje de Camariñas, con un premio de mil pesetas que fue ganado por Xose Luis Blanco Campaña que, creo, fue el primero y el último. Esta investigación se vertió sobre el libro «Camariñas, terra de palilleiras» que he manejado abundantemente en esta tesis. Este libro, al igual que los publicados por el maestro Gallego Rei, se enmarca en las investigaciones «para la patrimonialización», con una visión que contribuye a definir el encaje y promover su reconocimiento como un elemento patrimonial (Davallon, 2014: 52). También recurre a documentación escrita, fotografía, referencias históricas, a leyendas, a poesías, canciones, etc. para definir su naturaleza, sus características, su antigüedad, su excepcionalidad, el contexto de producción y determinar que el origen de la práctica está en Camariñas y, en base a esto, reubicar el encaje de Camariñas en un lugar legítimo, positivo y admirable dentro de las jerarquías de valor. El autor se sirve de distintas fuentes para legitimar, en base al pasado, su proceso de patrimonialización y establecer su diferenciación de todos los otros encajes que se realizan en el mundo. Como dice Prats, se recurre a la naturaleza, la historia y la genialidad, a explicaciones que están «más allá del orden social y de sus leyes». Se justifica un presente en base a unos referentes extraculturales que son atemporales, legendarios, míticos, ancestrales, que se ubican en una naturaleza indómita, salvaje, incontrolable, misteriosa o que son producto de una genialidad excepcional, única, diferente a todo lo demás y que nada tiene que ver con la vida cotidiana para, precisamente, poder fijar, sujetar y explicar una práctica sin que pueda ser controlada o cuestionada, con el objetivo de garantizar la eficacia simbólica y afectiva de un referente cultural (Prats, 1998:65).

6.2.1. La publicación de la tradición en acceso abierto y su percepción como una forma de desposesión

Una vez más o menos afianzada una versión de la identidad sobre los orígenes históricos y míticos del encaje de Camariñas, que están detallados en el Anexo, se produjo con posterioridad una serie de acciones más centradas en el estudio de las características del encaje, en la recopilación de patrones y modelos antiguos, en la estandarización y publicación abierta de los modelos, sobre los tipos de hilo, los materiales y las técnicas empleadas por las palilleiras. Se trata de un tipo diferente de producción de conocimiento, con un carácter científico-técnico, y que obedece a una etapa más tardía en el proceso de patrimonialización en el que ya el encaje está establecido como un referente identitario, en el que el trabajo de «filiación inversa» ya está consensuado y existe, más o menos, una narración histórica aceptada y se trata de fijar qué modelos son los propios del encaje de Camariñas, qué hilos son los adecuados para este encaje, qué técnicas son las que hacen identificar a un encaje como el tipo «Camariñas». Son producciones con un propósito de objetivación de las características del encaje de Camariñas, con propiedades de estabilización y de fijación de estas características diferenciales de cara a su control, de delimitación de sus fronteras, es un proceso que garantiza la preservación del objeto de cara al futuro de una manera estable, aséptica, científica. De la misma forma que estos estudios sobre el objeto patrimonial sirven para objetivarlo, para diferenciarlo, para fijar y fosilizar los límites de cara al futuro y certificar la «autenticidad» de los productos también estos libros se orientan a atraer a un público contemporáneo más interesado en adquirir un conocimiento técnico sobre cómo hacer ellas mismas el encaje de Camariñas, ya que existe un movimiento creciente de «encajeras por ocio» y reemergencia de las artesanías.

La primera necesidad que se identificó en este sentido fue la recuperación de los diseños antiguos y las puntillas más difíciles, realizadas con un gran número de bolillos, que se percibían como perdidos o amenazados por la incidencia de las intermediarias. Puntillas que se habían dejado de lado por la rapidez y la necesidad de un retorno económico inmediato, lo que se califica como «el problema del carto rápido» (Fernández González et al., 2003: 29). En el marco de la Escuela-Taller de encaixe realizada en Camariñas entre 1992-1994 las primeras actividades consistieron en recorrer las aldeas en búsqueda de los distintos diseños que se habían hecho históricamente en la zona de la ría de Camariñas, especialmente en la zona del interior vinculada a una economía agro-ganadera de la «aldea», así como recoger cartones deteriorados, mal copiados e irregulares. Las alumnas de la Escola-Obradoiro junto con la profesora Teresa se encargaban de analizar estos diseños, sistematizar la recopilación de los modelos, reparar los cartones dañados, rectificar los patrones que habían podido ser dañados por sucesivas copias y re-copias a lo largo de la historia, así como volcar toda esta información en un mismo formato de patrón. Un formato de patrón que garantizara la conservación de este modelo de cara al futuro. En esta Escola-Obradoiro supuso un aprendizaje tanto la recopilación, como su rediseño, estandarización y picado de cartones como la reproducción

de estas piezas en encaje, muchas de las cuales forman parte del Museo do Encaixe que se inauguró en 1998. Como dice la profesora al comienzo de un libro:

«El objetivo de este libro es el de dar una pequeña contribución para que el encaje de Camariñas tenga unas señas propias de identidad entre la gran diversidad de encajes existentes [...] Los fondos con los que se contó fueron los de la propia Escuela Obradoiro los cuales son fruto de la recogida de encajes por toda la zona de Camariñas y de donaciones hechas por particulares. Todo este material ha sido recogido para el futuro Museo del Encaje. Asimismo es de agradecer la colaboración de las intermediarias que nos han dejado fotografiar sus encajes» (Canoura, 1995: 7).



En esta primera actividad se perseguía un objetivo recopilatorio de los patrones de cara a su salvaguarda patrimonial, así como la creación de catálogos que fueran de acceso libre y que sirvieran como herramienta pedagógica sobre cuáles son los «auténticos» modelos «de Camariñas» y cómo se hacen. Los modelos catalogados y recuperados fueron publicados por la Fundación Centro Galego da Artesanía e do Deseño de la Consellería de Innovación, Industria y Comercio de la Xunta de Galicia (Canoura, 1995, 2004, 2007, 2008, 2010, Vidal Pan et al., 2002).

Imagen. Caja con los «cartones» donde están los patrones del encaje de Camariñas a la venta.

La antropóloga Nicolette Makovicky, en un artículo publicado en 2010, realiza un análisis sobre las consecuencias de la codificación y la puesta en circulación del conocimiento artesano de las encajeras eslovacas que resulta paralelo a lo ocurrido en Camariñas. El encaje, al igual que otras técnicas artesanas, es un conocimiento que no se adapta bien a su descripción ni a su transmisión de manera formal o proposicional sino que se aprende de forma tácita y situada (Herzfeld, 2004, Lave et al., 1991, Prentice, 2008, Venkatesan, 2010) ya que se trata de una práctica encarnada, de un conocimiento sensorial de los materiales, de una coreografía con las manos, de un objeto que surge de la ritmicidad de la práctica (Ingold, 2010, Makovicky, 2010). Sin embargo, desde una lógica preservadora y patrimonializadora, surge la necesidad de objetivar este conocimiento, de tecnificarlo, especificar los pasos y los materiales para que se pueda

legar al futuro como algo valioso, estable y certificar la autenticidad a los consumidores. Esta autora apunta a que la notación o la codificación de este conocimiento tácito no es una herramienta neutral para recopilar, guardar y poner a pública disposición todo este conocimiento sino que afecta a las epistemologías de las encajeras y del conocimiento artesano, privilegiando cuestiones de tipo identitario y patrimonial (Makovicky, 2010). La «objetivación» de un conocimiento artesano es una herramienta para descontextualizar el conocimiento de su lugar, para deslocalizarlo, internacionalizarlo, desencajarlo de su contexto histórico, social y práctico de producción y obviar todo el panorama económico-político que lo sustenta (García Canclini, 1995). Se trata de un proceso de «desposesión» bajo la apariencia de protección (Hafstein, 2014). La objetivación de los patrones y su diseminación como objetos descontextualizados «objetualiza» el encaje, fija la atención en que el tipo de preservación que debe hacerse se centra en la materialidad de un diseño para que pueda llegar a reproducirse en el futuro, pero obvia toda la memoria corporal, el aprendizaje situado, el ritmo, el sistema en el cual se inserta y cobra sentido, y que no puede ser capturado, codificado ni grabado. La elaboración de catálogos cumple con una estrategia de gobernanza patrimonial centrada en la materialidad de una tradición obsolescente y en la posibilidad de reproducir los patrones, unos patrones de la máxima calidad técnica, pero sin los contextos y sin las personas o sujetos que viven en los contextos. En palabras de Xerardo Pereiro: «se materializará la cultura de forma objetual y no sujetal, dando realce al objeto artesano y a la arquitectura en sí, pero nada o muy poco se hablará del artesano o de los habitantes de una vivienda» y, menos aún de las relaciones de género o de explotación económica que las están sustentando (Pereiro Pérez, 2012).

Por otra parte la elaboración de patrones estándares y diagramas para hacer encaje, la última innovación técnica en este ámbito, ha profundizado la diferenciación y jerarquización entre las tareas de creación, diseño, las habilidades para el dibujo y el manejo de programas informáticos de las habilidades manual y el virtuosismo de las artesanas. Esta división ya se venía produciendo históricamente ya que los hombres eran los que manejaban las habilidades de dibujo, diseño y la fuerza para picar los cartones y las mujeres la destreza manual para hacer el encaje. En la actualidad se sigue produciendo esta división sexual del trabajo entre las tareas que implican la «cabeza» y un sentido artístico de la creatividad, de los trabajos hechos con las «manos» y con el «corazón». Desde los análisis feministas de Hilary Rose y de Sandra Harding se trata de una división patriarcal, capitalista y cientificista de los trabajos que implica una sobrevaloración del conocimiento técnico-científico, de las tareas de diseño y la «genialidad creativa» sobre las tareas de producción manual de artesanías, y de estos trabajos sobre el trabajo de cuidados (Harding, 1996: 124-127; Rose, 1983). Tras este planteamiento existe un gran prejuicio por el que la habilidad manual se ha evaluado como algo separado de la razón y las habilidades intelectuales, que el trabajo artesano se restringe a la repetición de una serie de patrones prefijados y por tanto inferiores en la escala de valores. En este caso concreto las palilleiras de Camariñas han sido ubicadas en el plano del virtuosismo manual, pero se les presupone faltas de habilidad creativa e innovadora, carentes de las habilidades de la razón o la creación. Curiosamente las personas

expertas se definen como investigadoras del encaje, creadoras, diseñadoras, artistas del encaje pero no encajeras, ni artesanas, ni trabajadoras del sector del encaje, no son obreras.

No me parece casual que en múltiples campañas publicitarias relacionadas con la promoción del encaje y de otras artesanías se recurran a las retóricas del amor y a las imágenes de corazones ya que están funcionando a modo de «ingenierías afectivas» con el objetivo de instaurar un «régimen de sentimiento» políticamente activo (Thrift, 2004) por el que se establece que las mantenedoras, cuidadoras y trabajadoras manuales informales se hacen cargo del trabajo de «manos» y «corazón» mientras que otras personas hacen el trabajo de «cabeza» y toman las decisiones sobre lo que se va a preservar y cómo hacerlo.



Imagen. Cartel del I Encontro da Artesanía Tradicional e Popular de Galicia, celebrado anualmente en Os Pendellos, Agolada, bajo la denominación de «Corazón da Artesanía». Este año se celebró la V edición.

Imagen. Cartel de la XXV Mostra do Encaixe de Camariñas «Corazón do Encaixe». Durante 2015 con la celebración del 25 aniversario del comienzo de las actividades de promoción del encaje se empleó la imagen gráfica del corazón en distintos eventos.

Estela, investigadora y profesora de encaje, lleva impartiendo cursos intensivos sobre distintos tipos de encaje e implementa las más innovadoras técnicas encajeras desde hace 30 años. Son reconocidos internacionalmente sus cursos de verano en Santiago y en Corme a los que asisten encajeras de todo el mundo y trabajan con un sistema de diagramación. También tiene publicaciones, imparte seminarios y da charlas. Ella es toda una referencia a nivel estatal en el conocimiento del encaje.



Imagen. El S.E. de loterías y apuestas del Estado dedicó en mayo de 2017 uno de sus billetes al Encaixe de Camariñas. La imagen escogida es la de «Camariñas Corazón do Encaixe». <http://www.camarinas.eu/curiosidades/3866-un-boleto-de-la-loteria-nacional-dedicada-al-encaixe-de-camarinas> [Acceso 28/05/2017]

En un diagnóstico hecho por Estela, que fue a aprender encaje a Camariñas en los años ochenta con la encajera Melania, y conoce bien el mundo del encaje a nivel local e internacional, considera que las propias palilleiras son en cierta medida responsables de la situación actual de crisis que está experimentando el sector por su incapacidad para salir de la repetición, la copia y re-copia de los modelos tradicionales. Acusa a las encajeras de no adaptarse a los gustos contemporáneos, que no han hecho un análisis del mercado para reubicar sus productos a las necesidades actuales, que se quedan en el «conformismo» esperando que se vuelva a dar la venta fácil que se produjo en los años noventa, sin implementar innovaciones en las técnicas encajeras. No han sabido adaptarse dejando de lado la venta de sus productos o su mano de obra para pasar a «vender su pasado». Así mismo cree que precisan adaptarse a los nuevos sistemas de notación y codificación de los patrones de encaje, los diagramas, para los que hay que tener ciertas habilidades tecnológicas (AU016 06/07/2013):

«Si queremos salvar la industria encajera, tendremos que transformarla en una asignatura contemporánea que se adapte a la mujer de hoy, a la artesana primorosa que se distinga por la originalidad de su arte, a la profesora inteligente que quiera dotar a sus alumnas de herramientas para la creación, a la profesional que quiera dominar el diseño con los recursos que nos ofrece hoy el mundo informático para la creación de nuevos patrones y para servir a la moda, en definitiva, hacer que Camariñas entre a formar parte de una tradición ya común en todos los centros encajeros de Europa: ya no venden encajes, pero venden su pasado, su técnica, sus herramientas, sus historias, sus museos, sus exposiciones, su manera de ver el mundo a través de la técnica encajera»²⁵²

Imagen. Estela y una de las alumnas, profesional del encaje en Finlandia, en el curso de verano que se celebró en Camariñas en julio de 2013. Ambas emplean los diagramas.



Imagen. La alumna finlandesa, con un compás elaborando un diagrama para elaborar una pieza de encaje en el curso de verano que se celebró en Camariñas en julio de 2013.



²⁵² <http://www.escueladeencajes.com/marinaregueiro/2013/05/18/situacion-actual-del-encaje-en-camarinas/> [Acceso 09/11/2016]

Esta transformación que propone la profesora es precisamente la que analizan los Comaroff en cuanto a la comercialización de la etnicidad: «la venta de cultura está reemplazando en parte a la venta de mano de obra» (Comaroff et al., 2011: 25), siendo esta cultura inseparable del ser y de los cuerpos de los propietarios (ibid: 85). Se trata de un nuevo tipo de mercado, de un nuevo tipo de «emprendizajes en cultura» donde los capitales que se comercializan son los saberes, los conocimientos, las experiencias, los contactos, intuiciones, cosmovisiones, nuestras prácticas, un entorno afectivo (Blondeau et al., 2004, Rowan, 2010). Estos son los recursos que se ponen en circulación en la nueva estrategia neoliberal, los capitales sociales o simbólicos, en terminología de Bourdieu (Bourdieu, 1980) son perfectamente monetizables desde las nuevas lógicas del emprendedurismo global.

En contraposición Estela me puso el ejemplo de una encajera eslovaca, a la cual conocí en una Mostra do Encaixe, que con casi 80 años y matemática de profesión sabía manejar a la perfección un ordenador y diseñar sus patrones con el programa Corel Draw, ni siquiera con Autocad que es lo que maneja la mayoría. Esto lo identificaba con una mayor igualdad de género en los países que pertenecían a la URSS en los que las mujeres habían podido estudiar carreras universitarias: «son más adelantadas que las mujeres de aquí». Una de las cosas que la profesora estaba aprendiendo de la encajera eslovaca era una parte del vestido de novia tradicional. En una comparativa con las encajeras de Camariñas, en la República Eslovaca «investigan sobre el encaje», están interesadas en la innovación y en la creación, siempre recurriendo a la tradición y respetando los trajes tradicionales, «no se limitan a repetir como en Camariñas». Estela era muy crítica con la forma de palillar de las palilleiras locales, que preferían ir a toda velocidad y repetir antes que introducir algún cambio, por lo que vaticinaba que «así se va a morir» el encaje de Camariñas. En oposición presentaba el encaje de la república eslovaca como algo dinámico y con creatividad, aplicando «la tradición eslovaca a trajes modernos». (Diario de Campo 27/03/2013).




Imágenes. Postal de un traje de novia eslovaco, Estela con su mundillo haciendo una pieza de encaje eslovaco y la señora encajera-matemática de la República Eslovaca.

Desde un punto de vista experto se está estigmatizando a las propias encajeras como ignorantes de las más modernas técnicas de creación y necesitadas de un tutelaje por parte de aquellas personas cuyas habilidades se relacionan con el trabajo de «cabeza» y por las instituciones. Se está imponiendo esta visión del encaje como un objeto material que se puede quedar fijado en un trozo de cartón y que se puede reproducir en el futuro o, más bien, como un conocimiento comercializable, menospreciando el encaje en tanto que práctica corporal, sensual, rítmica, contextual que requiere, además, una alta dosis de abstracción y habilidades intelectuales para realizarlo (Naji, 2009). Sin embargo, para las palilleiras profesionales de Camariñas, es precisamente la no dependencia de un patrón el mayor signo de inteligencia, la demostración de una gran capacidad de abstracción: «a que sexa máis intelixente faino sen o debuxo, pero non todo o mundo é intelixente» (AU015 23/06/2013). Además, la independencia de diagramas, patrones y dibujos les permite ganar en rapidez, soltura, ritmicidad, inmediatez que son las características más valoradas por las trabajadoras del encaje, mientras que la lentitud, la calidad y el remate preciosista de las piezas y la creatividad no entran dentro de los parámetros de la vida cotidiana de las palilleiras, sino de las personas que se dedican al encaje como forma de ocio o que lo ubican dentro de las bellas artes o las prácticas patrimoniales. Las epistemologías locales, la inscripción en el cuerpo y en las manos de la necesidad económica, los conocimientos corporales, encarnados, sonoros quedan devaluadas y depreciadas en favor de la experiencia técnica, el imperativo de unos altos estándares de «calidad» (Sennett, 2008), del valor estético del bien, la creatividad, el carácter histórico del objeto en sí mismo, de las epistemologías hegemónicas que controlan el Discurso Patrimonial Autorizado (Smith, 2006).

Desde el punto de vista patrimonial se considera a estas mujeres artesanas y sus epistemologías incluso como «peligrosas» para garantizar la correcta conservación del objeto patrimonial. Los patrones de encaje que han ido heredando de generación en generación, cuidando, copiando, modificando, alterando, inventando y mezclando unos con otros a lo largo del tiempo se considera desde la lógica patrimonial no como el cambio y transformación que resulta consustancial a las prácticas sociales, sino como una «desvirtuación» de las características del encaje, como un atentado a su autenticidad y a su conservación. Por eso los patrones se sacan del ámbito de cuidado de las mujeres rurales, se «corrigen» tratando de establecer cuál es su estado óptimo, auténtico y original y se reubicar en el marco de una plantilla, de un diagrama, de un catálogo, se exponen en un museo y son cuidados por las instituciones para rescatarlo de la «ignorancia e incompetencia de sus poseedoras» (Herzfeld, 2004: 170).

La publicación de estos textos y catálogos de patrones del encaje popular gallego de Camariñas, disponibles todos online en la página de la Fundación²⁵³, supuso una fractura muy importante con las artesanas ya que entienden que con la publicación de estos libros se cruzó una línea de exposición innecesaria y gratuita de su «saber hacer», de sus creaciones, de su «herencia» y de su trabajo que nunca debería haberse cruzado. Cuando se publicaron estos libros y la autora comenzó a dar entrevistas para los medios de comunicación «el pueblo montó en cólera porque creían que le habían robado algo, un patrimonio de todos los camariñáns» (AU010S001 22/05/2013). Por parte de las encajeras

²⁵³ <http://artesianiagedalicia.xunta.gal/publicaciones/encaixes> [Acceso 03/11/2016]. Resulta curioso que el encaixe es el oficio artesano al que más publicaciones ha destinado la fundación y el único en el que se publican los patrones, las técnicas y el paso a paso para saber «cómo hacer» el encaje de Camariñas mientras que no se publican los modelos de DIY en tornería, ollería, orfebrería, cestería, zoqueiría, etc.



realizan una acusación a distintas expertas del encaje, entre ellas a la que fue profesora de la Escola-Obradoiro de encaixe de Camariñas, de haber ido por las aldeas copiando los modelos tradicionales que habían ido catalogando, corrigiendo y reproduciendo con las alumnas. En concreto también se acusaba de haber «robado» los diseños exclusivos que una de las mejores palilleiras y creadoras de Camariñas, Conchi, tenía en su carpeta, que era considerada como una «auténtica joya» (Diario de Campo 21/06/2013; AU015 23/06/2013). Una profesora que para ellas, especifican, no contaba con la legitimidad social para hacerlo pues no sabía previamente nada de encaje, no era de Camariñas ni vivía allí; solamente contaba con el capital escolar, con los «estudios» de corte y confección para ser profesora, y con el diploma que las palilleiras locales no tenían. Algo que en economía se denomina como «free riding» o el problema del polizón, ya que recibe beneficios pero no asume los trabajos ni los costes que requiere (Noyes, 2011: 42). Tras la publicación, a la que las palilleiras achacan multitud de errores por su falta de comprensión tácita de la epistemología local, se ha establecido como experta de referencia en el ámbito del encaje y primera opción en la representación de la artesanía gallega por parte de la Xunta, invistiéndola con una gran legitimidad.

Se da aquí una nueva fractura no sólo entre dos epistemologías o formas de producción del conocimiento, dos formas de producir encaje, sino entre dos cosmovisiones, dos ontologías diferentes de una misma práctica cultural que están llevando a múltiples desencuentros (Alonso González, 2013). Por el lado de las instituciones patrimonializadoras, de las personas expertas en encaje y las autoridades políticas se entiende que estos trabajos de recopilación, investigación, sistematización y notación, catalogación, publicación en acceso abierto del conocimiento y musealización del encaje son acciones beneficiosas para el encaje y para el pueblo en general. En primer lugar el trabajo de recuperación de los cartones dañados es entendida como una «recuperación» de un trabajo amenazado por el «problema del carto rápido», las instituciones ejercen una labor paternal tomándose como suya la responsabilidad de la conservación de los patrones filtrados y sin errores acumulados, de garantizar la autenticidad y «la calidad del producto», lo cual llevaría a la valorización y apreciación del «trabajo bien hecho» (AU014 21/06/2013). En este sentido se entiende que estos patrones son un patrimonio universal o «un patrimonio de todos» que no se puede manejar en términos de propiedad privada de las encajeras ya que, en la mayoría de los casos, no hay una autoría individual sino que estos diseños no se sabe quién los hizo por primera vez y son fruto de sucesivas copias y modificaciones a lo largo del tiempo. Se entiende que el encaje «No es suyo, es tan suyo como mío. Como mío es Pisa o los bosques de Tasmania. Es patrimonio de la humanidad [...] Otra cosa son sus habilidades y sus técnicas, que son tuyas» (AU014 21/06/2013). Estableciendo una diferencia entre el conocimiento, que sí es alienable en cuanto se puede objetivar y objetualizar en un diagrama, de la destreza manual y corporal, que no es alienable.

Además, como analizan los Comaroff y Blondeau et. al. los productos culturales no tienen por qué seguir los estándares de la racionalidad económica (Blondeau et al., 2004, Comaroff et al., 2011). El patrimonio inmaterial no es un recurso escaso, el hecho de publicar y distribuir los patrones en acceso abierto no «agota» por sí mismo el mercado del encaje sino que puede contribuir a incrementar su valor, a la configuración de consumidoras de encaje más formadas y que demanden un producto de calidad, por el cual encuentren oportuno pagar un precio justo y más elevado a sus productoras (Jiménez-Esquinas et

al., 2017). Esta es la principal apuesta del concello de Camariñas: que la certificación y la promoción de este «producto de calidad», con una «identidad diferenciada», en la que se ha venido trabajando para definirla y publicitarla durante las últimas décadas, contribuye a darle «valor añadido» al encaje y esta sería la única vía para aumentar el precio de mercado del encaje y que termine beneficiando a las palilleiras (AU014 21/06/2013). Es decir, que la publicación de los patrones contribuye a identificar esos patrones con Camariñas, estabilizar y fijar los límites de lo que es y lo que no es y también contribuye a hacer un trabajo formativo y un trabajo afectivo con las consumidoras para que demanden y paguen un encaje de Camariñas de calidad, investido con cualidades positivas.


Para algunas de las autoridades el encaje se enmarca principalmente en el paradigma de los bienes públicos ya que su proceso de patrimonialización viene siendo impulsado y sufragado desde las instituciones públicas. Por tanto son las instituciones públicas las que han de garantizar una conservación del encaje objetivado, objetualizado, «congelado» y garantizar por tanto un acceso libre, gratuito y público al bien para que no se produzcan desigualdades y apropiaciones indebidas por parte de las encajeras. El culto al libre acceso, a la gratuidad, a la jornada laboral interminable, a la creatividad y a la focalización en problemas concretos es lo que Slavoj Žizek denomina como «comunismo liberal»:

«1. Give everything away for free (free access, no copyright...); just charge for the additional services, which will make you even richer»; «5. Tell it all: there should be no secrets. Endorse and practise the cult of transparency, the free flow of information, all humanity should collaborate and interact» (Žizek, 2008b: 18).

Así también las instituciones públicas se instauran como garantes para los consumidores de dicho encaje en el mercado capitalista ya que están velando por los estándares de calidad y el mantenimiento del valor de uso del encaje de cara a que pueda aumentar su precio de mercado. Parece existir una interdependencia entre el mercado capitalista y las instituciones públicas en cuanto que el valor del encaje se inviste con la legitimidad político-simbólica del concello, que ha estado velando por su mantenimiento. Las instituciones locales y autonómicas están funcionando como garantía de calidad del producto de cara al mercado y se hacen cargo del encaje porque «es un patrimonio de la humanidad, pero ante todo de Camariñas» y por lo tanto, en palabras de María Jiménez:

«el ayuntamiento y la marca asegura la reproducción y supervivencia de las características y los modos tradicionales de realización, sin que haya demasiado cambio. Hay libertad de creación y uso de distintos materiales, pero están especialmente protegidos determinados modelos y determinados diseños [...] Lo que queremos es que ese modelo que forma parte de nuestro patrimonio no se altere [...] Garantizamos la calidad y la buena herencia de ese modelo» (AU014 21/06/2013).

Y existe la sensación de que o se da este paso en el proceso de patrimonialización o se arruina el sector del encaje: «o das el salto cualitativo o lo pierdes todo» (AU010S001 22/05/2013). Con todo esto no quiero decir que se haya obrado con la intención puesta en la desposesión de las encajeras por parte de ningún actor concreto, sino que la recopilación de patrones y su catalogación son vistas como las únicas estrategias que se conciben para evitar que esta



práctica desaparezca y, en caso necesario, poder revivir la artesanía y poder beneficiar a las encajeras (Makovicky, 2010: 91). La deslocalización y el desensamblaje del patrimonio de las epistemologías locales, rescatándolo de las manos de las encajeras, y su reensamblaje en las lógicas de la diagramación, la notación, el marketing de productos realizado desde las instituciones y entrar en el juego del capital global parecen ser las únicas estrategias viables para salvar esta artesanía (Jiménez-Esquinas et al., 2017).

Esta línea de actuación no es exclusiva del contexto de la Costa da Morte ni de Camariñas, sino que se viene dando en todos los procesos de patrimonialización como la única forma de proteger, salvaguardar y revalorizar las prácticas culturales sin que se vislumbren otras acciones posibles. Aquí y en otros contextos existe la misma «obsesión modernista con la pérdida» (Kuutma, 2012: 23) y la sensación de extrema vulnerabilidad del patrimonio inmaterial (Hafstein, 2014, Stoczkowski, 2009) siendo esta la forma estandarizada de gobernanza neoliberal del patrimonio (Sánchez-Carretero et al., 2016), de control de calidad, evaluación y auditoría de las tradiciones ejercida por instituciones políticas y cuerpos expertos (Bendix, 2009; Strathern, 2003), de gestión de las prácticas culturales y de salvaguarda procedimental de los conocimientos locales, de estrategias de marketing implementadas en prácticas de la vida cotidiana (Jiménez-Esquinas et al., 2017) que se ha instalado como paradigma único, que funciona como un régimen patrimonial a nivel internacional, estatal y local (Bendix et al., 2012). Estas son prácticas no neutrales que reubican los trabajos, informalizados y flexibilizados en el caso del encaje, en un paradigma patrimonial. Se trata de la redefinición de un tipo de relación que es inmanente restringiéndola exclusivamente a actos de preservación, el tipo de cuidado y transformación histórica que estas prácticas requieren se restringe a su racionalización, notación y catalogación, y el «régimen de sentimiento» (Paxson, 2013: 64) que puede ir desde el odio hasta la dependencia económica, queda restringida a los afectos positivos. Como propone Noyes en un texto muy clarificante: «forgetting is as necessary as remembering for life to go forward. If people do not value practices, why not let them die?» (Noyes, 2011: 44). Sin embargo, en el actual contexto de patrimonialización conservadora este panorama de olvido no se contempla ni siquiera como una posibilidad. La preservación se hace sobre el objeto y no sobre los contextos, las acciones se hacen por la visibilización de la cultura y no por la dignificación de los trabajos, no garantizando cierta estabilidad para las personas que lo practican ni garantizando unos determinados estándares de vida.

Por parte de las encajeras profesionales la notación, catalogación y publicación de los patrones tradicionales de encaje fue entendido en el marco del robo y el expolio y no como una estrategia de mejora de su nicho de mercado ni como una medida patrimonializadora para prevenir su desaparición. Se entiende como una alienación de una propiedad privada, en el caso de los cartones que han sido creados por una persona, que han pertenecido a una familia durante generaciones, o una alienación de una propiedad comunal o bien común que era de todas las personas y de nadie en concreto y que ha pervivido durante generaciones:


«Los encajes de Conchi eran muy antiguos, los conocía muy poca gente, y ahora lo tiene puesto por ahí adelante, y a nós no nos gustó nada eso» [...] «porque este trabajo fue de aquí de Camariñas, y ese diseño es de aquí de Camariñas» [...] «nosotras no vendemos nuestras plantillas [¿por qué?] porque no hay encaje como el nuestro y queremos que siga siendo así» (AU015 23/06/2013)

En un el artículo de Pablo Alonso González se analiza cómo, partiendo de la base de que el patrimonio inmaterial no es un recurso escaso y que es renovable, se producen una serie de reapropiaciones constantes de sus valores comunes (Alonso González, 2014). Este bien común ha sido explotado económicamente para garantizar la subsistencia de las comunidades locales pero ha sido reubicado como un patrimonio público para evitar la «tragedia de los comunes», que viene siendo una destrucción del recurso por dejadez o por explotación abusiva, sin el permiso y con toda la oposición de las comunidades (Alonso González, 2014: 366). Un patrimonio rentable que se juzga como maltratado y que, dada la incompetencia de las comunidades, precisa de la buena gestión y la protección del «padre»-institución para hacer prosperar la economía (Foucault, 1991: 92). Esta apariencia de invisibilidad e incompetencia de la comunidad de encajeras, según el recorrido histórico que he venido presentando, viene dado por el constante trabajo de informalización, flexibilización y housewifisation de sus trabajos, esto ha dado lugar a una endémica escasez de organización del sector, un escasísimo sentido de pertenencia a un sector o a una comunidad gravemente atomizada por la competitividad y las luchas inmediatas. Una descomposición que ha sido «trabajada» a conciencia en los últimos tiempos durante todo el franquismo y fraguismo lo cual llevó a la atomización de las encajeras en sus domicilios, al incremento de las rivalidades entre ellas y a las tensiones localistas entre Muxía-Camariñas-Vimianzo que echaron al traste varios intentos de reagrupación y configuración de una cooperativa «con un enfoque más laboral» de carácter supramunicipal (Diario de Campo 11/08/2013). El momento de ver publicados los patrones por una persona ajena a la comunidad sirvió para darse cuenta no sólo de la pérdida de control sobre ese conocimiento encarnado que había sido su principal recurso, sino que también se dieron cuenta de su escasa identidad como colectividad y que, dada la alta competitividad local, no habían defendido suficientemente el bien comunal y habían dejado vía libre al expolio:

«Cuando vi en la revista a la Teresa esta no me gustó nada. Fue como un jarro de agua fría, así te lo digo»; «eso era nuestro y vinieron a quitárnoslo»; «los picados son nuestra herencia»; «elas puxeron todo o interese, os estudos, e levaron os cartos. Xa nos tiñan avisado de que isto era algo moi valioso. Pero nós mentres veña a traballar e vender como burras... non lle dimos o valor que tiña. Fóron máis listas que nós, deixamonos roubar como parvas» (Grupo de discusión y diario de Campo 21/06/2013).

«Eso es robar, ¿no?»; «la xunta le dio el dinero a ella siendo nuestros trabajos» (AU015 23/06/2013)

Esto no es solo la opinión de las mujeres más mayores que habían vivido el esplendor del encaje en los años noventa, sino que también lo defienden las jóvenes que venden su encaje a través de internet, aunque con algunos matices. Rosalía, palilleira y diseñadora de moda, está totalmente en contra de vender cartones y picados «porque si no lo tiene todo Dios», «eso es horroroso, porque es como vender tu alma», «es como tu patente». Está a favor de que estén accesibles los picados para hacer el encaje por metros, pero no los que son exclusivos, los que van aplicados a las prendas de vestir cree que tienen que diseñarse personalmente para cada ocasión (AU025 14/07/2013). Se muestra muy crítica, además, con que en la Mostra do Encaixe y otros eventos organizados por el concello se vendan los cartones. Considera que eso debería ser ilegal, «yo sé picar, pero yo no picaría a nadie, jamás. Yo lo mío no lo doy. Es que no se lo doy ni a mis hermanas. Lo mío es mío» (AU025 14/07/2013).



Estos catálogos editados y publicados por la Xunta se pueden descargar libremente, pero también se comercializan y, de hecho, fue necesario reeditar otra tirada de «Raizame do Encaixe Galego» en 2010 porque estaba agotado en tiendas. Tanto si se produce un interés de lucro como si es gratuito, existe una cierta apropiación de la creatividad social y una extracción de su valor de exclusividad, de novedad del que ya no pueden sacar rentabilidad las encajeras sino que han sido puestos al servicio de «toda la humanidad» substrayéndolo de su zona de control local, encarnado y tradicional.


Como propone Noyes, las prácticas significativas para un contexto se preservan por sí solas, siendo sólo necesario asegurar con medidas políticas que en los contextos haya cierta estabilidad y se garanticen unos determinados estándares de vida (Noyes, 2011). Sin embargo de esta publicación no se deriva un beneficio económico inmediato que pueda actuar como incentivo para la preservación del encaje por parte de las palilleiras, pues ya está preservado aparentemente en estos catálogos. Tampoco se fortalecen las organizaciones de encajeras locales, ni se garantizan sus derechos laborales, ni se favorece la dignificación de sus trabajos pues se supone que cualquier persona puede reproducirlos en su casa de manera voluntaria y gratuita y garantizar así su preservación. Y tampoco se reconocen autorías intelectuales, sino qué manos reprodujeron esos encajes para que aparecieran en esta publicación²⁵⁴. Se tratan de procesos de captura y acumulación de capital cultural, en términos de Bourdieu (Bourdieu, 1998), procesos de apropiación y acumulación del *general intellect* en términos marxistas o procesos de acumulación primitiva o capitalista, en términos de Federici, que se alimentan del trabajo informal, no remunerado, reproductivo y de cuidados previamente devaluados por el hecho de ser realizados por mujeres, una apropiación que refuerza dicha desvalorización (Federici, 2010, 2013). Esta apropiación de los bienes comunes genera una serie de outcomes de los que no se benefician las propias mujeres sino que repercuten en las arcas públicas o en el bolsillo de su autora pero, sobre todo, en la creación de una imagen de marca territorial, en incrementar el valor patrimonial del encaje, en la atracción de turismo a Galicia, en reforzar el encaje como marcador identitario y procesos biopolíticos «suaves» de construcción de la nación. Sin embargo, en cuanto a las encajeras, este proceso de catalogación, protección y gobernanza institucional supuso el principio de su sentimiento de grave desposesión (Hafstein, 2014), de desafección por el encaje, una sensación de pérdida de control sobre la práctica y una desvalorización de todo el trabajo de mantenimiento, modificación y recreación de la tradición que habían venido haciendo ellas históricamente. Se inició una senda de expulsión del marco de la creatividad o trabajo intelectual, de la creación y recreación del encaje, para ser consideradas trabajadoras con una gran virtuosismo exclusivamente en el trabajo manual que resulta, además, muy vistoso turísticamente. Supuso el comienzo de su desplazamiento de la recepción de beneficios derivados del proceso de patrimonialización ya que con los repositorios en acceso abierto la preservación, el cuidado y el mantenimiento ya no depende de ellas ni de sus condiciones laborales, por lo que las palilleiras piensan que son piezas reemplazables y prescindibles.

²⁵⁴ En un catálogo que me mostraron la persona que había reproducido los encajes con la finalidad de publicarlos había sido un encajero, un hombre, y no una «palilleira de toda la vida». El hecho de haber seleccionado al único hombre de toda la comarca que hace encaje frente a cientos de mujeres les resultaba ciertamente doloroso a las palilleiras.

6.2.2. El encaje como forma de ocio: un análisis desde la crítica feminista

En un proceso muy vinculado a lo que he desarrollado en el apartado anterior sobre la popularización de las artesanías textiles, la transformación de la venta de «mano de obra» en venta de la «cultura» o conocimientos tradicionales y la publicación en acceso abierto de estos patrimonios comunes, desde los años noventa he podido identificar la emergencia de un movimiento de personas interesadas no tanto en comprar sino en saber-hacer encaje. Así en la actualidad el encaje se ha convertido en una práctica que se realiza «por ocio», «por gusto», «por placer» o por otros motivos que trascienden el puramente económico, en algunos centros socioculturales públicos y academias particulares. En la actualidad existe todo un nuevo fenómeno en el que estas encajeras «por ocio» se reúnen en encuentros o xuntanzas, en un número creciente de pueblos, en los que se congregan cientos de personas con la finalidad de palillar. Como me advertía la profesora de encaje Lidia en mis primeros días de trabajo de campo «en el presente lo que te vas a encontrar es una auténtica adicción al encaje» (Diario de Campo 30/09/2011).

Durante los meses finales de mi embarazo, en los que mis posibilidades de movimiento se vieron reducidas, comencé mi aproximación al trabajo de campo asistiendo con Lidia a clases de encaje en el local de una asociación vecinal de Santiago de Compostela. Tanto las compañeras con las que coincidí en aquellos meses, como otras muchas mujeres con las que conversé y entrevisté durante la Mostra do Encaixe de Camariñas, aseguran estar asistiendo a un incremento exponencial del interés por el saber hacer encaje entre mujeres de un rango muy variable de edad, que viven tanto en pueblos como en ciudades y con distintas características. Entre las expresiones más frecuentes las encajeras «por ocio» consideran que hacer encaje es un reto, un aprendizaje y «una satisfacción» el hecho de poder realizar un trabajo manual muy complejo que las lleva, en la mayoría de las ocasiones, a no comercializarlo sino a utilizarlo ellas mismas, regalarlo a algún familiar o bien guardarlo en un cajón (Diario de Campo 29/03/2013). Para las encajeras «por ocio» el actual precio de mercado del encaje no resulta suficiente para compensar todo el trabajo manual, el cariño y el afecto invertidos en una sola pieza que lleva tanto de sí mismas (Diario de Campo 20/10/2011). Así mismo este aprendizaje y el contacto con la materialidad y la práctica manual de las palilleiras por ocio les permite relajarse, «desestresarse», concentrarse y ejercitar la memoria, focalizar en una actividad que precisa unas grandes habilidades de abstracción y coordinación mental-manual. La concentración en el «hacer» las aleja de otros problemas de la vida cotidiana a la vez que supone una mejora en la autopercepción y en la autoestima, tanto a través de su participación en un proceso de aprendizaje como por la obtención de un objeto muy valioso hecho por ellas mismas, así como también por su participación en encuentros a los que asisten cientos de mujeres (Diario 13/10/2011, Diario 28/03/2013), (ver también Johnson et al., 2005, Schofield-Tomschin et al., 2001).



Uno de los principales beneficios del aprendizaje de encaje de bolillos «por ocio» supone la recuperación de unos espacios de socialización femenina en torno a las artesanías textiles en un contexto de desaparición de las reuniones que combinaban el trabajo con el ocio, de reclusión en los espacios privados y en familias nucleares, de desagregación e individuación de las mujeres, una recuperación que ellas contemplan muy positivo para su bienestar. La recuperación de los espacios de socialización y sociabilidad femenina es toda una apuesta política, una reivindicación de sus propios espacios y performances que resultan «curativas» a nivel físico, psicológico y, sobre todo, a nivel de reparación de las relaciones sociales entre mujeres. La profesora de la Academia Carmen de Padrón, con unas 50 alumnas de entre 6 y 83 años, me contó que el resurgimiento de las artesanías en general y la necesidad contemporánea de aprender a hacer encaje se debe a esta apuesta política por la recuperación de espacios femeninos y los tipos de sociabilidad perdidos. Las alumnas de Carmen inciden en cómo esta reactivación del aprendizaje abstracto intelectual-manual resulta muy positiva para que las mujeres más mayores continúen mental, física y socialmente activas estando incorporadas de manera efectiva-afectiva en un grupo de pares. Carmen también incide en el caso de una alumna con cáncer de mama que mejoró su estado físico-emocional y favoreció su curación desde que está en esta asociación aprendiendo a hacer encaje:

«Esto es como una terapia para las mujeres, no sabes cómo mejora el ánimo. Antes las mujeres estaban metidas en casa y no salían para nada [...] El hablar es más importante que paliillar [...] Ahora la mujer es de otra forma, se toman su tiempo para ellas, antes sólo trabajaban y estaban en casa. Por suerte tenemos estos espacios para estar con otras mujeres y se dejan al marido en casa por un día» (Diario de Campo 29/03/2013)

El hecho de asistir a las xuntanzas en distintos pueblos cada fin de semana también supone una salida de sus vidas cotidianas, de las actividades habituales, encontrarse con otras mujeres, con cientos de mujeres a las que les une las mismas inquietudes y «dejar el marido en casa», conocer nuevos lugares, nuevas personas, nuevas técnicas.

Por otro lado, los distintos concellos también están viendo en estos encuentros de encajeras que convocan a cientos de mujeres una oportunidad para el desarrollo económico a través del turismo. La convocatoria de un evento en torno a una práctica artesanal que atrae a cientos de personas que se desplazan, comen, compran souvenirs e incluso pernoctan en el pueblo es un modelo turístico de fácil aplicación que está reproduciéndose en un número creciente de pueblos. De hecho, la Mostra do Encaixe de Camariñas comenzó siendo un evento para la compra-venta de encaje y utensilios, para favorecer la comercialización así como para mostrar y fomentar sus aplicaciones al textil y a la moda. Las palilleiras no se ponían a trabajar públicamente ni el evento giraba en torno al «hacer» de forma conjunta sino en torno a su mercantilización, la económica era su función primordial (Diario de Campo 30/09/2011). Sin embargo desde el 2013 la Mostra también incluye de forma paralela una xuntanza muy numerosa, a la que asisten las distintas asociaciones de Camariñas, las niñas de la escuela de palilleiras, asociaciones y encajeras de muy distintas procedencias y

también se imparten algunas clases sobre técnicas específicas. En las xuntanzas que se convocan en Galicia las palilleiras de Camariñas suelen ser las invitadas estrella por su rapidez y su destreza manual. Este se trata de un modelo turístico bastante similar al de las fiestas gastronómicas ya que se reproduce un mismo formato performativo en distintos sitios, aunque sin el componente de exaltación de la identidad a través de un producto consumible o alimentario. El principal objetivo es convocar a las mujeres para que hagan encajes por lo cual suelen pagar una cuota de inscripción y, aunque se puede comprar encaje, el principal producto de consumo son los souvenirs y productos para hacer encaje como separadores con distintos motivos, nuevos patrones, hilos diferentes, alfileres, almohadas, muñequitos, fundas, libros, etc. Mientras las palilleiras profesionales de Camariñas están viendo cómo se reduce la venta de encaje hasta mínimos que no habían conocido, el principal mercado que está funcionando en la actualidad es el de la venta de productos para hacer encaje, las clases en las que se enseña a hacer encaje y las «bolillotubers»²⁵⁵.

Imagen. Esta mujer de 76 años, a la que sus compañeras llamaban cariñosamente «duquesa de Alba», es una palilleira por ocio que asiste a una academia del concello de Noia. Le gusta ir a las Xuntanzas porque «pasa un buen día». Es de las mujeres más mayores de su grupo y participa de las bromas de sus compañeras. Ha trabajado duro toda su vida en un taller de costura y posteriormente en una carnicería, «desde que me jubilé voy a todo lo que puedo». Fue muy amable posando frente a mi cámara enseñándome sus producciones hechas con encaje de bolillos (Diario de Campo 28/03/2013).



²⁵⁵ Hay un nuevo giro en cuanto al open Access, la venta de conocimiento y la realización de artesanías «por ocio». En este año 2017 se ha producido una discusión muy interesante entre la Asociación de Encajeras de Bolillos de la Comunidad Valenciana (ASBOLCV) y una encajera llamada Raquel M. Adsuar que tiene un canal de YouTube desde 2013 en el que enseña cómo hacer encaje de bolillos de forma gratuita. La polémica se desató cuando la youtuber fue invitada a dar una masterclass en una feria de artesanía de Valencia. La asociación solicitó que desvincularan a la bolillotuber de las actividades ya que ellas se dedican profesionalmente dar clases y consideran que es una competencia desleal. En un artículo del diario de Levante defienden que dan clases «para subsistir» porque «si desvirtúas el arte masivamente, se pierde». Denuncian además que en estos encuentros se primen actividades porque puedan atraer a un mayor número de visitantes y consumidores por encima del «respeto a la tradición». Por su parte la youtuber afirma que no hace sus vídeos con fines económicos sino porque «si alguien consigue aprender a hacer un abanico o un marca páginas sin salir de casa con la ayuda de un video, para mí es un orgullo». https://verne.elpais.com/verne/2017/03/27/articulo/1490613661_850769.html ; <http://www.levante-emv.com/comunitat-valenciana/2017/03/25/bolilleras-bolillotubers/1545947.html>; <https://www.raquelmaduarsuar.com/> [Acceso 31/07/2017]

La actual reemergencia de las artesanías textiles entre mujeres, muchas de ellas jóvenes, puede ubicarse en torno al movimiento denominado como Do It Yourself, que se explica de dos formas diferentes. La primera de las genealogías o historiografías del movimiento Do It Yourself considera que su nacimiento tuvo lugar a principios del S. XX cuando las clases medias americanas comenzaron a interesarse por las manualidades, las artesanías y las reparaciones de las casas como un hobby que ocupaba los momentos de ocio, un concepto que también nacería sobre la misma época y que las clases medias estaban haciendo suyo (Bourdieu, 1998), y que, en cierto punto, también ahorra dinero. Después de la gran depresión se fomentaron los hobbies y creció el interés por los mismos, como forma de enfocar el uso del tiempo libre de las personas desempleadas o sub-empleadas de una manera productiva que resultaba muy útil para el sistema capitalista. Este crecimiento de los hobbies y el DIY se incrementó después de la II Guerra Mundial, ya que era necesario retornar a las mujeres al hogar y crear nuevas tareas o trabajos de cuidado, tanto para aprovechar sus habilidades técnicas adquiridas como para ocupar su tiempo libre en el espacio acotado del hogar nuclear y a la introducción de mejoras en los espacios domésticos de acuerdo a los estándares de las clases medias. En un análisis crítico de esta genealogía se puede apreciar cómo los hobbies se han usado, fomentado, introducido en las vidas de las personas como parte de las «políticas de la domesticidad» (Friedan, 1963, Groeneveld, 2010). Los hobbies fueron empleados como dispositivos biopolíticos ya que se orientan a organizar las vidas de las personas, controlar los cuerpos, ocupar los tiempos de una forma productiva y «útil» para el sistema y el mercado capitalista, reordenar los espacios domésticos como sinónimos de ocio y flexibilizar, informalizar y despolitizar los trabajos y los tipos de sociabilidad en torno a una actividad que produce un bien o un servicio (Mies, 1982, 2007, 2014).

En esta misma línea el DIY ha sido también analizado como dispositivo de construcción de las identidades de género, de la feminidad y la masculinidad. En el texto de Gelber se analiza la construcción de la masculinidad doméstica en base a los hobbies relacionados con la reparación, el mantenimiento, el bricolaje y la mecánica (Gelber, 1997). En el famoso libro de Betty Friedan «La mística de la feminidad» analiza la aparición de ese «problema sin nombre» que afectaba a las mujeres americanas de clase media en los años cincuenta que, después de la segunda guerra mundial, tuvieron que construir su feminidad en torno a la imagen de la «perfecta ama de casa» dedicada al cuidado de los hijos, del marido, a mantener una casa perfecta y a miles de trabajos de cuidado y mantenimiento, ahora reformulados como «hobbies», como coser, tejer y decorar el hogar creados ad hoc para ocupar sus tiempos que fueron reconceptualizados como tiempos de ocio (Friedan, 1963). Además, en cuanto al uso político de los hobbies, a partir de la década de los cincuenta se puede apreciar el fomento de la compra de pequeños electrodomésticos y productos para practicar estos mismos hobbies domésticos con lo que estas actividades no sólo reorganizaban vidas, cuerpos, tiempos, espacios y sociabilidades convenientes al sistema capitalista sino que también se convirtieron en algo muy lucrativo para el mercado (Goldstein, 1998).



Imagen. Palilleiras de la Academia Carmen de Padrón, durante la Xuntanza de Palilleiras de la Mostra do Encaixe de 2013.

Por otra parte por Do It Yourself también se entiende toda una corriente teórica y activista que se gestó en los años sesenta dentro del movimiento contracultural, anticapitalista y punk, que se intensificó durante los años noventa. La ética DIY propone una alternativa a producción y a la economía de mercado y a la socialización mercadocéntrica basándose en principios como la igualdad, la inclusión, la cooperación, participación, la gratuidad y el acceso libre. Entre las acciones colectivas alineadas con la ética DIY están las de ayuda mutua, la cooperación, la no comercialización del arte, la apropiación de los medios digitales y hackeo de las tecnologías, grupos de crianza alternativa, autoproducción y autosubsistencia entre otras acciones²⁵⁶.

En la línea de esta última faceta del movimiento DIY las artesanías textiles se han reconceptualizado como forma de activismo político, también llamado Craftivism²⁵⁷, a partir de los años noventa y los dos mil. El craftivismo bebe también del feminismo de la tercera ola y entiende los espacios domésticos y de producción textil como espacios generizados de los cuales es necesario reapropiarnos, recuperar el «hacer juntas» como estrategia de resistencia y el reconceptualizar las prácticas culturales tradicionales relacionadas con las artesanías textiles como formas de acción política. Estas propuestas también se imbrican en las teorizaciones de autores como Michel de Certeau sobre las políticas de reapropiación de las prácticas «populares», relocalizadas y encarnadas, en un contexto de modernidad industrial y científica como forma de resistencia y antidisciplina cotidiana a esas micro-bio-políticas institucionales, como tácticas del «hacer» reapropiadas por los débiles (de Certeau, 2000, Scott, 2004).

²⁵⁶ <http://www.permanentculturenow.com/introduction-to-diy-counter-culture/> [Acceso 01/08/2017]

²⁵⁷ El término Craftivism = Craft+Activism fue acuñado en 2003 por Betsy Greer (Parker, 2010: xvii). Como dice en su web «It's about the not-so-radical notion that activists can be crafters, and crafters can be activists». Su creadora lo define así: «Craftivism is the practice of engaged creativity, especially regarding political or social causes. By using their creative energy to help make the world a better place, craftivists help bring about positive change via personalized activism. Craftivism allows practitioners to customize their particular skills to address particular causes». Ver en <http://craftivism.com/definition/> [Acceso 07/11/2016]. Otro de los movimientos craftivistas más interesantes inició en 2009 por Sarah Corbett. Esta corriente se ubica en la «Gentle Protest» que implica momentos contemplativos mientras se teje y pensar críticamente en asuntos globales usando el tejido como hilo conductor, así como el trabajo finalizado se puede usar de distintas formas para cambiar el mundo. Estos movimientos entroncan con los movimientos pacifistas y uno de sus lemas es «We believe a true Craftivist uses craft as a tool for gentle activism aimed at influencing long-term change». Ver en www.craftivist-collective.com [Acceso 07/11/2016].

Greer ubica la reemergencia del DIY y el craftivismo en el sentimiento de desesperanza post 9/11 en el que una serie de personas vinculadas a través de las redes sociales iniciaron proyectos de ayuda social y de reivindicación política empleando sus agujas como herramienta y poniendo en práctica conocimientos relacionados con la feminidad devaluados. Así por ejemplo encontramos proyectos de tejido en comunidad y arquitectura efímera (Fernández Ramos, 2016), cursos de tejido en cárceles, tejido de mantas para personas sin hogar, acciones colectivas de tejido en público (eventos a los que yo misma he asistido), gorras para pacientes con cáncer, prótesis mamarias tejidas (ver en www.knittedknockers.org), acciones de yarn bombing o grafiti tejido (Moore et al., 2009), etc. El libro *Knitting for Peace* recoge distintos proyectos en los que se puede colaborar a través del tejido (Christiansen, 2006).

Sin embargo el craftivismo no es nada nuevo como por ejemplo muestran acciones como *Knitting for Victory* donde las mujeres apoyaron a la armada de los EEUU haciendo mantas para combatir el frío durante la II Guerra Mundial (movimiento que pervive en <https://www.nationaltrust.org.uk/upton-house-and-gardens/features/knitting-for-victory---whats-it-all-about> [Acceso 07/11/2016]), así como también existió todo un cuerpo de productoras voluntarias de mantas, pijamas y uniformes para la Cruz Roja (ver en <http://www2.redcross.org/museum/history/productioncorps.asp> y en la actualidad a través de <http://www.redheart.com/redcross>). También hay investigaciones sobre el uso del tejido como protesta durante la dictadura chilena (Agosin, 1987, 1996), la creación de mantas-traperas o jarapas hechas de retazos para personas con menos recursos dentro de la comunidad (Larghero et al., 2011) y los trabajos en tornos a los quilts. Un renglón aparte merecen los Quilts memoriales como el impresionante NAMES Project AIDS Memorial Quilt que comenzó en 1987 hecho para celebrar las vidas de las personas que fallecieron como consecuencia de la pandemia de sida, siendo la pieza más grande de arte comunitario con un peso de 54 toneladas y fue nominada para el premio nobel de la paz en 1989 (Ver en www.aidsquilt.org).



Imagen. En 2014 participé en un performance feminista de la artista gallega Carolina Cruz Guimarey llamada *Levons Nous!* en la que bordábamos sobre prendas usadas y ajuares textiles antiguos «L'hymne des femmes». En la fotografía estoy bordando la frase «Nous, qui sommes sans passé» (Nosotras, que no tenemos pasado)²⁵⁸.

En la reconceptualización de las artesanías textiles tuvo bastante que ver la visionaria publicación de Roszika Parker en 1984 en la que analizaba la doble vertiente del bordado, que tanto

«ha provisto de un arma de resistencia para las mujeres y funcionó como una fuente de opresión. Ha promovido tanto la sumisión a las normas de la obediencia femenina como ha ofrecido medios psicológicos y prácticos para la independencia» (Parker, 2010: xix)

La autora ubica esta transformación en las revisiones hechas al feminismo de la segunda ola, tradicionalmente descritas como un movimiento teórico-político que deconstruyó y rechazó estereotipos y actividades tradicionalmente asociadas con «las mujeres» y con la construcción de la feminidad como por ejemplo la maternidad (véase por ejemplo el rechazo a la maternidad hecha por de Beauvoir, 2005). Entre estas actividades rechazadas por las feministas de la segunda ola estaba la costura y las artesanías textiles: «Las feministas [de la segunda ola] eran representadas como 'odiadoras' de la costura, tristes, feas y totalmente carentes de humor» (Parker, 2010: xii; véase también Cowan, 2014).

²⁵⁸ Ver exposición en <http://www.carolinacruzguimarey.com/2014-Levons-nous> [Acceso 11/11/2016]

Así las llamadas feministas de la tercera ola²⁵⁹ reclaman espacios, sociabilidades y prácticas previamente devaluadas, tanto desde la visión patriarcal como por muchas feministas de la segunda ola, como espacios propios, como escenarios de lucha política «suave» más orientadas a la consecución de transformaciones a largo plazo:

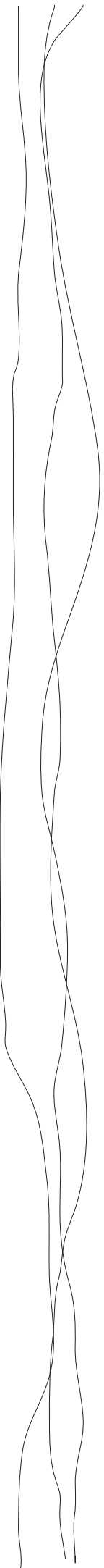
«If second-wave feminists have been historicized as women who put down their knitting, third-wave feminists may be characterized as those who have picked it back up again» (Pentney, 2008: 3).

Dentro del Craftivism y los usos contemporáneos de las artesanías textiles pueden también ubicarse transgresiones en cuando a las formas, las técnicas, las finalidades y los usos de los textiles. El uso de los textiles ocurre y ha ocurrido desde hace décadas dentro del arte feminista como he analizado en el capítulo de marco teórico, de tal forma que es posible ver ciertos usos transgresores, reivindicativos, divertidos, performativos de las artesanías textiles en las propias xuntanzas de palilleiras. Es el caso, por ejemplo, de la creación de tangas de encaixe por las palilleiras gallegas²⁶⁰ y, en esta misma línea, Anne y Jackie de The Lace Guild mostraban en su stand de la Mostra do Encaixe de Camariñas una creación llamada «The 7 ages of women with underwear» en la que habían realizado la ropa interior femenina, desde el corsé, pasando por la braga, hasta el tanga, todo en encaje de bolillos (Diario de Campo 28/03/2013). En otro orden de cosas también es posible ver cada año en las pasarelas de la Mostra do Encaixe encajes de Camariñas hechos en todos los colores, en todo tipo de hilo y materiales y aplicados a distintos textiles subvirtiéndolo, momentáneamente, todos los límites que se han creado para definir qué es el encaje de Camariñas y qué características tiene. Este es el caso de David, uno de los pocos encajeros que conozco, que se dedica a la creación e innovación y presenta sus propuestas artísticas a concursos internacionales. Él hace tocados con encajes y plumas, encajes con hilo fluorescente, pañitos tradicionales con encaje y mensajes subversivos.

Dentro de los feminismos de la tercera ola, e imbricados con las teorías performativas de género y queer, las artesanías textiles son frecuentemente empleadas finalidades que tradicionalmente no habían tenido y se persiguen objetivos de subversión de las construcciones de género, los roles y las prácticas culturales estereotipados como masculinos y femeninas. Si la costura y el tejido ha sido históricamente consideradas como actividades femeninas, el hacer encaje en la Costa da Morte es algo femenino y absolutamente vetado para los hombres, bajo inmediato diagnóstico de homosexualidad. A los hombres se le adscriben actividades como el diseño, el picado de cartones y la compra-venta, pero resulta algo «contaminante» para la construcción de las masculinidades el hecho de tocar una simple almohada (Bourdieu, 2000, Douglas, 1973). Una construcción de la masculinidad local que se centra en el rechazo y oposición a la feminidad como analizó Nancy Chodorow (Chodorow, 1984), y en este caso al encaje como pilar fundamental para la construcción de la feminidad. Un ejemplo concreto fue el rechazo absoluto de un guardia de seguridad de la Mostra cuando le pregunté si él hacía encaje: «eu non fago iso, iso é cousa de nenas»

²⁵⁹ Existen numerosos textos sobre el feminismo de tercera ola y el empleo de distintos tipos de artesanías textiles, los cuales no voy a repasar aquí en favor de la brevedad expositiva, como por ejemplo: Barnett, 1988, Bratich et al., 2011, Chansky, 2010, Dawkins, 2011, Erickson, 2015, Groeneveld, 2010, Johnson et al., 2005, Larghero et al., 2011, Michelman et al., 2000, Minahan et al., 2006, Minahan et al., 2007, Myzelev, 2009, Parker, 2010, Pentney, 2008, Ruland, 2010, Santomassimo, 2012, Springgay, 2010, Stoller, 2003.

²⁶⁰ https://www.youtube.com/watch?v=c7L_1bd3XCE [Acceso 08/11/2016]



(Diario de Campo 31/03/2013). Sin embargo es posible encontrar un hombre en la Costa da Morte que no solamente palilla, sino que es considerado como una de las personas que mejor palillan y muchas de sus creaciones aparecen en los libros y catálogos de patrones de encaje como ejemplo de virtuosismo. Otros encajeros asisten a las xuntanzas y algunas palilleiras consideran que, a pesar de que ellas son la inmensa mayoría, son estos los que más alabanzas y más fotos se llevan precisamente por suponer una «rareza» en el ámbito del encaje por ocio y profesional. También es posible encontrar a niños, como uno que aprende en la escuela infantil de palilleiras de Ponte do Porto por propia convicción a pesar de que «a mi padre no le gusta» y con el firme apoyo de su madre, que piensa que esta actividad relaja y calma la hiperactividad del niño (Diario de Campo 28/08/2013). En la actualidad algunos hombres realizan encaje y se reapropian de las artesanías textiles para deconstruir sus identidades de género, las masculinidades normativas y transgredir las performances tradicionales de género. El mismo David tiene entre sus producciones con encaje un pañito que es toda una declaración de intenciones «mamá, quiero ser palilleiro».

Como cuento en un artículo (Jiménez-Esquinas, 2016b), cuando fui por primera vez a Camariñas después de haberme aproximado en primer lugar al mundo del encaje producido «por ocio» llevaba una «maleta rosa» llena de expectativas románticas en el que estas mujeres rurales estaban empoderadas a través del uso de sus artesanías textiles, que elaboraban en grupo a la vez que protegían sus prácticas culturales tradicionales. Algo así como unas «craftivistas» de la tradición. Sin embargo lo que me encontré fueron mujeres que no



Imagen. Creación de David para un concurso de DMC en la que declara «Mamá, quiero ser Palilleiro».



Imagen. Un hombre palillando durante la Xuntanza de palilleiras de 2013, en una almohada o mundillo de pie diferente a todos los demás.

tenían garantizadas unas condiciones socioeconómicas dignas, algo más relacionado con las reivindicaciones de los feminismos de la segunda ola que todavía no se había resuelto. Por lo tanto estos temas del empoderamiento a través de las artesanías, la ética DIY de acceso libre al conocimiento, la reformulación del encaje como un «patrimonio de todos», como recurso que aumentará el bienestar social y el refuerzo identitario, los discursos de la gratuidad, el voluntarismo y la cooperación entre la comunidad, etc. era ubicado por estas mujeres no en el marco del empoderamiento sino en el marco del robo, del expolio y la desposesión, ya que no tienen garantizado un mínimo nivel de igualdad socioeconómica.


Las palilleiras de Camariñas, encajeras profesionales y autodefinidas como trabajadoras, no encuentran el encaje como una práctica relajante para hacer en su tiempo de «ocio». Lo rechazan porque para muchas el encaje sigue siendo parte importante de sustento. Existe también una diferencia en cuanto a la conceptualización del «ocio» y del «tiempo libre»:

«dinme a min que relaxa, pois a min dóeme o lombo!! [...] Eu teño que tomar pastillas para o dolor de espalda. Eu sei que son capaz de facelo, pero estrésame moito [un pedido grande de encaje para la mostra]; «para ellas es un hobby porque están una hora»; «no es lo mismo que lo hagas como un hobby que lo hagas por trabajo»; «imposible de relajarse. Y que te digan que a mí me relaja, pues no» (AU046 16/04/2014).

Estas mujeres se culpabilizan a sí mismas ya que, mientras trabajaban, no tenían las herramientas para prever las transformaciones que se avecinaban: «nunca se pensou aquí que a xente ía querer aprender o noso traballo» (AU046 16/04/2014). Consideran que la publicación de los patrones en los que se especifica cada paso y las últimas tendencias de práctica del encaje como forma de ocio ha sido su ruina: «la ruina del pueblo, que todo el mundo sabe palillar». Desde la lógica económico-laboral, informal, flexible y precaria, en la que se inserta el encaje en el contexto de la Costa da Morte estas transformaciones son concebidas como una competencia: «si tú sabes palillar, yo no voy a vender»; «si dan clases ganan ellas dinero, pero el pueblo pierde» (AU046 16/04/2014). Por otra parte también critican la promoción excesiva que se lleva haciendo desde los años noventa: «tanta promoción provocó el efecto contrario», de tal forma que todo el proceso de patrimonialización, de celebración y exhibición y la conversión del encaje en una práctica que se realiza por «ocio» se ha identificado como la causa del empeoramiento de su situación laboral y económica, encuentran que ellas siguen siendo las últimas en la cadena de producción del encaje, el eslabón más débil (AU046 16/04/2014). Ellas siguen reclamando unas condiciones laborales dignas y rechazan la ubicación de su trabajo en el terreno de lo banal-cultural, del ocio, de lo anecdótico.

Imagen. Algunos de los productos para «hacer» encaje que se venden en las Xuntanzas de Palilleiras.





A raíz de la emergencia de la práctica del encaje como forma de ocio las palilleiras profesionales han desarrollado una serie de tácticas de resistencia a través de la burla y la crítica implícita hacia las «políticas de la domesticidad», bromeando sobre el estatus de las «amas de casa», las «señoras de ciudad» o, como Sharon Roseman denomina, «fine lady» (Roseman, 2002: 27) que palillan en su tiempo de ocio con gran lentitud y parsimonia para relajarse de sus quehaceres domésticos, para salir de su aislamiento impuesto por la vida urbanita (Jiménez-Esquinas, 2016b). En cierto modo ridiculizan el interés contemporáneo por ocupar el tiempo libre en realizar lo que ellas consideran un trabajo muy duro y precario, ridiculizan su falta de habilidad manual-mental-verbal, la dependencia absoluta de los patrones o «fotocopias» y la falta de un conocimiento encarnado, una coreografía manual, una capacidad de abstracción tal como para poder trabajar sin ese instrumento contemporáneo bajo la presión de la necesidad económica.

En este sentido, las medidas de prestigio entre palilleiras no se basan tanto en la calidad o en la pulcra terminación de los encajes, sino en la velocidad para hacerlos y en la capacidad de combinar el trabajo manual para entremezclar los palillos, para pensar y razonar y para hablar a la misma vez. El prestigio se mide en la velocidad para generar ingresos. Así, por ejemplo, se evalúa positivamente que una mujer tenga una gran producción en poco tiempo como «hacía un juego de sábanas en una semana» (Diario de Campo 30/09/2011) o que se puedan mover las manos con extraordinaria rapidez y, a ser posible, sin el patrón, pues es indicativo de que existe una gran capacidad de abstracción y rapidez mental (AU015 23/06/2013). Una camariñana, entre los 30-40 años, me comentaba como un rasgo positivo que su abuela «no tocaba su pensión y vivía de lo que ganaba palillando», que trabajaba sentada en el suelo, mirando la tele o por la ventana «ella palillaba rapidísimo y podía hablar contigo y no se equivocaba», siendo motivo de orgullo que ella había heredado «las manos de mi abuela» y también esta capacidad multitarea (AU039 13/08/2012). Una exprofesora de niñas destacaba que había niñas con «buena mano» y otras que no podían llegar a ser palilleiras, por mucho que se esforzaran, porque no tenían «la mano» (Diario 01/07/2013). De igual forma, un padre que llevaba a su hija a la escuela infantil de palillo relacionaba la velocidad de manos con la velocidad mental, y le recomendaba: «tienes que aprender a ser ágil con los dedos. Tienes que ser más ágil. Si uno mueve bien los dedos es que es ágil de mente» (AU047 20/08/2014). Entre las palilleiras de Camariñas se contempla el trabajo repetitivo de la artesanía no como algo desconectado del pensamiento o como si su práctica estuviera unidireccionalmente informada por el pensamiento, sino que ambas esferas son una única sustancia y mutuamente informadas, a la vez que insertas en una serie de normas, pautas culturales y estrategias económicas (Ingold, 2010: 91). El trabajo y el hacer con las manos se entiende como algo íntimamente y rítmicamente relacionado con la mente y con el pensar y, de una forma no-cartesiana, también el hacer con las manos construye la mente, la propia persona, su subjetividad, su forma de relacionarse con el mundo a través de la palabra, su cosmovisión (Gell, 1998, Ingold, 2010, Sennett, 2008). El mover rápido los palillos entrelazando distintos hilos rítmicamente sin una aparente forma fija predeterminada te hace rápida mentalmente y verbalmente, el trabajar te hace trabajadora.

Imagen. Un niño palillando en la Xuntanza de palilleiras de Camariñas del año 2013.

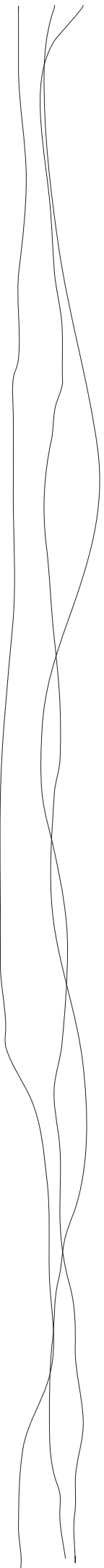


Imagen. Creaciones del niño palilleiro de Ponte do Porto. Se trata de dos marca-páginas, uno de ellos del Barça ya que el fútbol es su otra gran afición.

Imagen. Almohada de una niña palilleiras que asistía a la Xuntanza de palilleiras con un gran número de separadores, alfileres, souvenirs y adornos.



Esta es una forma de diferenciarse entre las que palillan por ocio o como forma de trabajo, siendo escasamente prestigioso en Camariñas el uso de «fotocopias» o los patrones con explicaciones, y también la lentitud en las manos y en el hablar. Aunque la rapidez pueda ser motivo de una peor calidad en el rematado de los encajes y pueda redundar en que los encajes no lleguen a tener un precio más elevado en el mercado, la rapidez prima sobre un exceso de celo en la calidad o sobre la innovación, que es más propio de las que lo hacen por hobby. El exceso de celo en el rematado, el uso de otros tipos de materialidad más suntuosa, el silencio mientras se trabaja y la pulcritud en la elaboración se identifica con el ideal de «mujer doméstica» que hace encaje como forma de ocio, que las camariñas rechazan. Por mi procedencia también conversamos sobre el estereotipo de mujer mediterránea, ya que consideran a las mujeres andaluzas que dejaban de hacer encaje cuando se casan «porque eran señoritas finas, se hacían el ajuar y ya está. Se casaban y se ocupaban de la familia» (AU020 07/07/2013) o de las catalanas que «había muchas señoritas de la burguesía que lo hacían como un pasatiempo, como una 'labor' más que aprendían en su



formación» (Diario de Campo 30/09/2011). En el contexto local, el dejar de palillar por dedicarse exclusivamente al trabajo de cuidados, también se fiscaliza y ridiculiza «porque no quieren dejar la casa abandonada»; «no quieren dejar a los maridos solos todo el día, ni a los hijos, no vaya a ser que les pase algo», está penalizado salir a pasear, ver novelas o irse de vacaciones en lugar de trabajar incansablemente (Diario de Campo 29/06/2013). Otra de las críticas entre palilleiras profesionales y «por ocio» es la supuesta dependencia económica que se atribuye a las segundas por parte de las primeras, ya que aportar dinero a la economía de la casa es un signo de prestigio, así como también rechazaban el ideal de mujer que abandona su trabajo cuando se casa, incluyendo las jóvenes del pueblo que han adoptado este ideal. Por ejemplo Conchi decía que tenía pensado dejar de palillar cuando se casara pues no tenía necesidad económica excesiva, y las vecinas le aconsejaron que no hiciera nunca eso, dándose luego ella cuenta de que esta era la mejor recomendación que le podrían haber dado en su vida (AU031 08/08/2013).

Sin embargo, el deber ser «trabajadora», el no tener ocio, estar pluriempleada y multitarea, la exigencia de rapidez manual, verbal y mentalmente, como comento en distintas partes de esta tesis en la línea de Silvia Federici, no es sinónimo de una mayor liberación de las mujeres sino de una estrategia de gobernanza patriarcal que termina consumiendo sus vidas. De igual forma, los discursos maniqueos de enfrentamiento entre palilleiras profesionales y palilleiras «por ocio» no es sino una forma más de regularizar los tiempos, los cuerpos, la vida de las mujeres, una estrategia de creación de enemistades y de profundización en las estrategias de desagregación que sólo redundan en que el capitalismo depredador pueda capturar los beneficios de sus trabajos. Es una forma de desviar la atención del hecho de que las mujeres que producen encaje precisan mejorar sus condiciones de trabajo.



Imagen. Caseta de turismo en el paseo marítimo de Camariñas, con una frase de una poesía-canción sobre Camariñas.

6.3. Declaración oficial e invasión de las lógicas patrimonializadoras

Continuando con los distintos «gestos» que se dan en el proceso de patrimonialización que propone Davallon en su texto (Davallon, 2014), una vez que se «redescubre» y se activa un determinado elemento y también se convierte en objeto de estudio con un determinado valor académico, científico o de ocio el tercer momento es su declaración oficial. Según este mismo autor «un objeto sólo se vuelve patrimonio cuando es declarado como tal», si bien esta declaración no implica necesariamente un acto legal o administrativo que sea realizado desde las instituciones sino que basta con la «simple pronunciación de ‘esto es patrimonio’» por parte de una autoridad reconocida (Davallon, 2014: 59).

El encaje de Camariñas no ha sido declarado Bien de Interés Cultural de Galicia ni ha sido incluido en ningún catálogo de patrimonio de la Xunta de Galicia, así como tampoco ha sido incluida ninguna otra producción artesanal.

En la ley 8/1995 de 30 de Octubre del Patrimonio cultural de Galicia, en el artículo 1 del título preliminar encontramos la definición del patrimonio cultural gallego:

«O patrimonio cultural de Galicia é constituído por tódolos bens materiais e inmateriais que, polo seu recoñecido valor propio, deban ser considerados como de interese relevante para a permanencia e a identidade da cultura galega a través do tempo» (Artículo 1.1).

Por lo tanto en la ley gallega creada durante el gobierno de Fraga, desde 1995, se reconoce la existencia de la categoría de patrimonio inmaterial que puede ser susceptible de ser valorado como relevante para la identidad gallega.

En esta misma ley se creó el Inventario Xeral do Patrimonio como instrumento básico de gestión en el que se recogían tres categorías de reconocimiento: los Bienes de Interés Cultural, los bienes catalogados y los bienes inscritos o inventariados. La creación de este inventario tenía tres objetivos:

«facilitar a tutela xurídico-administrativa do patrimonio cultural de Galicia e a aplicación do réxime xurídico que corresponda a cada ben incluído nel. Contribuír ao coñecemento do patrimonio cultural de Galicia servindo de apoio ás actividades de investigación, conservación e enriquecemento deste. Facer posible a difusión do patrimonio cultural de Galicia mediante a consulta do seu contido»²⁶¹.

Si bien se indica que los BICs pueden ser muebles, inmuebles o inmateriales en el desarrollo de la ley el patrimonio inmaterial es denominado como «patrimonio etnográfico» y se desarrolla muy escasamente.

En el artículo 64 se define el patrimonio etnográfico como «los lugares y los bienes muebles e inmuebles, así como las actividades y conocimientos que constituyan formas relevantes o expresión de la cultura y modos de vida tradicionales y propios del pueblo gallego en sus aspectos materiales e inmateriales», y en el artículo 65 en el que habla sobre las medidas de protección también hay una primacía de lo que se considera «vida tradicional gallega». En el artículo 66 se declara que todos los bienes etnográficos que «sean susceptibles de ser estudiados con metodología arqueológica les será de aplicación lo dispuesto en esta ley para el patrimonio arqueológico»²⁶². En el empleo de esta

²⁶¹ <http://inventariopatrimoniocultural.xunta.es> [Acceso 01/08/2017]

²⁶² https://www.boe.es/diario_boe/txt.php?id=BOE-A-1995-25952 [Acceso 01/08/2017]

categoría de «patrimonio etnográfico» se percibe una visión arqueologista y materialista del patrimonio y una falta de reconocimiento absoluto del papel de la antropología (Pereiro Pérez, 2012).

Como analiza el antropólogo gallego Xerardo Pereiro en un artículo de 2012, las teorías y los métodos de investigación antropológica contemporánea no han sido implementadas en Galicia donde se han venido reproduciendo modelos y paradigmas obsoletos ya abandonados en otros países (Pereiro Pérez, 2012). En Galicia la etnografía (método de investigación) se ha convertido en un adjetivo «lo etnográfico» y en una serie de objetos «patrimonio etnográfico» para denominar a una serie de elementos culturales «refolclorizados y retraditionalizados en la tardomodernidad», lo cual ha servido como instrumento político de folclorización y ruralización de las identidades gallegas (Pereiro Pérez, 2012, Sierra Rodríguez, 2006). Los discursos y las prácticas vanguardistas de los años 1920 y 1930 de la Generación Nós y el Seminario de Estudios Gallegos han sido perpetuados hasta la actualidad puestos al servicio de la «noopolítica», que analizaba previamente para el período histórico de gobierno de Fraga, para esencializar, folclorizar, retraditionalizar, reruralizar y primitivizar Galicia. El «patrimonio etnográfico» ha sido interpretado administrativamente como un patrimonio histórico-artístico «menor», en su papel representativo de las culturas populares y/o rurales estetizadas y sacralizadas. Este es el caso de cruceiros, petos de ánimas, muños, batanes, pombales, pallozas y, sobre todo, de los hórreos que son considerados como la máxima representación de lo que se entiende como patrimonio etnográfico y a cuya restauración se ha destinado el mayor porcentaje de financiación para investigación de parte de la Xunta, sufriendo un proceso de «morriñización» y «souvenirización» muy importante.

En las instituciones que velan por la salvaguarda del patrimonio gallego hay una ausencia absoluta de especialistas procedentes de la antropología que analicen el patrimonio tanto en el pasado como en la actualidad, cuando en las legislaciones vigentes existe una categoría administrativa para el patrimonio inmaterial cuya figura profesional de referencia es la antropóloga social y cultural. El hecho de que las personas que seleccionan y certifican el interés y del valor del patrimonio cultural de Galicia provengan de disciplinas como la historia del arte, arqueología y arquitectura ha derivado en la aplicación de criterios y jerarquías propias de otras culturas profesionales que conducen a una «folclorización de la cultura, su esencialización y primordialización», así como a la catalogación, inventariado y fosilización del mismo como las únicas formas legítimas de aproximación a este patrimonio (Pereiro Pérez, 2012). Ha derivado en una «monumentalización» de patrimonio material del rural y a la idealización de una especie de «arcadia perdida» que no ha facilitado una aproximación crítica a la memoria social y a las «culturas do traballo» en la Galicia contemporánea (Sierra Rodríguez, 2006: 65).

En esta línea las instituciones públicas encargadas de velar por el patrimonio han dedicado escasísimos esfuerzos a investigar, inventariar y publicitar el patrimonio inmaterial de Galicia como se puede ver en la página web creada recientemente²⁶³. Y, cuando se dedica algún esfuerzo, la investigación del patrimonio «etnográfico» queda reducida a la elaboración de inventarios y clasificaciones del patrimonio inmobiliario de zonas rurales y agrarias, sin que en

²⁶³ <http://inventariopatrimoniocultural.xunta.es> [Acceso 01/08/2017]

los equipos de inventariado fuese necesaria la presencia de profesionales de la antropología. En el ámbito del patrimonio no se ha presentado una alternativa a la folclorización patrimonial, no se ha dado un giro antropológico en la producción del patrimonio gallego cuando, precisamente, Galicia ha sido un lugar privilegiado dentro de la antropología contemporánea de la mano de figuras como Lisón Tolosana (Fernández de Rota y Monter, 1992).

En el año 2006 España ratificó la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Inmaterial de la Unesco, redactada en 2003. En esta ley se entiende por Patrimonio Cultural Inmaterial

«los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas -junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes- que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana» (UNESCO, 2003: 2).

Este Patrimonio Cultural Inmaterial se manifiesta en particular en los ámbitos siguientes:

- a) tradiciones y expresiones orales, incluido el idioma como vehículo del patrimonio cultural inmaterial;
- b) artes del espectáculo;
- c) usos sociales, rituales y actos festivos;
- d) conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo;
- e) técnicas artesanales tradicionales. (UNESCO, 2003: 2)»

En el artículo 11 de la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Inmaterial se establece que cada Estado debe adoptar las medidas necesarias para garantizar la salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial presente en su territorio. Una de estas medidas, debe ser la de identificar y definir los distintos elementos del Patrimonio Cultural Inmaterial, con la participación de las comunidades, los grupos y las organizaciones no gubernamentales pertinentes (UNESCO, 2003). En una reunión entre el Instituto del Patrimonio Cultural de España y las Direcciones Generales de Patrimonio de las distintas Comunidades Autónomas celebrada en 2009 en Teruel, se creó un Plan Nacional del Patrimonio Inmaterial y una Comisión Técnica de Seguimiento de dicha herramienta. En este plan las distintas comunidades autónomas se comprometían a elaborar proyectos relativos a la identificación, documentación, difusión y promoción de las manifestaciones culturales inmateriales entre los que se recomendaban especialmente herramientas como registros o inventarios, catálogos y atlas, estudios específicos, planes especiales o planes directores por parte de equipos multidisciplinares en los que las especialistas en antropología social y cultural son una parte imprescindible, así como el desarrollo de acciones de salvaguarda específicas y medidas de participación y divulgación, tal y como se comprometieron con la UNESCO (art. 12, 13, 14, 15 UNESCO, 2003).

En este marco legislativo en Galicia se desarrolló el Proxecto Ronsel en colaboración entre las Consellerías de Cultura e Deporte, Innovación e Industria y la Axencia Galega de Desenvolvemento Rural (AGADER) de la Xunta de Galicia (gobernando el bipartito PSOE-BNG), y las Universidades de A Coruña, Santiago y Vigo. Estuvo en vigor entre 2007 y 2011 y su principal aportación fue la elaboración de un Plan de Salvagarda e Posta en Valor, sin que este plan se haya podido llevar a cabo con posterioridad y sin que se haya desarrollado un catálogo²⁶⁴. En el marco del proxecto Ronsel contaron con las encajeras de Camariñas como parte del registro de actividades artesanales, y contactaron con Amparo de la Asociación Palillada, Rosita de la Asociación Profesional Rendas y con Alba del Museo do Encaixe de Camariñas que participaron en la «Mostra de Patrimonio Cultural Inmaterial» celebrado en Ourense entre el 10-14 de Noviembre de 2009 que organizó el proyecto²⁶⁵.

Hasta el mes de agosto de 2016 no entró en vigor la nueva ley 5/2016 del Patrimonio Cultural de Galicia, que asumía las determinaciones de la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial así como la ley 10/2015, de 26 de mayo, para la salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial²⁶⁶. En esta ley se mantienen los BIC, el catálogo del Patrimonio Cultural de Galicia y un Censo del Patrimonio Cultural, como instrumento para dar publicidad, transparencia y seguridad jurídica, donde se inscribirán los bienes y manifestaciones inmateriales que no sean BIC ni estén catalogadas. Se incorpora la definición de Patrimonio Cultural Inmaterial considerándose estos bienes como:

- «a) 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, y en particular:
- 1º. La lengua como vehículo del patrimonio cultural inmaterial, regulada por su normativa específica.
 - 2º. Las tradiciones y expresiones orales.
 - 3º. La toponimia.
 - 4º. Las artes del espectáculo, en especial la danza y la música, representaciones, juegos y deportes.
 - 5º. Los usos sociales, rituales, ceremonias y actos festivos.
 - 6º. Los conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo.
 - 7º. Las técnicas artesanales tradicionales, actividades productivas y procesos.»

Así mismo se sigue manteniendo la categoría diferenciada de patrimonio etnográfico, ahora denominado como Patrimonio Etnológico, y que siguen siendo los hórreos, cruceiros, petos de ánimas, pallozas, fuentes y lavaderos, batanes, herrerías y talleres artesanales «tradicionales», los colmenares, fábricas de salazón, etc. con un gran peso de los bienes inmuebles considerados como rurales y «anteriores a 1901» y muy escasa presencia de bienes inmuebles relacionados con los contextos marítimo-pesqueros, con los contextos urbanos, o con la contemporaneidad.

²⁶⁴ <http://ronsel.uvigo.es> [Acceso 14/11/2016]

²⁶⁵ En el siguiente enlace puede verse el obradoiro de palilleiras en dicha Mostra y una entrevista de tipo periodístico a las encajeras, así como las distintas intervenciones que se hicieron en el marco de este evento: <http://tv.uvigo.es/es/serial/822.html> [Acceso 14/11/2016]

²⁶⁶ https://www.boe.es/diario_boe/txt.php?id=BOE-A-2016-5942
https://www.boe.es/diario_boe/txt.php?id=BOE-A-2015-5794 [Acceso 14/11/2016]

Entre las alegaciones que hicimos distintos colectivos y personas relacionadas con la investigación en antropología²⁶⁷ apuntábamos a la ausencia de una perspectiva antropológica en toda la articulación de la ley, así como a la falta de una previsión sobre qué estructuras institucionales, qué presupuestos y qué personal cualificado iba a encargarse de acometer los compromisos legislativos en materia de patrimonio inmaterial como la elaboración de un inventario o un atlas y la implementación de estrategias participativas, tal y como llevan haciendo en Andalucía con el Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico desde 2007. Como ejemplo de la perdurabilidad de la concepción manejada del «patrimonio etnográfico», de la falta de perspectiva antropológica en la nueva ley y de la resistencia de las instituciones a contar con personal formado en antropología cultural se deriva que la primera de las manifestaciones inmateriales que se ha inscrito en el Censo del Patrimonio Cultural de Galicia sea la «técnica de la construcción con la piedra en seco». La inscripción de estas manifestaciones en las listas, atlas y censos autonómicos es un procedimiento imprescindible para presentar la candidatura de dicha manifestación a la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad de la UNESCO²⁶⁸.

Como consecuencia de esta situación legislativa el encaje popular gallego, el encaje de la Costa da Morte o el encaje de Camariñas no ha formado parte de ninguna lista, censo, atlas o declaración oficial institucional como patrimonio no porque no cumpla con las características definidas en la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial de 2003 de la Unesco, la ley 10/2015 para la salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial del Estado español y la propia ley 5/2016 del Patrimonio Cultural de Galicia, sino por la ausencia de desarrollo de estas herramientas, de estudios específicos y sistemáticos por parte de especialistas en antropología social y cultural y por la escasa voluntad política que existe en Galicia por ampliar el marco de lo que previamente se ha considerado como «lo etnográfico». En el Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía desarrollado por el Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico, una agencia pública de investigación en el ámbito patrimonial, por ejemplo, existen cinco registros relacionados con la «elaboración de encaje de bolillos» y un registro con la elaboración del «mundillo» o la almohada que sirve de soporte para la realización de encaje. Estos registros se encuentran incluidos en la categoría de «Oficios y Saberes» y su selección se justifica en base a su carácter de actividad productiva artesanal realizada por las mujeres de las distintas localidades y no por las características, las particularidades del objeto encaje o antigüedad de cada una de las prácticas encajeras²⁶⁹. De la misma forma en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad elaborada por la UNESCO se encuentran registradas varias prácticas y manifestaciones en este mismo sentido. Por ejemplo en 2009 se inscribió la «fabricación de encajes en Croacia», «los encajes de Lefkara o lefkaritika» y en 2010 «el arte del encaje de aguja de Alençon», así como también se encuentran inscritas numerosas manifestaciones relacionadas con la elaboración de otras artesanías textiles como las «técnicas textiles tradicionales de los li: hilado, tinte, tejido y bordado» (2009), «el arte popular del bordado de la comunidad tradicional matyó» (2012) y «el bordado de Zmijanje» (2014).

²⁶⁷ Alegaciones del Incipit disponibles en <http://hdl.handle.net/10261/118015> [Acceso 14/11/2016]

²⁶⁸ <http://www.cultura.gal/es/piedra-seco-patrimonio-inmaterial>
http://www.xunta.gal/dog/Publicados/2016/20160929/AnuncioG0164-210916-0002_gl.html
[Acceso 01/08/2017]

²⁶⁹ <http://www.iaph.es/patrimonio-inmaterial-andalucia/frmSimple.do> [Acceso 14/11/2016].

En la mayor parte de estos registros lo que se considera digno de inscripción es la fabricación, la producción, la práctica de hacer encaje y el conocimiento de las técnicas encajeras que existe en una comunidad concreta, por parte de un grupo de mujeres y como parte de las estrategias económicas locales.

Como dice Davallon, para que algo se considere patrimonio no es necesario un acto legal o administrativo realizado desde las instituciones, sino que basta con la «simple pronunciación de ‘esto es patrimonio’» por parte de una autoridad reconocida (Davallon, 2014: 59). En la página web del Museo do Encaixe de Camariñas, en la que también se presenta el producto y se comercializa, se recogen unas palabras de presentación y descripción del proyecto por parte del Manuel Valeriano Alonso de León, Alcalde de Camariñas. Emplea esta definición en la primera frase: «El Encaje de Camariñas es uno de los patrimonios culturales materiales e inmateriales más importante de Galicia»²⁷⁰. También utilizó una expresión similar en la entrevista que realizamos «tenemos que ser capaces de poner en valor nuestro patrimonio, y el encaje es nuestro patrimonio, este clima es nuestro patrimonio... es lo que tienen que vender» (AU047 20/058/2014). Marisol Soneira también empleó este término considerando que es un «patrimonio de todos los camariñáns» y «es un patrimonio de todos» (AU010S001 22/05/2013), así como también María Jiménez empleó este concepto de patrimonio (AU014 21/06/2013).

En una entrevista con Sandra Insúa, concejala de Encaixe, Turismo e Comunicación del Concello de Camariñas me informó de que en la agenda política del Concello existe la voluntad de elevar la candidatura del encaje de Camariñas a la UNESCO para que sea considerado como «Patrimonio de la Humanidad» (Diario de Campo 20/03/2013). Entre las últimas novedades que transmitió el Concello de Camariñas a los medios de comunicación en 2016 estaba la intención de tramitar una solicitud de inclusión en las listas de patrimonio de la UNESCO junto con el encaje realizado en Peniche y Novedrate, localidades que están hermanadas en el ámbito del encaje²⁷¹. Pero sin duda un requisito previo para elevar esta candidatura a la UNESCO es que la manifestación cultural en cuestión esté previamente incluida en las listas, atlas y catálogos de patrimonio inmaterial que cada una de las CCAA debe elaborar, desde la ratificación de la convención de la UNESCO de 2003 que España hizo en 2006, y que en Galicia está ínfimamente desarrollada.

Otro de los hitos en la implementación no sólo de la terminología sino de toda la serie de lógicas que conlleva el régimen patrimonial para dar cuenta del encaje de Camariñas fue su inclusión como caso de estudio dentro de un proyecto sobre el patrimonio inmaterial de Galicia por parte del Proxecto Ronsel. En este marco se invitó a las palilleiras a la Mostra de Patrimonio Cultural Inmaterial de 2009, que he mencionado previamente, y también forman parte de las publicaciones de carácter antropológico que se derivaron en las que se consideran las «técnicas artesanais tradicionais» como patrimonio (Fidalgo Santamariña et al., 2010). Si bien encontramos el empleo del término «patrimonio» vinculado al encaje por parte de las autoridades políticas y personas «expertas» en manifestaciones de la cultura popular, no ocurre lo mismo con las propias palilleiras o con otras personas de Camariñas donde el término «patrimonio» es escasamente empleado. Pero, a pesar de la falta de empleo del término «patrimonio», el concepto sí está presente entendiéndolo como aquello

²⁷⁰ <http://mecam.net/info.php?sec=2&idioma=es> [Acceso 14/11/2016]

²⁷¹ http://www.lavozdeg Galicia.es/noticia/carballo/camarinas/2016/08/01/encaje-persigue-declaracion-patrimonio-humanidad/0003_201608C1C1995.htm [Acceso 14/11/2016]

que tiene valor y que les gustaría que se conservara en el futuro. Esto lo pude constatar a través de dos actividades participativas llamadas BiComún, que describí brevemente en el apartado de metodología, que organicé junto a Adela Vázquez Veiga y María Masaguer Otero, de Niquelarte, en los concellos de Camariñas y Muxía. Con estas actividades me proponía realizar y replicar un experimento participativo para el diagnóstico y la reflexión colectiva en torno al patrimonio (Masaguer Otero et al., 2014). Basándome en el trabajo de campo etnográfico que estaba realizando, colocamos una galería fotográfica de diez elementos patrimoniales previamente seleccionados en una plaza pública y transitada del pueblo y, a través de distintas pegatinas de colores y pegatinas en blanco para textos libres, pedíamos la participación de la gente para opinar, diagnosticar y reflexionar sobre aquellos elementos expuestos²⁷². Las pegatinas servían para identificar los siguientes ítems: 1. Forma parte de mi patrimonio, tiene valor para mí y es importante para Muxía/Camariñas; 2. Me gustaría reutilizarlo, que se conservara, que siguiera existiendo; 3. No lo conozco, no lo he visitado, no me interesa.

Una de las discusiones más interesantes que se produjeron fue en torno a los términos de «patrimonio» y «valor» ambos directamente relacionados con el campo semántico de la economía y el mercado. En consecuencia, y de una forma muy evidente en Camariñas, algunas personas marcaban como patrimonial y «valioso» aquellas prácticas que daban dinero al pueblo como la pesca y la conservera. Estos bienes y manifestaciones eran considerados como merecedores de un gran esfuerzo institucional y poblacional para que se conservaran en el futuro, especialmente en épocas de crisis y con el objetivo de que las personas sigan pudiendo vivir de una manera vivible en estos contextos. Esperábamos una respuesta más en torno al valor simbólico-afectivo del término o más en consonancia con la versión aceptada por los estudios del patrimonio o el Discurso Patrimonial Autorizado (Smith, 2006), centrados en los bienes muebles e inmuebles del patrimonio histórico o natural o incluso en consonancia con las definiciones de las legislaciones patrimoniales. Sin embargo, como analiza Cristina Sánchez-Carretero, en este experimento simbólico de diagnóstico patrimonial se estaba presentando una gama más variada de posibilidades de lo que puede considerarse como patrimonio como son las fiestas, romerías, actividades relacionadas con la producción económica primaria como la pesca y actividades secundarias relacionadas con la transformación a través de procesos industriales de estas materias primas como la conservera, el secado del congrio y el encaje (Sánchez-Carretero, 2012a). Esto apunta por un lado a cómo está permeando una ideología mercantilista en todos los contextos, personas y prácticas culturales (Jiménez-Esquinas et al., 2017). Pero también apunta a la imposición de una forma unívoca de entender el patrimonio, principalmente vinculada a un discurso experto, elitista, burgués y urbanita que valora el patrimonio por sus características estéticas, históricas, artísticas y con el cual sólo está permitido establecer una relación de tipo místico-contemplativo a través de estrategias de inscripción, catalogación y musealización. El patrimonio es valorado por su no-uso, por su sola existencia y su supuesto atractivo para el desarrollo a través del turismo y el sector terciario (Dewsbury, 2003, Domingues, 2009, Gondar Portasany, 2009, Pereiro Pérez et al., 2013, Quintero Morón et al., 2009, Thrift, 2008), pero no por su valor afectivo ni por su capacidad para movilizar recursos económicos relacionados con la producción primaria y secundaria de forma directa, tal y como nos estaba señalando

²⁷² <http://niquelarte.org/BIComun/?cat=6> [Acceso 15/11/2016]

la vecindad de Camariñas (Sánchez-Carretero, 2012a, Sánchez-Carretero et al., 2014). Se está naturalizando un vínculo con el patrimonio desde las lógicas del Discurso Patrimonial Autorizado y del mercado turístico, pero se está obviando que el encaje y otras actividades productivas como la pesca pueden ser considerados como patrimonio no con el objetivo de su musealización y su transformación en actividades del sector terciario, sino que les gustaría que se conservara, que siguiera existiendo, que se dedicaran todos los recursos necesarios porque les gustaría seguir realizándolas y que las personas pudieran seguir viviendo por medio o a través de sus trabajos y evitar, en la medida de lo posible, la emigración.

En un texto de 2010 Joan Frigolé considera que «en un contexto dominado por el mercado y su racionalidad, lo que se mantiene separado del mercado, es decir, lo que no se quiere vender, es patrimonio» (Frigolé Reixach, 2010: 39). Considera que el valor de uso previene de su consideración desde el valor de cambio porque «preservar el patrimonio del mercado tiene un significado económico, pero también moral, político, etc.» (ibid.). Entiende que el patrimonio es aquello que no se vende porque se quiere conservar, venderlo no tendría sentido, sin embargo lo que sí que se vende es su contemplación en una lógica del sector terciario. En este sentido también Isidoro Moreno Navarro propone priorizar los valores de uso del patrimonio frente a la tendencia a sustituir estos por valores de cambio, manteniéndolo alejado de su participación en un circuito económico (Moreno Navarro, 2002). Como propone Sánchez-Carretero, resulta de «vital importancia mantener los procesos de patrimonialización al margen de los circuitos de depredación de los mercados» (Sánchez-Carretero, 2012a: 206), sin embargo la división maniquea de si se vende no es patrimonio/ si no se vende sí es patrimonio, que podría llegar a mantenerse para el patrimonio material, no es sostenible para prácticas culturales y producciones artesanales ya que no siguen las reglas de mercado porque no son agotables, no son escasos. Unos buenos ejemplos de esta controversia se pueden leer en el texto de los Comaroff «*Etnicidad S. A.*» (Comaroff et al., 2011). Los cartones y los patrones del encaje de Camariñas han sido interpretados desde una lógica patrimonial como recursos escasos, porque sólo unos pocos de ellos han sido considerados como «tradicionales» y catalogados a tal efecto, no porque el conocimiento técnico y creativo artesano sea «escaso» o se pueda agotar. Sin embargo el encaje sí se quiere vender, sí conviene que siga teniendo un valor de cambio, sí se quiere mercantilizar porque esa es su razón de ser, y cuanto más se venda mejor, porque no se agota. Lo que no se quiere perder es la posibilidad de seguir haciéndolo y comercializándolo porque así no se perdería, lo que se quiere proteger es la realización del encaje en tanto que trabajo bajo unas condiciones dignas²⁷³. Y en este sentido, tal y como sostiene María Jiménez, las categorías de protección patrimonial no son muy eficaces y me remite al ejemplo de muchos de los hórreos de Galicia que han sido declarados como Bien de Interés Cultural, la categoría más importante de protección patrimonial a nivel autonómico, pero sin embargo están destrozados y sus propietarios

²⁷³ En el Foro de las culturas de Barcelona 2004 se produjo un gesto simbólico y una provocación muy interesante en este sentido. En el diálogo «Culturas del trabajo» que reunió a 2300 personas se propuso solicitar a la UNESCO la declaración como Patrimonio de la Humanidad el trabajo digno.

Se puede acceder a los distintos documentos generados en los siguientes enlaces:

http://www.barcelona2004.org/www.barcelona2004.org/cat/banco_del_conocimiento/dialogos/fichaa8fb.html?idEvento=169

http://www.barcelona2004.org/www.barcelona2004.org/esp/banco_del_conocimiento/docs/CO_23_ES_NDP.pdf

http://www.barcelona2004.org/www.barcelona2004.org/esp/banco_del_conocimiento/docs/OT_23_ES.pdf [Acceso 20/11/2016]

coartados a la hora de poder arreglarlos, modificarlos o usarlos. Si esto ocurre con los bienes inmuebles o el denominado bien etnológico, cuanto menos con el patrimonio inmaterial. Para ella «ningún bien patrimonial inmaterial está realmente protegido. Estas figuras no obligan a nada [...] Es diferente el tema patrimonial del tema comercial» (AU014 21/06/2013). La posibilidad de seguir viviendo por medio o a través del encaje de una forma digna no se puede proteger con las actuales figuras patrimoniales desarrolladas bajo el paradigma de la burocratización y procedimentación (Bendix et al., 2012, Noyes, 2011).



Imagen. Creación de David para un concurso de DMC: «Costurera sin dedal cose poco y cose mal».

En Camariñas el encaje fue el segundo elemento más valorado en este experimento del BiComún, sólo por detrás del Faro Vilán, tanto porque forma parte del pool de referentes culturales-identitarios como porque fue y sigue siendo un recurso económico dentro del sector secundario o industrial. Esta duplicidad está plenamente vigente en Camariñas, a veces en forma de convivencia y a veces en forma de manifiesto rechazo y dicotomía entre la lógica patrimonial y la lógica productiva laboral informal y, más recientemente, la lógica empresarial y emprendedora.

En un rastreo en los documentos y textos disponibles sobre el uso del término «patrimonio» se puede apreciar que éste no ha sido incorporado al discurso sobre el encaje hasta fechas muy recientes y sólo en discursos por parte de las autoridades políticas y personas expertas en patrimonio. En las producciones de los primeros años noventa cuando empezó todo el proceso de patrimonialización no se emplea el término «patrimonio» sino que se emplea el discurso de la «identidad», tanto cultural como parte de la identidad de género, y se considera que el encaje

«es una expresión de la identidad de todo un pueblo, el resultado de su creatividad en respuesta e interacción con su entorno y su historia. Son las mujeres de la ría de Camariñas las protagonistas, causa y efecto de toda esta cultura alrededor del encaje. Ser encajera o palielleira forma parte de la identidad de la mujer y del rol femenino en esta zona» (continuación de la presentación del Alcalde en la página Mecam.net)²⁷⁴.

²⁷⁴ <http://mecam.net/info.php?sec=2&idioma=es> [Acceso 14/11/2016]

En el texto producido por el área de Muller, de la concellería de Servicios Sociais, las autoras consideran que:

«O palillo, verdadeiro elemento identitario de Camariñas, a pesar de ter sido un oficio produtor de renda, ata agora ten sido considerado polas propias palilleiras como unha atribución de xénero máis dos distintos roles que se adscriben á muller camariñá, e que está profundamente imbricado na súa identidade» (Fernández González et al., 2003: 118)

Por otra parte en el texto de Blanco Campaña se recoge el informe que se produjo de forma previa a la celebración de la primera Mostra do Encaixe. En este informe se analiza la situación del sector encajero y se plantean las líneas del plan de dinamización que se seguirá a partir de entonces. Como justificación a la serie de medidas que se van a tomar desde entonces hasta la actualidad la Comisión de Cultura del Concello de Camariñas establece que

«o encaixe é unha das nosas señas de identidade cultural, unido á alta taxa de desemprego feminino existente no municipio (5,9%) e na comarca, e o evidente potencial económico de que dispón un produto artesanal cunha demanda en alza, motivou ó concello de Camariñas a presentar este proxecto [...]» (Blanco Campaña, 1991: 147).

En este texto se puede apreciar bien este doble carácter identitario y laboral. De hecho, entre las medidas propuestas cobran una especial relevancia aquellas que van encaminadas a reconocer algunos derechos laborales y recuperar el carácter industrial de la profesión encajera: se trata de recuperar el oficio, se persigue la dignificación de una profesión que está inmersa en la precariedad, en la dependencia y que impide que las artesanas puedan tener una calidad de vida suficiente, se pretende la creación de empleo estable, con una remuneración estable y la activación de un tejido empresarial.

Este doble carácter identitario-laboral también lo emplean en la actualidad las autoridades políticas en sus discursos sobre el encaje. De hecho, las mismas personas que emplean el término «patrimonio» se muestran cautelosas y parecen emplear de una forma más abundante el término «identidad». Por ejemplo la misma concejala de encaixe Sandra Insua en la presentación que hizo a los medios de comunicación de la XXIV Mostra do Encaixe de 2014 en la escola Mestre Mateo de Santiago:

«Grazas por apoiar un xeito de promover a artesanía que é parte dunha identidade e sustento dunha vila, ao tempo que promove o turismo nunha zona tan necesitada de axuda como é a Costa da Morte» (AU0045 09/04/2014).

Sin embargo en el mismo evento la gerente de la Fundación Centro Galego da Artesanía e do Deseño, defendió que «aunque sea una actividad cultural y tradicional lo que nos interesa es que sea un sector económico» (AU0045 09/04/2014). El análisis de la figura de la artesanía en las legislaciones del Estado español daría para una tesis en sí misma, pero en un estudio realizado por la Dirección General de Política de la Pequeña y Mediana Empresa en el año 2009 denominado «El sector artesano español en las fuentes estadísticas y documentales»²⁷⁵ señalan que en la Ley 1/1992 de 11 de marzo, de Artesanía de Galicia se define como:

²⁷⁵Todos los informes elaborados sobre el sector artesano están disponibles en <http://www.fundesarte.org/publicaciones/informes-sobre-el-sector-artesano/> [Acceso 15/11/2016]

«Toda actividad económica que suponga la creación, producción, restauración o reparación de bienes de valor artístico o popular, así como la prestación de servicios, siempre que los mismos se presten u obtengan mediante procesos en que la intervención personal constituye un factor predominante y el producto final sea de factura individualizada y distinta de la propiamente industrial»


Comparando todas las definiciones de artesanía que hay en las legislaciones sólo las de Andalucía, Cantabria, Castilla la Mancha y Galicia ubican esta actividad en el marco de la «actividad económica» y sólo Galicia y Cantabria conjugan en una misma frase el binomio valor artístico o popular y economía. Así mismo Galicia cuenta con un plan específico para el desarrollo de la artesanía denominado «Plan de Artesanía de Galicia 2014-2016» en el que ya no sólo hay un binomio cultura-economía o una conjunción del carácter identitario y el carácter laboral, sino que las reivindicaciones de corte laboralista u obrerista que se resisten a ser engullidas por la lógica culturalista se han transformado en propuestas institucionales de corte «empresarial» en las que se aplican estrategias de marketing y lógicas del mercado neoliberal aplicadas a la gestión de la artesanía:

«A Consellería de Economía e Industria, consciente da importancia social, cultural, patrimonial e económica da artesanía galega, segue apostando por un sector artesán forte e capaz de adaptarse ás novas tendencias do mercado.»²⁷⁶

En este plan se da una nueva transformación en las estrategias de gestión y gobernanza biopolítica, englobando las artesanías en una «visión empresarial». Como analizaba en el capítulo 4, en los contextos locales se están implementando estrategias de marketing, ayudas al emprendedurismo, se emplean discursos de la innovación, el diseño y la creatividad, la competitividad, la captación de talento, la capacitación y comercialización a través de las TICs e internacionalización como un nuevo paradigma de «emprendizajes culturales» (Rowan, 2010) aplicable a la artesanía. En este sentido también se creó la marca «Artesanía de Galicia», propiedad de la Xunta de Galicia, en el año 2001. Esta «visión de marca» también se está implementando recientemente como herramienta de protección, gestión y promoción del encaje de Camariñas (Jiménez-Esquinas et al., 2017), lo cual es muy distinto a considerar las artesanías como una actividad económica productiva y a las reivindicaciones por la dignificación del trabajo de las palilleiras que quedan cubiertas, ahogadas, bajo la retórica del marketing y la figura del sujeto-empresario de sí mismo (Segato, 2014).

Los objetivos laboralistas-obreristas por la dignificación de las condiciones de trabajo de las mujeres han ido perdiendo fuerza con el paso del tiempo y veinticinco años después es posible asegurar que las únicas medidas que han tenido un éxito relativo son las relacionadas con la «patrimonialización», como describo en el siguiente capítulo. Y, desde hace pocos años, la visión empresarial, del emprendedurismo y las estrategias de marketing aplicadas a la producción artesana se están imponiendo como único panorama.

²⁷⁶ http://artesianiadegalicia.xunta.gal/sites/default/files/plan_artesania_galicia_2014_2016.pdf
[Acceso 15/11/2016]



Respecto al discurso patrimonial-identitario en un diagnóstico hecho por Marisol Soneira en nuestra entrevista, dos décadas después de haber escrito aquel texto y de que se hubiera empezado todo el proceso, cree que se ha introducido en la agenda política del encaje un «rollo paternalista, la palilleira, la abuelita que lleva un encaje al mercado, que es muy importante porque es nuestra tradición y nuestra cultura...» (AU010S001 22/05/2013). Es decir, que la introducción de una interpretación de tipo patrimonial, cultural, identitaria de lo que era una práctica industrial es una actitud paternalista que han ido adoptando progresivamente las instituciones y expertos en patrimonio. Haciendo balance de la situación cree que no se han cubierto los objetivos inicialmente propuestos en cuando a la mejora de las condiciones laborales:

«mientras no solucionemos la regularización, la dignificación del trabajo de la palilleira, no tenemos nada que hacer. Y esto no se puede hacer sin el apoyo de las administraciones» [...] «no puedes montar una actividad económica donde más de la mitad de los productores estén jubilados» (AU010S001 22/05/2013).

Marisol apunta directamente a lo que analiza Venkatesan en cuanto que el vernacularismo ha cubierto las artesanías en algo nostálgico y útil a las políticas de corte nacionalista pero francamente inútil para sus productoras (Venkatesan, 2009: 80). Como analizaré en el siguiente capítulo, el encaje de la Costa da Morte se ha instituido en símbolo, erigido como marcador identitario de la galleguidad pero no ha sido respaldado por una voluntad política real encaminada a mejorar sus condiciones de vida como, por ejemplo, facilitar un régimen especial de la Seguridad Social para las industrias culturales y artesanales tal y como ocurre con la pesca, la agricultura y el servicio doméstico. En este sentido coincide en el diagnóstico con Michael Herzfeld, que denuncia que existe una «profunda contradicción entre el apoyo gubernamental por las artesanías tradicionales por una parte y sus pólizas de trabajo», por lo que su informalización y flexibilización supone una forma de hostilidad del Estado frente a las artesanas las identifica como una forma de producción de marginalidad colectiva (Herzfeld, 2004: 16).

En relación con los procesos de «culturización» de los trabajos y las economías de las mujeres, Marina, organizadora de la Mostra do Encaixe de Camariñas y «referencia del concello para todo lo que tiene que ver con el encaje» mostró una oposición frontal a la caracterización del encaje como hobby o como algo que solamente se pueda entender en el plano «cultural» (AU0042S001 07/02/2014). Para ella el encaje se ubica, y siempre se ubicó, en el ámbito de la economía «aquí se hace el encaje para vender, no por hobby [...] En Barcelona dicen les relaja, pues mire no, aquí no». Y durante toda la entrevista marcó y remarcó esta separación entre cultura y economía en frases como «el aporte de la venta del encaje es muy importante en la economía familiar. Aquí nunca se dejó de hacer encaje para vender. Yo estudié gracias a la venta de encaje de mi abuela». Como presenté previamente en la economía local existe una interdependencia clave entre la economía pesquera o agrícola y la economía del encaje:


«la venta del encaje es lo que sustenta. Se dice que es complementario pero... depende de qué mes, muchos meses es lo fundamental [...] Sinceramente el encaje sigue como actividad por la estructura económica que tenemos en esta zona» (AU0042S001 07/02/2014).

El encaje y la precariedad económica de la zona van unidos de la misma forma que la pobreza y la paciencia. Marina ubica las posibilidades de conservación del encaje no en el marco de su musealización o su catalogación en alguna de las categorías patrimoniales para la salvaguarda del patrimonio inmaterial sino que su conservación dependerá de que el encaje siga siendo capaz de movilizar un retorno económico, una capacidad que desde el concello tratan de impulsar. No se apela a esa especie de amor romántico hacia el encaje como referente identitario, ni a su conservación por la mera conservación, por sus valores de no-uso, de manera que queden obscurecidas sus condiciones de producción. El encaje no es algo que realicen las mujeres de Camariñas porque les venga dado de una forma natural, porque les haga sentir más plenas, por gusto o como un «acto de amor» para el beneficio de la comunidad (Federici, 2013: 37). Para Marina quien no pueda entender el peso laboral-económico del encaje es que no conoce bien la «razón de ser» del encaje:

«esto es económico, esto no está dentro de cultura. La concejalía de encaixe no forma parte de cultura [...] No es que no sea cultural, pero nunca fue sólo eso. A nadie se le ocurre pensar que el encaje de Camariñas sólo es una actividad cultural que se preserva por su interés cultural. Si se preserva es por su función económica».

Y defendía que todo el trabajo que llevan haciendo en torno a la Mostra do Encaixe ha surtido un efecto positivo tanto en la ampliación del mercado del encaje, que ahora se aplica a la moda y la alta costura, y también en la creación de una imagen diferente de Camariñas y de la Costa da Morte. Por lo que la Mostra do Encaixe, como mostraré en el siguiente capítulo, no sólo se orienta a una política redistributiva de cara a la dignificación del trabajo de las encajeras sino también a las políticas del reconocimiento y a lo que he denominado como ingenierías afectivas para la transformación de la imagen de marca de la Costa da Morte. Bajo esta óptica consideraba que sin el encaje «sólo seríamos conocidos por el faro, por los temporales o por los desastres naturales». Si no se hubiera hecho un trabajo de promoción por parte del Concello «el encaje hubiera quedado sólo como cultura y la gente vendría sólo a ver a las señoras palillar» (AU0042S001 07/02/2014) y este, no es el objetivo de este proceso de patrimonialización.

En este mismo sentido las propias palilleiras comparten esta duplicidad cultural-económica del encaje o, simplemente, no encuentran una justificación a la preservación de su práctica solamente en base a que forme parte del patrimonio, la identidad gallega o la cultura. Tiene que ser todo eso y, además, generar unos ingresos para que merezca la pena seguir conservándola. El encaje no es algo que exista por sí solo sino que se trata de una práctica cotidiana, que consume una gran cantidad de recursos de tiempo, cobertura de las necesidades de cuidado y costes de oportunidad. Resulta muy costosa en cuanto al prolongado tiempo que precisa su aprendizaje, el dolor de espalda que supone y desgaste de la vista, a las repercusiones en el estado físico y de salud de las mujeres. Se trata de una práctica que está fundamentada en una estrategia biopolítica de creación de mujeres pacientes y disciplinadas y que se ubica en un contexto de necesidad económica. Cuanto más disminuyen paciencia y precariedad, menos incentivos hay para conservar, preservar y transmitir la práctica del encaje de bolillos en tanto que oficio.



Melania, la primera palilleira que representó a Camariñas en el exterior con la Sección Femenina y que enseñó a Estela, cuando esta le preguntó si le podría enseñar a palillar la veterana profesional se extrañó de que una joven con estudios quisiera aprender a hacer aquello y trataba de disuadirla presentándole el binomio que sustenta la producción del encaje en Camariñas «isto é fame. O encaixe é fame» (Diario de campo 06/07/2013). Esto apunta al mismo lugar que las palabras de los tejedores de alfombras de la India que aparecen en el artículo de la antropóloga Soumhya Venkatesan que establecen que «sólo una persona pobre tejería», una persona pobre cuyos tiempos y trabajos han sido previamente informalizados y devaluados por ser una persona pobre y/o una mujer. Y aquí se nos plantea una interesante cuestión en cuanto a la preservación patrimonial en su propio contexto y en cuanto a la patrimonialización de las «culturas del trabajo» tal y como plantean autores como Isidoro Moreno Navarro, Xose Carlos Sierra Rodríguez, más recientemente, Laurajane Smith y Emma Waterton (Moreno Navarro, 1997, Sierra Rodríguez, 2006, Smith, 2006, Waterton, 2011). En cuanto a la patrimonialización o «monumentalización» de los productos materiales de las culturas del trabajo Xose Carlos Sierra Rodríguez considera que estas iniciativas siempre están vinculadas a «axentes alleos á experiencia vivida polas comunidades campesiñas», ya que las personas locales no celebran el objeto relacionado con su explotación laboral o sus malas condiciones de vida o trabajo. Analiza, además, que su monumentalización y su musealización condena al silencio a aquellos objetos ya que los objetos, por sí solos, no hablan de las condiciones laborales vinculadas a tales elementos:

«igualmente o segador a Castela non rende culto á fouce da que dependía para realizar o seu labor, nin a tecelá ao telar que lle fixo perder vista ao tempo que progresaba a súa artrose [...] o tear é agora unha peza tan monumental como silente e a tecedeira xa non conta as horas de soidade e fatiga [...] Devandoiras, fusos e rocas nada lembran da condición feminina e unha máquina de coser, colocada nun estaribel ou nunha vitrina, esquece falar da resposta da muller diante da penetración no agro do diñeiro e das modificacións que provoca a xeneralización da economía monetaria nas familias campesiñas» (Sierra Rodríguez, 2006: 67).

Existe en esta afirmación una crítica a la implementación de factores exógenos a lo «propio», que suele identificarse casi exclusivamente con la economía premonetaria y campesina. Sin embargo señala al problema de la monumentalización de las herramientas de opresión, desvinculadas de la denuncia de las condiciones laborales. Y si, como propone Kirshenblatt-Gimblett, el patrimonio inmaterial es un ser vivo y es preciso «mantener el sistema completo en su calidad de ser vivo» (Kirshenblatt-Gimblett, 2004: 54), se me plantean una serie de preguntas:

¿Estaríamos dispuestas a ver desaparecer el encaje si deja de ser económicamente rentable? ¿Han de conservarse los contextos en una situación empobrecida para que las mujeres sigan teniendo la necesidad de tejer o de palillar? ¿Ha de preservarse la «fame» para seguir conservando el «encaixe» en su contexto de producción? ¿Ha de seguir reforzándose una estrategia biopolítica de fomento de la paciencia, la informalización y «housewifisation» y la devaluación de los trabajos de las mujeres con tal de preservar el encaje? Si se mejorara la situación económica de la Costa da Morte, si la pesca, por ejemplo, fuera suficientemente rentable, ¿seguirían las mujeres palillando? ¿Es preciso mantener la situación de precariedad económica para preservar las prácticas culturales vinculadas? ¿Es éticamente defendible seguir manteniendo el encaje en estas condiciones de producción tan hostiles, haciendo uso de distintas ingenierías afectivas para que las mujeres sigan haciéndolo «por amor»?


Los tejedores de la India plantean que si las casas en las que hay talleres de tejeduría se encontraran recursos por otra vía, el tejido de alfombras se abandonaría (Venkatesan, 2009: 87). Por lo tanto parece ser que la pobreza y la paciencia son dos características fundamentales que se han de mantener para que una persona siga dedicándose a elaborar artesanías (Venkatesan, 2009: 87) y, todos los indicios apuntan a que en la Costa da Morte se están dedicando esfuerzos y se están implementando todos los dispositivos biopolíticos analizados para que esto siga siendo así a pesar de la voluntariedad de algunas personas.

Esta misma realidad me la presentaron en una asociación de palilleiras en la que se quejaban de que sus ingresos habían descendido mucho y no quieren poner dinero de sus bolsillos para pagar el alquiler y la luz del local, si no pueden sufragarlo con el dinero que obtienen de la venta de encaje. No quieren invertir su dinero en seguir haciendo encaje porque esto choca frontalmente con la ontología laboral-económica encajera. Sería simplemente un disparate. Al preguntarles qué harían si no vendiesen el encaje que estaban haciendo:

«si no puede funcionar hay que cerrar. Si no hay fondos para mantenerla hay que cerrar [...] No queremos ser una asociación cultural. Para mantener el encaje ya queda otra asociación. Y si se termina pues se terminó, se termina para todo dios» (AU029 07/08/2013).

En este hipotético panorama de descenso de las ventas hasta un punto en el que no se puedan mantener por sus propios medios, presentado de esta forma a las palilleiras, no hacía despertar a la lógica patrimonial conservacionista. He de reconocer que esta lógica, esta ontología laboral-económica encajera, presentada de una forma tan cruda me provocó mucho desasosiego en un principio e incluso me parecía muy radical desde un punto de vista patrimonial: estaban dispuestas a dejar desaparecer el encaje si este dejaba de venderse. Esto no era algo nuevo sino que se ajusta plenamente a lo que el encaje es y había sido históricamente: una mercancía con un valor de cambio concreto (aunque por debajo de su precio de mercado) a la que se recurre en épocas de necesidad, para enfrentarse a las crisis y al potencial desamparo; también se ajusta a lo que ellas son y han sido siempre: unas trabajadoras industriales. Simplemente ellas estaban movilizandando sus tácticas de micro-resistencia frente a las lógicas patrimonialistas, frente a los regímenes patrimoniales, frente a la máquina patrimonial. Las encajeras, especialmente las más mayores, se estaban negando a participar de cuanta actividad se promovía desde el concello para «mejorar la situación del sector», rechazando los nuevos proyectos para el fomento del cooperativismo, para crear una marca registrada, para vender por internet, etc. Las encajeras se muestran cansadas de los distintos intentos celebratorios que conllevan una sobrecarga de trabajo, algunos de ellos fallidos y que, tras veinticinco años de trabajo, ellas consideran que no ha repercutido en su situación socioeconómica. Por otra parte las autoridades locales se encuentran cansadas de tanta obstinación, sus críticas destructivas y la falta de cooperación para cualquier actividad. La misma María Jiménez que estaba detrás de gran parte de las iniciativas institucionales que trataban de «hacer algo» con el encaje, me confesaba que le daba muchísima rabia que las palilleiras tengan:

«esa relación tan visceral, afectiva y emocional con su patrimonio. Que tiene tantas posibilidades y tanta capacidad de desarrollo y de mejorar las condiciones laborales de ellas...» [Podríaís haber desistido...] «escaldados salimos bastante» (AU014 21/06/2013)



Pero por parte de las palilleiras, el encaje a lo largo de la historia ha sido una herramienta para la generación de ingresos y si el encaje no era capaz de venderse no importaba que el encaje desapareciera. Son tantos los recursos invertidos y tan escasos sus márgenes de beneficio que cualquier esfuerzo económico, en cuanto a representación, desplazamientos, reuniones, tiempos, esfuerzos o cuidados que ellas tengan que afrontar parece no merecerles la pena.

Lo que estaban manifestando es que, como última opción, ellas tienen la capacidad de inmolarse ante la atenta mirada aquellas personas que alaban las virtudes de las artesanías pero que no hacen nada por mejorar sus condiciones de vida. Estaban dispuestas a hacerlo desde el pedestal de la tradición al que se han visto abocadas y entonces «se termina para todo dios». Desde este punto de vista la resistencia, la pataleta, la negación a entrar en la máquina patrimonial, la antidisciplina estaba siendo empleada como una táctica, como un último recurso, como «un arte del débil» (de Certeau, 2000: 43). Este arte de las débiles, este recurso de la pataleta, del refunfuño, del rumor, del suspiro, esta negación a entrar en los cauces establecidos, como analizan autores como Scott, Herzfeld y yo retomo en un breve artículo (Herzfeld, 2004, Jiménez-Esquinas, 2016a, Scott, 2004), las ubica en el ámbito de lo sentimental, de la ruralidad y la vejez, de la sinrazón, de la carencia de habilidades emprendedoras, de la falta de conocimiento de los mercados globales y los cauces de comercialización a través de internet. Estas microrresistencias entran en oposición a una lógica institucional, empresarial, emprendedora, del marketing, joven, posmoderna, con cierto poder adquisitivo, conocedora de las TIC's, desapasionada, con unos gustos estéticos urbanitas, globalmente aceptados. Sus microrresistencias profundizan las jerarquías entre ontologías patrimoniales: las mujeres mayores, apasionadas, emocionales, egoístas, que miran «o cartito rápido» y que no les importa reducir la calidad, perder variabilidad en los modelos de encaje e incluso dejar de producir resultan hostiles, peligrosas para la conservación de la propia artesanía, «irremediablemente inferiores», construyéndolas como sujetos alejados de las ontologías patrimoniales patriarcales y posmodernas (Jiménez-Esquinas, 2016a: 138).

En el ámbito de las artesanías, la conservación por la mera conservación no tenía razón de ser hasta no hace mucho tiempo, eran necesarias las obreras. Es la falta de preocupación de las instituciones por la desaparición de las obreras y la propia musealización de las mujeres lo que es más reciente en esta ecuación. En el análisis de Venkatesan sobre los artesanos de la India, en el que implementa el concepto foucaultiano de heterotopía de la artesanía para referirse a esta lógica patrimonial conservacionista, observa la misma reacción:

«[As the weavers do not use the mats] they must be able to sell them, or there would be little point in making them. This is where craft becomes important. But most [weavers in Pattamadai] do not directly engage with the heterotopia of craft. They weave, leaving traders to sell their mats in whatever way seems best» (Venkatesan, 2009: 87)


Como analizo en el Anexo, refiriéndome a la reintroducción de las artesanías textiles en el XVIII y XIX como estrategia colonial y de expansión del capitalismo en lugares donde sus productoras no pueden adquirir lo que hace, sino que se orienta a su consumo en las metrópolis, las palilleiras de mayor edad con

las que contacté no tienen encaje en su posesión, sus cortinas no tienen encajes, sus ajuares no están hechos de encaje, no guardan encaje como recuerdo ni de sus abuelas, ni de sus madres ni de su infancia. Chelo me dijo «eu só teño un recordo da miña avoa [...] e teño ese recordo de casualidade», contándome que su abuela le estaba haciendo el ajuar a un rico de Xaviña, parroquia de Camariñas, cuando se puso gravemente enferma y no lo pudo terminar a tiempo por lo que el cliente terminó por no comprarlo. Ella lo terminó con ayuda de su madrina, siendo este recuerdo de las pocas piezas de encaje que tiene en su posesión, «de noviña se o facías vendíalo, non era como agora [...] Nós non podíamos ter encaixe que era todo para vendelo por fóra... e o diñeiro era para comer». En la misma entrevista otra palilleira experimentada decía que tenía mucho encaje en su casa hecho por ella, pero hecho en los últimos años desde que la venta descendió, pero no de cuando era joven ni tuvo su propio ajuar «trabajábamos para vender» (AU031 8/08/2013).

Una política de Muxía en una parte de la entrevista en la que comparábamos el efecto del proceso de patrimonialización en Camariñas en contraste con la no-patrimonialización de Muxía, me hizo darme cuenta de que en las ventanas de aquel pueblo había muy pocas cortinas con encaje a pesar de que «en cada casa hay alguien que sabe palillar». Esta escasez de ventanas con cortinas de encaje, que efectivamente pude contrastar a través de la observación, la tomaba como un síntoma claro de que la gente de Muxía no valoraba el encaje y por lo tanto el encaje no «estaba en la lista de cosas importantes de Muxía», es decir, no es patrimonio de Muxía. Analizaré las causas políticas e institucionales de esta diferencia entre dos pueblos tan cercanos, pero esta política establecía que como consecuencia:

«en Camariñas se siente la puntilla... El tema de la puntilla de Camariñas... en Camariñas lo llevan en el alma. En Camariñas forma parte de su vida, de su naturaleza. Camariñas no se entiende sin la puntilla de Camariñas. Allí es un símbolo. Aquí no lo veo así [...] Allí se identifican con la puntilla, total, total. Es amor a la puntilla. Forma parte de su vida, de su patrimonio, de su realidad. Si te encuentras a una de Camariñas en Sevilla se presentaría diciéndote 'yo soy de Camariñas, ¿no sabes?, de donde la puntilla. En Muxía no» (AU005 12/03/2013).

El hecho de no usar el encaje que las palilleiras producían en sus propias casas, ajuares y cortinas estaba siendo diagnosticado como un síntoma de no-valoración por parte de la población, y una de las justificaciones que desde el concello de Muxía esgrimían para no emprender ninguna acción de cara a la reactivación y/o patrimonialización, junto a razones de tipo político. Tras este análisis existe una presuposición de desvalorización en el plano patrimonial que no es tal ya que en el BiComún, el diagnóstico patrimonial que hicimos en Muxía y que explico en el capítulo 2, si bien el encaje no fue tan votado como en Camariñas (2ª posición) en Muxía quedó en una 5ª o 6ª posición. Sin embargo, como venía diciendo, junto a su valor patrimonial o memorial para las productoras el valor del encaje reside también en su capacidad para ser intercambiado por dinero, mientras que nunca se han podido permitir el usarlo en sus propias casas por ser un bien demasiado preciado en el mercado.



Quisiera reforzar la idea de que con la resistencia que algunas agentes locales plantean a la penetración de la lógica patrimonialista y conservacionista no hay una negación total de esta realidad identitaria-cultural del encaje, sólo una resistencia a que la parte económica y laboral sea absorbida, engullida y ocultada por la patrimonial. En este sentido, como propone Kirshenblatt-Gimblet, el patrimonio es una industria de «valor añadido» para aquellos elementos o prácticas que juzgan como en riesgo de desaparición y, en la actualidad, «la posesión de patrimonio es un instrumento de progreso y un signo de modernidad» (Kirshenblatt-Gimblet, 2004). Por lo tanto el empleo del discurso del patrimonio por parte de algunos agentes locales y su convivencia junto con un discurso económico y laboralista bien podría identificarse como una estrategia para aportar un «valor añadido» al «producto» encaje, como una forma de legitimación por la vía cultural de su práctica laboral en un contexto donde el Discurso Patrimonial Autorizado está omnipresente, e incluso como una vía para reforzar las demandas de dignificación de las condiciones laborales de las productoras. He de recordar que, si bien el encaje no ha sido inscrito en ninguna de las listas oficiales de patrimonio, sí fue inscrito en 1997 en la Oficina Española de Patentes y Marcas como «Encaixe de Camariñas. Producto de Calidad», por lo que fue antes producto que patrimonio. Por lo tanto, el empleo de los discursos patrimoniales y culturales como forma de aportar un valor añadido a un producto de mercado que ha sido históricamente depreciado no es una estrategia ni única, ni tan nueva, ni tan sancionable desde el punto de vista que estoy argumentando aquí.

Sin embargo, como decía antes, una nueva lógica del emprendedurismo, la turistización y la privatización a través de la creación de marcas registradas están sustituyendo las viejas lógicas y demandas de corte obrerista que utilizaban el discurso patrimonial como elemento legitimador y reforzador de sus demandas. Unas lógicas depredadoras en las que las productoras compiten con el mercado global online, en las que sus derechos laborales son absolutamente prescindibles porque, de hecho, ni siquiera se consideran como trabajadoras, y las palilleiras sólo son valoradas en cuanto reclamo turístico, como productoras de sensaciones, «experiencia de autenticidad» en la venta de la Costa da Morte como destino turístico.

En este contexto post-productivo las encajeras no se encuentran en una situación de poder tal como para «utilizar» el discurso patrimonial a su antojo para legitimar su producción en base al valor patrimonial del encaje y mejorar sus condiciones laborales. En términos de Herzfeld,


«las artesanas se enfrentan ante una difícil elección entre aceptar su papel de portadoras pintorescas de una tradición obsoleta, convertirse en mercaderes en una carrera de ratas que la mayoría está destinada a perder, o unirse a una fuerza de trabajo internacional en la que el precio de la modernidad es perder la identidad como profesional individual» (Herzfeld, 2004: 60, traducción propia)

En cuanto a la propuesta de Sánchez-Carretero de mantener los procesos de patrimonialización al margen de los circuitos de depredación de los mercados (Sánchez-Carretero, 2012a: 206) convendría también añadir a los valores postproductivistas y de los valores de no-uso, a los circuitos de depredación patrimoniales, que las convierte en depositarias de una tradición obsolescente, como amenaza a la conceptualización laboral del encaje de Camariñas.



Imagen. Una vecina de Muxía, en su ventana, y unas cortinas con apliques de encaje.





7. REGULARIZACIONES, TRANSFORMACIONES Y MICRORRESISTENCIAS EN EL PROCESO DE PATRIMONIALIZACIÓN DEL ENCAJE DE CAMARIÑAS

Este capítulo cierra el ciclo de los gestos que propone Jean Davallon (Davallon, 2014) que he utilizado como base estructuradora para analizar el proceso de patrimonialización del encaje de Camariñas. El autor propone una división en «gestos», momentos, acciones o performances que tienen lugar en los procesos de patrimonialización. Después de explorar en el capítulo anterior los gestos de 1. Re-descubrimiento, 2. Consideración como objeto de estudio y 3. declaración como patrimonio; en este capítulo analizo las acciones que tienen que ver con la «regularización»²⁷⁷, el establecimiento de procedimientos y burocracias en torno al acceso, la formación, la sociabilidad, la regulación de las formas de exhibición, celebración y turistización así como también hay un procedimiento de distribución de obligaciones, retornos y/o beneficios esperados de este proceso de patrimonialización. En este caso emplearé la estructura de Davallon para ponerla al servicio de mi propia explicación y propuesta teórica ya que estos últimos pasos tienen que ver con lo que he ido desgranando en toda esta tesis doctoral: el funcionamiento de los procesos de patrimonialización como dispositivos biopolíticos y de regulación de las costumbres, las prácticas productivas, las subjetividades, los cuerpos y las sociabilidades en la vida cotidiana, un análisis que no realiza el autor.

Pero, si en este capítulo sólo retratara los dispositivos regulatorios y gerenciales que se ponen en marcha en los procesos de patrimonialización no haría un ejercicio de justicia hacia las distintas antidisciplinas y complejos mecanismos de microresistencia que escapan a los biopoderes. Ante la acumulación histórica de mecanismos de regulación cuyas genealogías he ido desgranando, se ponen en marcha también lo que de Certeau denomina como tácticas, dentro de las cuales pueden considerarse las artimañas, escamoteos, jugarretas, etc., que son el «arte del débil» (de Certeau, 2000: 43) y que Scott denomina «artes de la resistencia» (Scott, 2004). Ante la ausencia de poder las tácticas operan desde el «hacer», desde la resistencia que la «localización» de sus prácticas les aporta y desde la habilidad en el manejo de los tiempos (ibid: 44). Tácticas y microresistencias que operan, en el ámbito de la vida cotidiana en forma de refunfuño, rumor, burla, hostilidad o cualquier otro tipo de performance (Scott, 2004). Este capítulo, por tanto, se orienta a analizar algunas de las transformaciones que tienen lugar en el proceso de patrimonialización y las regulaciones que estas implican a nivel de formación de las generaciones futuras, de la regulación de los trabajos y las formas de producir, a nivel de sociabilidad y de regular las celebraciones y el acceso, así como también a las distintas tácticas que se ponen en marcha para resistir a dichas regulaciones.


²⁷⁷ Empleo este término en referencia a la propuesta de Michel Foucault que consideraba este poder de regularización como la última expresión de la biopolítica por la cual «resulta que ahora aparece un poder que yo llamaría de *regularización* y que consiste, al contrario, en hacer vivir y dejar morir» (Foucault, 2001: 223). Se trata de un poder de gestión de las poblaciones y las subjetividades.

7.1. Plan de Dinamización do encaixe de Camariñas

Después de que la encuesta publicada en 1991 estimara que el volumen económico que manejaba el encaje en la economía informalizada no era nada despreciable y de que comenzaran algunos de los estudios sobre el «objeto» encaje y sus características diferenciales, se creó un programa integral para la recuperación de la artesanía del encaje de bolillos o Plan de Dinamización do Encaixe de Camariñas. Este plan se encargaría de articular esta necesidad de «hacer algo» con el encaje, que estaba en plena decadencia a nivel formal, pero que seguía teniendo la capacidad de generar ingresos y seguía siendo una práctica muy habitual entre las mujeres de Camariñas. Este plan se convertiría en el documento matriz que organizará todas las transformaciones y regulaciones posteriores y que sigue estando operativo en la actualidad.

Este plan se presentó en la primera Mostra do Encaixe de Camariñas celebrada entre el 28 y el 31 de marzo de 1991. Constaba de un diagnóstico de la situación y una serie de objetivos que posteriormente se sustanciaron en distintas medidas, que paso a detallar a continuación. En el diagnóstico se establece que según el último censo de palilleiras elaborado en 1975 existían 312 palilleiras en Camariñas, 100 en Muxía y 162 en Vimianzo (Blanco Campaña, 1991: 145). En este diagnóstico se identifica como uno de los principales problemas la progresiva entrada de intermediarias y revendedoras que había desencadenado en el abandono por parte de las palilleiras de tareas accesorias como el hilado del lino, el diseño de modelos y picado de cartones, la construcción de la propia almohada, la habilidad de realizar distintos tipos de encaje por una misma palilleira así como también se habían abandonado las tareas de incruste o engarzado del encaje sobre la tela. Esta serie de cambios llevaron a la separación de los distintos trabajos relacionados con el encaje en distintas personas, a la hiperespecialización de las palilleiras en las tareas manuales de producción de encaje y en el conocimiento de un solo tipo de encaje, con el objetivo de maximizar la producción e incrementar las ganancias. Esta serie de transformaciones redundaron en el incremento de la relación de dependencia entre palilleiras e intermediarias ya que estas proveían la materia prima, recogían el encaje en el domicilio de la obrera, lo montaban ellas mismas o bien lo mandaban a una incrustadora y comercializaban el encaje con un incremento considerable del precio final. Para el abaratamiento de los costes también se indujo la desaparición de esos otros trabajos relacionados con la producción de los utensilios para producir el encaje, que en la actualidad hay que adquirirlos en el mercado o bien externalizar su realización. En el diagnóstico se culpabiliza también a las intermediarias de determinar los precios, preestablecer los modelos que van a adquirirse y la cantidad de encaje que tienen que realizar las trabajadoras, así como en consecuencia determinan qué tipos de encaje se van a olvidar en función de las necesidades del mercado. Las intermediarias son también señaladas como el principal motivo para que la producción del encaje no haya salido de la economía informal, ya que este tipo de economía abarata los costes de producción y aumenta el margen de beneficios.

Sin quitar la razón de estas afirmaciones, que están bien fundamentadas, el hecho de señalar a las intermediarias como el origen de todos los males no es algo nuevo, como tampoco era nada nueva la presencia de intermediarias y acaparadoras que centralizaban la compraventa del encaje. Como he venido analizando en los distintos capítulos históricamente siempre ha existido una figura, tanto masculina como femenina, que centralizaba los pedidos, controlaba los materiales, la compra-venta y exportación de los encajes. La venta directa de un producto totalmente terminado de las encajeras a la consumidora final



es algo muy raro, que sólo se podía asumir cuando funcionaban las palilladas o cuando se trabajaba en el ámbito de «la casa» donde cada mujer asumía y se especializaba en uno de los distintos trabajos que se precisan para elaborar una pieza textil con encaje. Este diagnóstico hiperresponsabiliza a las intermediarias, sin fijarse en que este trabajo de informalización, flexibilización, atomización y desagregación de las trabajadoras se ha venido haciendo históricamente impidiendo sistemáticamente que se definan, se organicen y defiendan sus derechos laborales como un colectivo de trabajadoras, orientándolas a las luchas inmediatas entre ellas mismas (ver nota al pie 184). También desresponsabiliza otros factores sociopolíticos que han influido en esta situación de desregularización e informalización como por ejemplo el racionamiento de la materia prima, la introducción del algodón en sustitución del lino, las precarias vías de comunicación, la emigración masiva y el abandono por parte de las políticas estatales que no han favorecido su situación. Además, el diagnóstico unicausal que responsabiliza a las intermediarias de todos los males no tiene en cuenta esa otra «función social» de incentivación y de colchón frente al mercado de la que hablaba con la intermediaria Argentina.

En este diagnóstico se calculó que los ingresos obtenidos por las palilleiras en una jornada de trabajo suponen entre 300-500 pesetas (1.80-3 €) las palilleiras más noveles y 800-1000 pesetas (4.80-6 €) las palilleiras más ancianas y por tanto las más rápidas, siendo esta ganancia establecida a criterio de las intermediarias. Su jornada laboral se establece entre las seis y ocho horas diarias. Son escasas las mujeres que se dedican jornada completa de forma ininterrumpida y todos los días, siendo lo más común trabajar de forma esporádica en función de los encargos que se reciben.

En el diagnóstico plantean un panorama favorable para el desarrollo del sector ya que por un lado existe una gran crisis en el sector pesquero, por lo que el resurgir del encaje y los trabajos realizados por las mujeres entran en escena con fuerza en momentos de necesidad económica, especialmente cuando también hay unas elevadas tasas de desempleo femenino. Además de la crisis local, el contexto global se diagnosticó como favorable al desarrollo del encaje ya que se estaba apreciando un constante incremento de la demanda de encaje por toda una serie de cambios en la moda y en las pautas de consumo de las clases medias. Puntualizan que, sin embargo, esta popularización y aumento de la demanda del mercado ha desembocado en un deterioro progresivo de la calidad del encaje, en la preferencia por los encajes sencillos, rápidos y poco elaborados que operaron en el abaratamiento de los precios de cara a los consumidores, de modo que en los años noventa se convirtió en un producto accesible a sectores de la población que previamente no podían acceder a este tipo de bienes.

En el mismo diagnóstico se ofrecen los datos a los que Marisol Soneira se refería en la entrevista: «Segundo estimación efectuada pola Comisión de Cultura do Concello, na ría de Camariñas poderíanse estar facturando mais de mil millóns de pesetas anuais. Estimación realizada en base á facturación da produción» (Blanco Campaña, 1991: 147). En este diagnóstico fueron más prudentes que Marisol, que aseguraba que mil millones era sólo lo que la gente se atrevía a declarar en esta encuesta, aunque era consciente que como mínimo el volumen de dinero manejado sería el doble de lo declarado.

A pesar de que el panorama era favorable el sector encajero se consideraba que internamente había una gran desarticulación y una falta de formación profesional y empresarial que impedía que las palilleiras pudieran impulsar nuevas iniciativas o hacer frente a las demandas del mercado de forma colectiva. A través de la creación de la Mostra do Encaixe, que se gestó como evento para la celebración, escaparate para la comercialización y publicitación del producto, y de las distintas medidas que se implementaron en este Plan de Dinamización, se trata de «subsana-las carencias existentes e elimina-las barreiras que frean o desenvolvemento endógeno do sector» (ibid: 147). Los principales problemas venían de dentro, las principales enemigas que impedían la transformación del sector eran tanto las intermediarias como las propias palilleiras que se suponían víctimas de sí mismas. Ante este panorama se consideró que eran las instituciones, la administración local y autonómica, las que tenían que actuar de una forma paternalista para corregir la desarticulación, la falta de formación y la falta de mentalidad empresarial considerando estos como defectos internos o endógenos del propio sector.

Por último en el mismo documento se plantean los siguientes objetivos para la Mostra do Encaixe, que son extensivos a todo el Plan de Dinamización del sector del encaje:

«A elevación e reforzo da conciencia de que o encaixe é unha das nosas señas de identidade cultural, unido á alta taxa de desemprego feminino existente no municipio (5,9%) e na comarca, e o evidente potencial económico de que dispón un produto artesanal cunha demanda en alza, motivou ó concello de Camariñas a presentar este proxecto de Mostra que ten como os obxectivos os seguintes:

1. Recuperación do oficio artesán coas súas características orixinarias e tradicionais.
2. Rexuvenecemento do sector e aumento da calidade do produto e da calidade de vida artesá, dignificando unha profesión que se ve mergullada na precariedade e na dependencia.
3. Promoción e potenciación do desenvolvemento socio-económico e cultural da poboación. Fomentando a creación de emprego con remuneración estable, ben por conta propia (autoemprego), ben por conta allea.
4. Promove-la creación do Museo de Encaixes de Bolillos que recolla a historia, evolución e pautas para o futuro desta artesanía.
5. Reunir e difundir nunha Mostra-Exposición o encaixe de bolillos de toda a costa da Morte e das principais encaixeiras nacionais.
6. Organización e posta en contacto das encaixeiras cun tecido empresarial e organizativo, posibles mercados potenciais que motiven a formación dunha empresa (cooperativas, asociacións...).
7. Incorporación da produción artesanal en sectores textís importantes: lencería íntima e moda, nos que se crearán deseños concebidos desde e para o encaixe galego.» (Blanco Campaña, 1991: 147)

Estos objetivos se reflejaron en distintas medidas que se abordaron de forma conjunta y coordinada, o con una diferencia de muy pocos años, y que posteriormente se fueron complejizando más. Las medidas básicas se pueden agrupar en tres ejes temáticos fundamentales desarrollados en el libro «Diagnose: A realidade das mulleres camariñas» (Fernández González et al., 2003: 39):

1. Formación de las palilleiras: a través del desarrollo de la Escola-obradoiro (1992-1994) en el que se recuperaron diseños y formas tradicionales de trabajo que estaban desapareciendo. En esta escuela profesional también marcaron las pautas, metodologías y contenidos formativos que se continúan siguiendo en la actualidad. También se desarrollaron distintas Escolas Municipais Infantís de Encaixe de Camariñas (1992-actualidad), orientadas a la formación de las niñas.

2. Dinamización del colectivo de las palilleiras: promoción del Asociacionismo, surgiendo dos asociaciones específicas como Rendas (1992) y Palillada (1998). En los últimos años la formación de adultas pasó a estar financiada por la Xunta de Galicia y a estar organizadas por estas asociaciones que tienen que aplicar a las subvenciones.

3. Reestructuración del sector y promoción del encaje: se creó la Mostra (1991-actualidad) y el Museo do Encaixe (1996 o 1998-actualidad).

Como medidas complementarias se incentivó el registro o censo centralizado de artesanas desde instituciones autonómicas, la formación reglada co-organizada por la administración autonómica y las asociaciones. En el año 1997 se creó e inscribió por parte del Ayuntamiento de Camariñas en el la Oficina Española de Patentes y Marcas un logo o imagen gráfica denominada «Encaixe de Camariñas producto de calidad»²⁷⁸. Con posterioridad a estas primeras medidas se buscaron distintas estrategias para la dinamización productiva-comercial, se creó una legislación para crear una marca registrada y se creó una web comercializadora; se fomentó el encaje como producto turístico, se crearon celebraciones paralelas como el día da palilleira, las xuntanzas de palilleiras y, en los últimos tiempos, se han potenciado las campañas publicitarias y el «salto al escenario» con performances del tipo Keltia.

²⁷⁸ Nº de registro M2082481 en la OEPM <http://consultas2.oepm.es/ceo/jsp/busqueda/consultaExterna.xhtml?numExp=M2082481#> [Acceso 27/05/2017]

²⁷⁹ Cartel tomado del evento de Facebook creado por el Concello de Camariñas <https://www.facebook.com/keltiaelmusical/photos> Cartel tomado del evento de Facebook creado por el Concello de Camariñas <https://www.facebook.com/keltiaelmusical/photos/a.599559570177649.1073741827.599557083511231/857343291065941/?type=3&theater> [Acceso 15/08/2016]

²⁸⁰ En la XVI edición de la Mostra do Encaixe de Camariñas, en 2016, el encaje «saltó a escena» ya que fue presentada por los actores Bruxo Queiman y Andrea Pousa, que también hicieron de modelos y posaron con distintos diseños. <http://www.lavozdeg Galicia.es/noticia/carballo/2015/12/05/encaixe-camarinas-esce-na/00031449268155538632218.htm> http://www.lavozdeg Galicia.es/noticia/carballo/camarinas/2016/03/19/jose-matteos-faltara-cita-camarinas/0003_201603C19C11995.htm [Acceso 15/08/2016]



Imagen. Cartel en el que se anuncia el musical Keltia, de los productores Bruxo Queiman y Andrea Pousa, y que tuvo lugar en Camariñas el 13 de Agosto de 2016²⁷⁹. Ambos actores han sido la imagen publicitaria del encaje de Camariñas en distintas ocasiones, como en la Mostra do Encaixe de 2016, cuando el musical no pudo llevarse a cabo por el mal tiempo y tuvo que ser pospuesto para este verano. En el cartel el encaje forma el fondo en la parte inferior y también, junto con unos bolillos, en la parte superior izquierda, así como también en los trajes de los personajes del musical . como también en los trajes de los personajes del musical²⁸⁰.

La activación de este completo y ambicioso Plan de Dinamización del encaje de Camariñas en los años noventa hizo que se concediera el premio Plaza Mayor a la Promoción de la Igualdad de Oportunidades para la Mujer en el año 1995. Este premio convocado por la Comisión de la Mujer Federación Española de Municipios y Provincias- FEMP- y el Instituto de la Mujer del Ministerio de Asuntos Sociales fue otorgado al municipio por su «reactivación de la artesanía femenina local del encaje de bolillos, las llamadas palilleiras» (FEMP, 1997), siendo Camariñas el primer municipio que recibió este galardón. Como reconocimiento a la labor del alcalde del momento, Juan Bautista Santos Ramos, y a su equipo de gobierno por este «plan de reactivación del encaje que contribuyera paralelamente a mejorar la economía local» (FEMP, 1997) se instaló una escultura de una joven que sostiene el globo terráqueo en la mano, realizada por la escultora Prudencia Sanz. Desde que fue instalada en 1997 esta escultura ocupa un lugar privilegiado en Camariñas, al comienzo de la Av. da Coruña.



Imagen. Escultura y placa que conmemora el «Premio Plaza Mayor a la mejor iniciativa dirigida a la mujer concedido al Ayuntamiento de Camariñas».

En la revista de la Federación Española de Municipios y Provincias se explicita que este proceso de reactivación artesanal-económico comenzó a finales de los ochenta cuando Camariñas, a pesar de ser el municipio con mayor número de encajeras, que suponían casi un tercio de la población, en las declaraciones de Emilio que trabajaba como ADL en aquel momento: «Camariñas asistía con tristeza al declive de una tradición centenaria» (FEMP, 1997: 20). En el diagnóstico de este artículo también se apunta a las intermediarias como las responsables de aglutinar todo el mercado, acaparar todos los beneficios y excluir a las «verdaderas artesanas», al mismo tiempo que «empobrecía la calidad de los encajes en favor de unos mayores ingresos», una crisis que se viene arrastrando desde los años setenta. También se apunta a la emigración masiva en esta década de los setenta y a las alarmantes cotas de desempleo que seguía favoreciendo la emigración de los más jóvenes. Las medidas propuestas, como se indica, se orientan a la promoción, formación y profesionalización y mejora de la comercialización del encaje, siendo esta una profesión exclusivamente femenina. Una de las consecuencias más profundas que ha tenido este plan, en palabras del alcalde, es que el encaje pasó a reconocerse como algo valioso por parte de la vecindad de Camariñas «Antes la gente se avergonzaba de palillar y ahora se siente orgullosa» (FEMP, 1997: 21). Una transformación, por tanto, en cuanto al contenido afectivo del encaje.

Partiendo de la organización de este plan y teniendo en cuenta los distintos ámbitos sobre los que actúa, regularizándolos y transformándolos, este capítulo se organiza en torno a los siguientes ejes: la regulación de la formación, la regulación de los trabajos y la producción, la regulación de la sociabilidad y la regulación de las celebraciones. Como consecuencia indirecta de la aplicación de este plan también se han introducido ciertas regulaciones como es la incorporación del turismo a la vida cotidiana.



7.2. Regularización de la formación

Como analicé en capítulos anteriores uno de los primeros intentos de regulación de la formación lo realizó la Sección Femenina. El control del conocimiento del encaje y de su transmisión lo transformaba en una herramienta de control del saber-poder de ahí que hacerse cargo de su pedagogía, en tanto que herramienta de disciplina de los cuerpos individuales y de control de las poblaciones (Foucault, 1976). Hasta entonces la enseñanza del encaje se había estado produciendo en el marco de «la casa» o en grupos de práctica más o menos informales en los que las niñas y también los niños ya formaban parte desde su nacimiento. A partir de los 4 o 5 años las niñas ya comenzaban a aprender por imitación de manera práctica mientras que los niños eran socializados para evitar cualquier contacto físico y negar cualquier relación con la práctica del encaje, para construir su masculinidad en oposición a todo lo que representaba el encaje bajo pena de ser considerados niños, afeminados u homosexuales (Chodorow, 1984²⁸¹). La presencia de menores en las palilladas y en las casas cuando las mujeres estaban palillando, o trabajando en cualquier otro ámbito, era algo consustancial a la pautas de sociabilidad de la zona y a las prácticas de cuidado. Así, el aprendizaje se producía a través de la incorporación progresiva de las niñas a los grupos de práctica donde se encorporaban las distintas normas, pautas sociales y roles de género (Lave et al., 1991).

La regulación de la formación por parte de la Sección Femenina desplazó este aprendizaje situado en el propio contexto, progresivo y perdurable, que ocurría entre mujeres en grupos de confianza así como también fue acabando con las palilladas y la producción en un contexto de sociabilidad femenina como analizaré más adelante. La primera escuela llamada «Taller de Capacitación Profesional de Juventudes de Camariñas» fue en primer lugar un intento de regulación de la formación profesional-laboral de las jóvenes y adultas. Este primer taller de capacitación profesional no tuvo mucho éxito ya que por un lado las jóvenes y adultas ya estaban suficientemente formadas y, por otro lado, según el análisis de Blanco Campaña (Blanco Campaña, 1991: 102) la conservera y otras salidas laborales resultaban mucho más rentables para las jóvenes. Por lo tanto la Sección Femenina se centró en la formación infantil que operaba a la misma vez desde el auxilio social para dar una merienda a las niñas, como un lugar para dejarlas mientras las familias trabajaban y como centro de adoctrinamiento. Esta escuela de la Sección Femenina aún tardó en disolverse tras la llegada de la democracia, finalizando hacia 1978. Posteriormente se crearon algunas escuelas de tipo particular en las que distintas palilleiras expertas, elegidas en función de la confianza en su experiencia por parte de las familias, enseñaban a las niñas a cambio de un precio. Estas academias particulares estuvieron en funcionamiento desde los años setenta hasta principios de los años noventa, aunque me consta que algunas de estas profesoras siguen ofreciendo sus servicios.

²⁸¹ Para un análisis de la construcción de la masculinidad hegemónica como negación de todo lo que representa la figura de la madre, que ha sido una figura central en su socialización, la negación de la infantilidad y la homosexualidad se puede ver el análisis clásico de la psicoanalista Nancy Chodorow (Chodorow, 1984)

7.2.1 Formación profesional-laboral

Entre los años 1992 y 1994 se desarrolló un proyecto formativo-laboral bajo la figura de la Escuela-Taller. La idea surgió de Marisol Soneira y, especialmente, de la actual Axente de Desenvolvemento Local María Jiménez, quien desarrolló el proyecto y ejerció de directora de la escuela.

Según se define en la página del Ministerio de Empleo, las Escuelas Taller constituyen programas públicos de empleo y formación que tienen como finalidad la inserción de desempleados jóvenes menores de 25 años. Esta figura complementa la formación académica con una vertiente profesionalizante

«en ocupaciones relacionadas con la recuperación o promoción del patrimonio artístico, histórico, cultural o natural, así como con la rehabilitación de entornos urbanos o del medio ambiente [...] cualquier otra actividad de utilidad pública o de interés general y social que permita la inserción a través de la profesionalización y experiencia de los participantes»²⁸².


Así las Escuelas Taller suelen ir orientadas al aprendizaje de un oficio relacionado con el patrimonio como la albañilería, forja, pintura, cocina o distintos tipos de artesanías o bien estar orientadas a un proyecto concreto como la restauración o rehabilitación de un edificio histórico o público, a labores de limpieza en yacimientos arqueológicos, mantenimiento de alcantarillado, jardinería, señales de tráfico y otros trabajos de intervención o aplicados. Estas escuelas taller se pueden promover a través de las comunidades autónomas, entidades locales, consorcios, asociaciones, fundaciones u otras entidades sin ánimo de lucro. Se dividen en una etapa formativa, en la que el alumnado puede percibir una beca, y una etapa profesionalizante en la que el alumnado puede percibir una retribución salarial que suele ser el 75% del Salario Mínimo Interprofesional.

En Camariñas la apuesta por este tipo de formación profesional surgió de la necesidad de «adaptar la formación profesional a la realidad de este país. [Por ejemplo] en Vimianzo salen muchas administrativas todos los años, pero no hay nada que administrar» (AU010S001 22/05/2013). Mientras en la actualidad se forman multitud de administrativas y profesionales de las finanzas en la Costa da Morte, continúa diciendo Marisol Soneira, no hay formación profesional enfocada hacia los ámbitos laborales con más demanda en la zona como pueden ser pescadores, rederas o producción textil. En palabras de María Jiménez, se propuso la realización de la Escuela Taller «por dar una vuelta más al sector» ya que desde que ella se había incorporado a su puesto de trabajo apreciaba que había muy escasa formación en las palilleiras, que habían olvidado puntillas, que no sabían picar, que realizaban labores sencillas y que no controlaban la comercialización (Diario 12/03/2013).

Se creó una estrategia conjunta con la creación de otras Escuelas Taller en las que se desarrollaban «los potenciales de la zona» como la carpintería, técnicos agroforestales, acuicultura y encaje. Con esta propuesta coordinada, comenta María, se trataba de que todas las actividades estuvieran interrelacionadas y

²⁸² http://www.empleo.gob.es/es/Guia/texto/guia_4/contenidos/guia_4_10_6.htm

También existe un programa de Escuelas Taller financiado por la AECID en países en los que se ha retirado la cooperación española <http://www.aecid.es/ES/d%C3%B3nde-cooperamos/alc/programas-horizontales/programa-de-escuelas-taller> [Acceso 10/12/2016]



pone como ejemplo que en la escuela taller de carpintería se realizaron los bolillos que las encajeras iban a emplear (Diario 12/03/2013). Según una de las profesoras de encaje con este proyecto «el ayuntamiento quiso hacer algo para que la gente joven del pueblo aprendiera algún oficio que le valiera para trabajar, y enseñaron oficios que en esta zona se necesitaban mucho» (AU011 07/06/2013). Entre todas las Escuelas-Obradoiros que se propusieron ese mismo año asistieron un total de 90 alumnos, de los cuales el más numeroso con un total de 30 alumnas fue el de encaje (Diario 07/06/2013). Supuso la participación, aproximadamente, un 5% de la población de mujeres entre 15-25 años que vivían en Camariñas (588 mujeres), según el censo de 1991. Para María esta Escuela-Obradoiro de Encaixe fue la primera en todo el territorio español destinada a una actividad relacionada con el sector textil y cuyas principales destinatarias eran las mujeres, por lo que fue una apuesta pionera ya que suponía la reactivación de la artesanía, la reactivación de la economía local y una apuesta por la profesionalización de las mujeres, lo cual les valió en 1995 el reconocimiento del Premio Plaza Mayor.

En una entrevista con María Jiménez remarcaba que la Escuela-Taller fue un hecho muy importante porque en primer lugar supuso la recuperación de cartones antiguos y deteriorados y la recuperación de las puntillas más difíciles, con un gran número de bolillos, que se habían dejado de lado por la necesidad económica y la rapidez de producción. Como analicé previamente, esta recuperación fue una pieza fundamental en todo el proceso porque supuso convertir un «hacer» de la vida común en un «objeto de estudio», un objeto que merecía la pena valorar, conocerlo, sistematizarlo y preservarlo de cara al futuro. En el marco de la escuela se realizaron estas recuperaciones de encajes antiguos y su fijación en patrones estandarizados con una finalidad patrimonial y un propósito objetivador de las características del encaje de Camariñas, de fijación de estas características para diferenciarlo de otros tipos de encaje de cara a su control, delimitación de sus fronteras y para garantizar la preservación del objeto de cara al futuro de una manera estable. Esta acción fue una de las bases de todo el proceso de patrimonialización.

En la Escuela-Taller de encaje se trataba de dotar a las alumnas de conocimientos teórico-prácticos relacionados con todos los procesos productivos que tenían que ver con el encaje desde su propia producción hasta la comercialización. El objetivo de este proyecto era que todas las fases recayeran en manos de las mujeres, de las palilleiras, y que estas no tuviesen que externalizar tareas tan fundamentales como el diseño, la creación y la comercialización que las terminaba transformando en unas trabajadoras manuales muy virtuosas pero alejadas del trabajo creativo y, especialmente, del manejo de los beneficios económicos de su negocio que recaían en las intermediarias y de sus condiciones laborales que eran totalmente impredecibles. El desarrollo de esta Escuela-Taller era una clara estrategia de resistencia frente a las estrategias de informatización y desagregación del trabajo de las palilleiras ya que, según la propia Jiménez, el objetivo era «formar a una palilleira integral» cuya intervención no estuviera reducida sólo a las tareas de producción, sino que conociera las tareas de diseño y picado, la metodología encajera, la aplicación al textil y terminación de un producto acabado comercializable. En palabras de la misma María el taller abarcaba los siguientes ejes temáticos:

«Metodología del encaje: a cargo de dos profesoras, una palilleira mayor llamada Conchi y otra profesora joven (Teresa) que fue formándose como profesora de encaje a la misma vez que se impartía esta Escuela Taller.

Recuperación de características del encaje de Camariñas y de los puntos perdidos.

Enseñanza de diseño de puntillas y picados.

Aplicación al textil, impartándose clases de confección y preparación del producto final» (Diario 12/03/2013)


Conchi, la más mayor de las profesoras, con la que pude conversar largo y tendido sobre la docencia que impartía, me contó que las treinta alumnas que asistían a la Escola-Obradoiro se dividieron en el segundo año en dos grupos de especialización diferentes: en uno aprendían a diseñar y picar cartones, en el otro aprendían la metodología del encaje. En el último semestre volvían a unirse para aprender su aplicación en el textil. Esta palilleira, diseñadora y profesora también destacaba que en la Escola-Obradoiro se trató de formar a las jóvenes en todo el proceso desde la creación y realización del dibujo, el encaje y luego insertarlo en la tela (Diario 07/06/2013). Así también Conchi me contó que, como profesora de metodología encajera, trataba de enseñar a sus alumnas a ser «buenas encajeras» lo cual implica saber hacer todo tipo de labores desde las puntillas más pequeñas hasta las piezas más difíciles como pueden ser los velos de novia, pero también enseñaba a entender la lógica del encaje para que ellas pudieran diseñar sus propios patrones. Como ejemplo de la complejidad que llegaban a alcanzar en las clases me contó que en la escuela habían realizado una colcha de encaje entre todas las alumnas, que en la actualidad está expuesta en el museo. Todo lo que ella enseñaba, me decía, era «encaje de Camariñas», sólo basado en sus propios conocimientos y tomaban las decisiones de forma coordinada con la modista²⁸³.



Imágenes. Distintas imágenes de Conchi y detalle de sus manos.



²⁸³ Vídeo de Conchi palillando y picando, hace ya décadas <https://www.facebook.com/CostaDa-MorteGalicia/videos/1218002518243853/> [Acceso 15/10/2017]




Después de la Escola-Obradoiro «casi todas acabaron en el mundo este» y como primera opción un grupo de ellas trataron de montar una «cooperativa que al final resultó inviable», con el apoyo de Marisol (AU010S001 22/05/2013), de lo cual hablaré más adelante. Algunas de aquellas jóvenes que se formaron en la Escola Obradoiro continúan en la actualidad con sus propios negocios tanto en comercios físicos como con venta online, como es el caso de Rosalía y sus hermanas. Algunas de las alumnas están trabajando para el concello en ámbitos relacionados con el encaje como es el caso de Sonia, profesora de la escuela infantil de palilleiras, Alba y Esther, que trabajan en el museo do encaixe de Camariñas. Además estas tres mujeres fueron las alumnas que durante la escuela taller aprendieron a diseñar y picar cartones. Gracias a esta formación en diseño en la actualidad estas alumnas son de las pocas personas que saben palillar, diseñar y picar cartones y que se dedican profesionalmente a esta labor en Camariñas, junto con la hermana de Conchi, que tiene una edad avanzada. En una entrevista, Alba reconoció que hay que saber palillar muy bien para poder diseñar, para poder entender la «lógica» del encaje, de ahí que muchos de los picados publicados en catálogos tengan fallos porque a estas expertas «les faltaba la experiencia de palillar». Por suerte, las alumnas de la Escola-Obradoiro tienen esta formación integral que les permite unificar el abstracto diseño de patrones con el «saber hacer». En opinión de Marisol Soneira «a partir de la Escuela Taller las que más saben son las jóvenes», ya que se consiguió después de mucho tiempo de separación de las distintas tareas y de desagregación de las mujeres y de los trabajos que se formaran una serie de jóvenes de una forma integral, estando preparadas tanto para las labores de diseño como para las manuales. Además, según esta misma, son este grupo de jóvenes que salieron de la Escola-Obradoiro las que tienen una verdadera «conciencia de profesión», siendo actualmente de las pocas que pueden vivir del encaje: «Sí hay gente que vive de esto, pero pocas. Son gente que innova, tiene imaginación... y vive menos del turismo» (AU010S001 22/05/2013). Según María Jiménez las alumnas de la Escola-Obradoiro que ella dirigió son las que están tirando del carro en la actualidad, son las que la están animando a continuar con el proceso de promoción-comercialización-patrimonialización del encaje después de los distintos tropiezos porque «tienen otra cabeza, otras perspectivas» y dialogan con las propuestas del Plan de Dinamización do Encaixe: «Estas van viendo las necesidades de la comercialización, la necesidad de la marca... que la comercialización por internet es necesaria». María insiste en la necesidad de visibilizar a este grupo de mujeres de mediana edad que son palilleiras profesionales y que ganan dinero desempeñando su trabajo, la mayoría de las cuales fueron las alumnas de la Escola Obradoiro: «las palilleiras profesionales cobran bien. Estamos acostumbrados a palilleiras complementarias pero hay quien trabaja sus horas bien» (AU014 21/06/2013). En paralelo a las palilleiras que permanecen en la economía informal y trabajan en sus casas, existen palilleiras con una formación reglada y que se ajustan a las propuestas de regulación del sector y a los requisitos profesionalizantes.

Pero, a pesar del éxito de esta actividad formativa y laboral del plan dinamizador del encaje de Camariñas, esta experiencia no se volvió a repetir. En una de las entrevistas a María Jiménez le pregunté por qué no se repitió, a pesar del

éxito y del impulso que esta iniciativa dio al sector del encaje. Para la ADL la Escola-Obradoiro, si bien promovió cierto movimiento, no fue un éxito tan rotundo ya que resultaba muy frustrante que después de aquella formación las jóvenes no pudiesen salir de la economía informal, a pesar de la formación integral y de todas las herramientas que se generaron y que desde el concello se habían esforzado por poner a su alcance, hay un cuello de botella que impide que salgan de una situación de informalización, precarización y housewifisation. Para ella, al igual que para Soneira y para las autoridades locales, lo óptimo para que este sector hubiera despegado en aquel momento hubiera sido la implementación de una cuota de autónomos más reducida para las artesanas, al igual que existe un régimen especial para el trabajo agrario, para el trabajo del mar y recientemente para empleadas del hogar. Las cuotas tan elevadas del Régimen Especial de Trabajadores Autónomos impiden realizar esta actividad en la economía formal, aportándoles los derechos laborales necesarios a estas mujeres, que era el objetivo fundamental que sustentaba todo este Plan.

En este sentido María sostiene la misma postura que Marisol: que las artesanas precisan un apoyo decidido por parte de las estructuras institucionales y en cuanto al reconocimiento de su profesión, para poder conservarse, preservarse, para que las artesanas puedan seguir viviendo de su trabajo (esta es la misma postura que defienden entre otras autoras Kirshenblatt-Gimblett, 2004, Noyes, 2011, Venkatesan, 2009). Si comparamos la situación de las palilleiras con las redeiras estas últimas, después de verse gravemente afectadas por el Prestige, se movilizaron y consiguieron su reconocimiento profesional, una formación reglada y desde 2015 fueron incluidas en el Régimen Especial del Mar. Esta movilización, de la que formó parte un sector importante de las mariscadoras, y la posibilidad de añadirse como una excepción más dentro de uno de los regímenes especiales de la seguridad social no ocurre con el caso de las palilleiras ni ha ocurrido con el sector artesano, así como tampoco ocurrió un desastre de las características del Prestige que sirviera de revulsivo. Sin este apoyo estatal o gubernamental que permita su subsistencia en el plano económico y laboral, de nada sirven los apoyos en el plano cultural, promocional o patrimonial. Todo lo contrario, un apoyo en los planos cultural, promocional, turístico o patrimonial a costa de la depreciación del encaje, de la precarización, del incremento de los trabajos de cuidado, de representación, el incremento de su visibilidad a nivel global termina por ahogar al propio sector.

Desde los años noventa distintos actores de la política local de Camariñas se han estado moviendo para establecer acuerdos con el Ministerio de Empleo y, contando con el apoyo de la Fundación Centro Galego da Artesanía e do Deseño, tratan de promover un modelo de cotización similar al que tienen en Portugal que, por lo que he podido indagar, viene siendo una cotización proporcional a la cantidad de dinero que se ingresa. Sin embargo, tras más de veinticinco años intentándolo, esta modificación del régimen de cotización de las artesanas no se ha conseguido y, por lo tanto, a juicio de Marisol y María no resulta viable ni justo para las mujeres a las que se forma realizar otra Escuela Taller de Encaixe para terminar condenándolas eternamente al trabajo informal mientras se las admira como patrimonio cultural. La escuela taller no



puede garantizar una inserción laboral con una situación más o menos estable, en la que se respete más o menos los derechos de las trabajadoras porque la estructura económica-laboral existente a nivel autonómico y estatal no lo permite y, por lo tanto, prefieren no repetir la experiencia. En este sentido existe una profunda contradicción entre la falta de apoyo en lo económico y laboral por un lado frente a la exaltación de las artesanías tradicionales en el ámbito cultural, identitario y patrimonial. Esta contradicción en el plano de las políticas económicas está operando un incremento de la marginalidad de las artesanas y una marginalización de toda la zona, donde una grandísima proporción de las mujeres están atrapadas en este juego perverso. Por otro lado el apoyo cultural-patrimonial junto a la falta de apoyo laboral-económico incrementa la sensación de hartazgo y un efecto, real y encarnado, de que se está ejerciendo una violencia de tipo estructural, objetiva, anónima y totalmente normalizada (Žižek, 2008b). Ante esta violencia ejercida contra las artesanas y contra las zonas rurales periféricas se activan micro-resistencias no sólo por parte de las palilleiras sino también por parte de las propias administraciones locales que, en este caso, se niegan a participar con otra edición más de la Escuela-Obradoiro, a cooperar con la estructura de dominación, informalización, flexibilización y precarización de las vidas de las mujeres. Una vez establecida la regulación de la formación profesionalizadora de las mujeres las instituciones locales podrían seguir impartiendo cursos de este tipo para incrementar el rédito político, para contentar por unos meses a 90 jóvenes que percibirían una parte del salario mínimo interprofesional para luego pasar a engrosar las listas del paro, contribuyendo así a legitimar al partido en el gobierno con unas cifras de desempleo maquilladas. Pero, en un ejercicio de coherencia política no lo hacen, se niegan a hacerlo.


7.2.2. Formación de las niñas: socialización, transmisión a generaciones futuras y trabajo afectivo

En el año 1992, en paralelo a la creación de la Escola-Obradoiro con un enfoque profesionalizante, se crearon varias escuelas municipales de encaje orientadas a la formación de las niñas en las distintas parroquias del concello de Camariñas. Estas escuelas continúan su labor en la actualidad.

Aprendizaje situado, “robar con los ojos” y performances de secretismo

Como adelanté en el capítulo 5, en Camariñas la formación de las niñas en el encaje solía hacerse en «comunidades de práctica» en forma de «aprendizaje situado» (Lave et al., 1991). Antes de que la Sección Femenina convirtiera el encaje en una enseñanza formal que se impartía en una escuela, como otras prácticas culturales, el aprendizaje de la elaboración de artesanías textiles no era el resultado de un proceso de enseñanza-aprendizaje sino que se trataba de un conocimiento que se iba incorporando a través de la entrada progresiva y la gestión de la pertenencia a una comunidad de práctica.

En primer lugar cabe destacar que el trabajo de las palilleiras era algo que coexistía con la crianza de niños y niñas ya que no se producía habitualmente en espacios ni tiempos separados, llegando los niños y niñas a acompañar a las mujeres adultas a los espacios laborales-festivos de las palilladas. A partir de los cuatro o cinco años los niños comenzaban a construir su masculinidad en base a la negación y al rechazo de todo lo que tenía que ver con la producción del encaje, incluso al contacto físico con los instrumentos, mientras que las niñas comenzaban su aprendizaje situado periférico en comunidades de práctica de la artesanía. Este tipo de aprendizaje suponía aprender a hacer encaje, aportar a las niñas una serie de conocimientos para que pudiesen producir un determinado «capital físico» (Ostrom et al., 2003: 169) con el que pudieran aportar económicamente a la subsistencia de la «casa», pero también suponía un aprendizaje, a través de la experiencia encarnada, sobre cómo funcionaba el mundo del trabajo y sus distintas pautas culturales desde las herramientas, las rutinas, el vocabulario, la simbología y la postura del cuerpo. Uno de los aprendizajes que escapan a su formalización en los contextos académicos es la ritmicidad manual-verbal, la capacidad de abstracción y la independencia de los patrones, la incorporación de los movimientos que generan y conforman el encaje o la coreografía corporal y manual que va dando forma al encaje (Lefebvre, 2004, Makovicky, 2010). Además en esta aproximación periférica aprendían no sólo a palillar y el funcionamiento del ámbito productivo del encaje, sino también conocimientos sociales y situados sobre el hacer de la vida práctica y el funcionamiento de ciertos roles de género vinculados. Aprendían a ser «miembros de su sociedad» (Herzfeld, 2004: 51) de la mano de distintas mujeres de diferentes edades con las que construían una comunidad alrededor de determinadas cosas que importaban a estas personas y con las que compartían ideas, obligaciones y memorias (Lave et al., 1991). El hecho de organizar-



se alrededor de una determinada práctica o conocimiento incide en la creación de un «sense of enterprise and identity» (ibid.) por lo que las niñas, de forma progresiva, formaban parte de una comunidad con las mujeres de distintas casas y generaciones en torno al encaje. El formar parte de una comunidad de práctica o una comunidad en torno al encaje no es algo abstracto sino que el establecimiento y mantenimiento de estas redes interviene en la creación de confianza, crea normas de reciprocidad, determinadas reglas formales e informales para la participación, ciertas instituciones así como facilita determinadas formas de acción colectiva (Ostrom et al., 2003: 156). La práctica del encaje en conjunto facilita la interrelacionalidad y la confianza mutua y se traducen en una serie de normas, obligaciones y beneficios muy concretos: en la generación de «capital social». La pertenencia a una comunidad de práctica, la ubicación en una red de relaciones, genera una serie de efectos que han sido analizados bajo el paraguas conceptual del capital social:

«El capital social es la suma de los recursos actuales o potenciales que están vinculados a la posesión de una red duradera de relaciones más o menos institucionalizadas; o, en otras palabras, a la pertenencia a un grupo, como un conjunto de agentes que no están solamente dotados de características comunes (susceptibles de ser percibidas por el observador, por otros o por sí mismos) sino que están también unidos por relaciones permanentes y útiles» (Bourdieu, 1980: 2)²⁸⁴.

El capital social, como el mismo Bourdieu indica, ha de ponerse en relación con el capital económico, cultural y/o simbólico, pero no es reducible a ninguno de estos capitales. Así mismo este capital social ha de producirse y reproducirse, ha de invertirse tiempos, esfuerzos y cuidados en el mismo para que produzca beneficios en un futuro y/o pueda repercutir en la generación de capital económico, cultural, simbólico y humano. El capital social implica intercambios y beneficios tanto materiales como de distintos tipos de servicios, como pueden ser los cuidados de los que hablaba en otros capítulos, así como implica un reconocimiento como parte integrante del grupo.


En el trabajo de Ostrom se entiende el capital social como aquellas «normas compartidas, saberes comunes, reglas de uso y se subraya que es un medio para solucionar problemas de acción colectiva a los que se enfrentan los propietarios de recursos de un acervo común en escala relativamente pequeña» (Ostrom et al., 2003: 164). Comparte la perspectiva con Putnam que define el capital social como aquellos «aspectos de la organización social tales como redes, normas y confianza social que facilitan la coordinación y la cooperación para el beneficio mutuo», poniendo el acento en la necesidad de redes horizontales de cooperación, confianza y reciprocidad para que se produzca la acción colectiva coordinada (Putnam, 1995). Esta autora aplica las teorías del capital social a los estudios sobre la acción colectiva y subraya que las comunidades de práctica permiten «aprender en quién confiar, qué efectos tendrán sus acciones sobre los demás y sobre los recursos, y cómo organizarse para lograr beneficios y evitar daños» (ibid.). El entender la importancia del capital social no implica que las autoridades locales deban mantenerse alejadas, sino que su papel clave «consiste en proporcionar información exacta y confiable a los individuos, a la vez que se les permite diseñar sus propios arreglos institucionales para poder manejar sus problemas específicos» (Ostrom et al., 2003: 165).

²⁸⁴ En otras definiciones de Bourdieu podríamos definir capital social a «la suma de recursos, reales o potenciales, que dependen de la posesión de una red perdurable de relaciones más o menos institucionalizadas de inter-conocimiento y de inter-reconocimiento; o, en otras palabras, de la pertenencia a un grupo, como conjunto de agentes que no son solamente dotados de características comunes [...] pero que son también unidos por otros vínculos permanentes y útiles» (Bourdieu, 1980: 2. Traducción mía). También se puede definir como «conjunto de recursos susceptibles de ser movilizados gracias a la pertenencia a una red de relaciones entre agentes dotados de capital (económico, cultural, simbólico)» (Bourdieu, 2007: 386. Traducción mía)

Por lo tanto, la incorporación de las niñas en una comunidad en la que progresivamente iban adquiriendo conocimientos para producir el encaje o «capital físico» con el que obtener un beneficio económico, a la vez que comenzaban a formar parte de redes, conocían las normas y se establecía cierta confianza social redundaba en la formación de «capital social» de forma progresiva. Empleo los términos «progresiva» y «periférica» porque, al igual que analiza Michael Herzfeld en su obra sobre artesanos y los aprendices de Rethemnos (Herzfeld, 2004), estas niñas desde muy pequeñas ya forman parte de una comunidad de práctica pero de una forma marginal. No son productoras y reproductoras de lo social de pleno derecho como las palilleiras jóvenes y las adultas, sólo tienen una aproximación a los márgenes hasta que adquieren y demuestran ciertas habilidades para ser reconocidas como parte del grupo. Una de estas habilidades, tal y como ha analizado el mismo Herzfeld y otras autoras, es la capacidad de adquirir el conocimiento solamente mirando cuando este no es explicitado o «steal with the eye», el «aprender mirando», o el autoaprendizaje (Fine, 2003, Herzfeld, 2004, Marchand, 2008, Prentice, 2008, 2012, Venkatesan, 2010). El «aprender mirando» en contexto constituye una forma de legitimación de la biografía artesana (Fine, 2003) ya que juega un papel muy importante la capacidad de agencia de la aprendiz para captar a través de sus ojos y otros sentidos ese conocimiento práctico, rítmico, sensual que se adquiere de forma tácita, porque no es transmitido de manera explícita, porque no puede ser transmitido de otra forma. Este aprendizaje denota que la niña tiene o ha adquirido otra serie de rasgos muy valorados en este contexto como el ingenio, la inteligencia, la picardía, la «rapidez» mental, el hacerse encajera a sí misma (Herzfeld, 2004: 139; Lave & Wenger, 1991; Marchand, 2008). Una rapidez manual-mental que va a ser un aprendizaje vital para las mujeres en el contexto de la Costa da Morte.

Las encajeras más mayores, que no habían asistido a la escuela de la Sección Femenina, habían aprendido de esta forma acercándose a los círculos de mujeres mientras estas trabajaban. Como comentaba en el capítulo 5, algunas mujeres como Amparo decían haber aprendido solamente «mirando para las mujeres mayores» (AU024 14/07/2013) o que nadie en concreto «les había enseñado». Conchi, la que fuera profesora de la Escuela Taller, decía que ni su madre ni ninguna otra persona le había «enseñado»: «yo me ponía detrás de las mujeres y miraba, y miraba. Llegaba a mi casa y me ponía hasta que lo sacaba» (AU031 08/08/2013). Esta profesora quiso que sus hijas aprendieran de la misma forma, mirando y ensayando, por lo que no mandó a sus hijas a aprender a ningún lugar ni les enseñó ella.

Este tipo de performatividad del «robo con los ojos» en la que sólo se podía enseñar dentro de la propia familia o comunidad de confianza, de forma encubierta, silenciosa, periférica, en la que las niñas tenían que aprender solamente mirando sin que le fueran transmitidos los conocimientos de forma explícita tiene que ver, según me contaba la actual profesora de encaje infantil Sonia, con las estrategias desarrolladas para evitar que alguien pudiera copiar los cartones o diseños propios en los que se especializaba cada familia (Diario de Campo 28/05/2013). Se trataba de proteger la exclusividad del cartón que




cada familia explotaba evitando las copias para que «ese patrimonio siguiera siendo suyo». Por este motivo, continúa la profesora, o bien no se enseñaba a las niñas o estas se pasaban años, o toda su vida, haciendo una misma puntilla, la puntilla de la que tenían la exclusividad y que generaba más ingresos (Diario de Campo 28/05/2013). La producción de un tipo de conocimiento de forma encarnada, tácita, silenciosa, no explícita no solo tiene que ver con la protección estratégica de los patrones sino también tiene que ver con lo que Herzfeld denomina como las performances de «visible secrecy» o secretismo visible (Herzfeld, 2004, 2009). Se trata de una demostración performativa de que se posee un secreto o un bien material que otras personas no tienen, que se tiene un cartón exclusivo que está generando unos ciertos ingresos por lo que merece la pena preservarlo y así se muestra públicamente. Las niñas finalmente terminan aprendiendo a palillar aquel cartón pero de esta forma también aprenden a mantener determinados secretos y a aparentar que se tienen cosas que guardar:

«more important than learning the craft is learning to maintain its secrets; and more important than maintaining its secrets is learning to demonstrate that this is exactly what one is doing» (Herzfeld, 2004: 108)

Estas performances de secretismo visible tiene mucho que ver con la construcción de los roles de género a nivel local, el control social existente por parte de la vecindad, el mantenimiento de la reputación de las casas, la capacidad de generación de ingresos y las suspicacias que encontré durante mi trabajo de campo etnográfico. Este tema de las performances del secretismo, de la visibilidad de la ocultación, no sólo se aplica en el aprendizaje de una artesanía sino que forma parte de la cosmovisión de la zona y ha sido analizado etnográficamente en Galicia por autores como Lisón Tolosana. Este autor analiza cómo se activan determinadas performances de secretismo frente a la envidia, una especie de «fuerza mística que acciona a voluntad» de la vecindad y que trae consecuencias negativas (Lisón Tolosana, 2005: 93). «La envidia es la explicación del mal, del mal inherente a la sociabilidad, al grupo humano que compite por recursos escasos» (Lisón Tolosana, 2005: 98). Así en su etnografía recoge las tensiones inherentemente existentes entre la vecindad en un contexto de precariedad económica porque, ante cualquier manifestación de prosperidad o ventaja económica de la casa, que actúa como núcleo económico y social, se activan una serie de estrategias para preservarla convenientemente de las miradas extrañas. Los vecinos entrevistados por Lisón expresan que «si a una le va bien, el vecino le envidia», de ahí que a continuación relate todas las estrategias de ocultación, de representación de la modestia y el secreto, de protección frente a los «ollos feridores» y los «ollos robadores» de los vecinos de puerta, de finca o de aldea que por la envidia inherente transmitida a través de los pueden acabar con la prosperidad de una casa. En este sentido, tener un cartón con un modelo de encaje que explotaba una sola casa y que le reportaba beneficios económicos, era un signo de prosperidad que había que preservar de las miradas de los vecinos.

Precisamente por todas estas performances de secretismo visible en las que se enmarca la producción de encaje y su enseñanza, al igual que muchas otras artesanías como las que analiza Herzfeld (Herzfeld, 2004, 2009), las copias de los patrones se enmarcan en el campo semántico del «robo». La publicación en acceso abierto de sus patrones y la exhibición de su hacer en el ámbito público, accesible a cualquier mirada o cámara fotográfica que lo pueda replicar, entra en claro conflicto con la cosmovisión local y con la competitividad por los escasos recursos. Esto está afectando gravemente a la convivencia social de Camariñas porque junto con la sensación de expolio se están cuestionando y movilizandando las bases sobre las que se sustentan los roles de género, las normas y pautas sociales relacionadas con la reputación de las casas, el control social y el triplete modestia-envidia-solidaridad y ayuda mutua. Este «robo», sea real o figurado, toca las bases sobre las que se asienta la convivencia social: «Steal such an artisan's trade secrets, and you steal his selfhood» (Herzfeld, 2004: 152). Determinadas tecnologías, como las fotocopias y las cámaras fotográficas, son entendidas como herramientas muy peligrosas ya que, de alguna forma, también operan «robando con los ojos» (Herzfeld, 2004: 131). El incremento del número de turistas que tienen algún conocimiento básico sobre las técnicas del encaje, que son las encajeras «por ocio», que pueden «aprender mirando» y poner en jaque su medio de subsistencia, es considerado un hecho muy peligroso.

El aprendizaje de las niñas era experiencial, contextualizado y orientado a los fines económicos, culturales y sociales que tiene la producción de encaje. Sin embargo, con la formalización de la enseñanza por parte de la Sección Femenina estas características fueron modificadas ligeramente. En primer lugar ya no eran las madres, abuelas, vecinas o las mujeres de la comunidad más próxima las que dejaban aproximarse a las niñas que, progresivamente, iban aprendiendo. La institución falangista, la Sección Femenina, se hizo cargo de este papel enseñanza y auxilio social que estaba reservado para las comunidades de práctica, aunque durante un tiempo convivieron ambos tipos de formación. Así mismo la formación formalizada acabó por descapitalizar el proceso de enseñanza-aprendizaje ya que convirtió una práctica generadora de ingresos o un «capital físico» en una práctica para ocupar el tiempo ocioso de las amas de casa y durante el franquismo se trabajó por la desagregación de las palilladas y los grupos de producción por lo que se rompieron estos cauces de generación de «capital social». Este proceso de «housewifisation» influyó en la disminución de las redes de confianza y reciprocidad y se incrementaron lo que Susana Narotzky y Gavin Smith denominan como «luchas inmediatas» (Narotzky et al., 2006). En esta situación las personas se enfrentan entre ellas mismas y frente a las instancias de poder que tienen más próximas sin poder identificar a qué mal mayor obedece, lo que también reduce la búsqueda de una posible solución de futuro al problema circunstancial común a todo el sector (Godinho, 2017a: 84). En este sentido se incrementaron las relaciones de envidia y competitividad, se redujeron las posibilidades para la auto-articulación del sector encajero y sus posibilidades para la acción social coordinada. En la institucionalización de la formación y en la desagregación de las comunidades de práctica se produjo un cambio fundamental hacia la dependencia total y



absoluta de las encajeras de las acciones rearticuladoras y patrimonializadoras institucionales y hacia la pérdida de su sensación como colectivo que redonda en la delegación de la lucha por derechos y por la dignificación de su trabajo en las manos de las instituciones y empresas.

Desde la disolución de la «escuela» de niñas de la Sección Femenina en 1978 hasta que se crearon las nuevas escuelas municipales para niñas funcionaron algunas escuelas particulares en las que palilleiras expertas enseñaban a las niñas a cambio de un precio. Entre las profesoras particulares que se establecieron continuó impartiendo en el mismo local de la escuela de la Sección Femenina, que era el piso en el que yo residí durante mi estancia en Camariñas, por parte de la misma profesora doña. También señoras como Rosa y Soledad, también conocida como Cuca, que fue profesora particular de encaje durante 22 años, hasta el año 2004 aproximadamente (Diario de Campo 29/06/2013). Cuca a su vez aseguraba que ella había aprendido en una especie de academia particular en la casa de una vecina que enseñaba a unas 10 niñas, por lo que parece que a la misma vez que la escuela de la Sección Femenina funcionaban otras escuelas más o menos formales pero ya con una finalidad educativa en otras zonas del concello. Una de las alumnas de estas escuelas privadas me contaba que le gustaba ir a la palillada porque lo pasaban muy bien «a mí me gustaba muchísimo ir a la palillada porque estábamos con las amigas y la señora nos cantaba canciones típicas de Camariñas» (AU039 12/08/2013), por lo que estas profesoras particulares también transmitían otra serie de conocimientos y patrimonios.

Cuca enseñó a muchas niñas de Camariñas durante aquellos años, también se encargaba de enseñar a «excursiones de mayores y a las mujeres que quisieran aprender, y cobraba un buen dinero por eso» (Diario de Campo 29/06/2013). A pesar de que es muy crítica con la difusión de la práctica del encaje «por ocio», en la actualidad ella estaba dispuesta a enseñar en su casa a «cualquier mujer que venga a Camariñas». De hecho había enseñado a algunas mujeres que tenían sus propias academias en las que se enseñaba a palillar «por ocio» en otras localidades a empezar y rematar algunas puntillas para que estas profesoras pudieran enseñar a sus alumnas, aunque se reservó enseñarle cómo se hacían todas (Diario de Campo 01/07/2013). Sin embargo, a diferencia de los cursos que imparten otras personas a las encajeras «por ocio», Cuca era respetada por las palilleiras de las dos asociaciones existentes porque «Cuca non lle ensina á xente encaixes grandes» (AU015 23/06/2013). Los «encaixes grandes» son los que, en alguna medida, siguen teniendo cierta exclusividad en algunas casas, son aquellos en los que trabajaban las mujeres «de aldea» durante todo el invierno y son los que siguen suponiendo unos ingresos sustanciosos, pudiendo superar los mil o dos mil euros. También los «encaixes grandes» son los más difíciles, los definitivos de lo que es una «buena palilleira». Es el conocimiento que no se puede desvelar a las que son de fuera. Y, también resultaba que, a diferencia de otras mujeres que no pertenecían a Camariñas o que habían emigrado y divulgado su conocimiento, Cuca permanecía allí y preservaba visiblemente hacia las demás ese último resquicio de «secretismo».

Escuelas infantiles municipales de encaje y socialización de las niñas

Como parte del Plan de Dinamización en el año 1992 se crearon escuelas municipales de encaje orientadas a la formación de las niñas en Camariñas, Xaviña, Arou, Camelle y Ponte do Porto. Los presupuestos de partida eran similares a los de la escuela de la Sección Femenina ya que se planteaban como una actividad extraescolar para las niñas de una edad similar. En los primeros años parece ser que asistían muchas más niñas que en la actualidad y había tres profesoras. La profesora que se mantiene desde entonces ha sido Sonia, quien a la misma vez que era profesora también se formaba como alumna en la Escola-Obradoiro de Encaixes.


Cuando estuve realizando mi trabajo de campo asistí a la escuela infantil de palilleiras de Camariñas en distintas ocasiones, sobre todo en mayo de 2013. Las clases se impartían miércoles, jueves y viernes de 16 a 19 horas en las instalaciones del Centro de Iniciativas Empresariales, junto al centro de salud de Camariñas. Entre las 16 y las 17.30 asistían las niñas más pequeñas, desde los 5 años, y de 17.30 a 19 el grupo de las niñas más mayores.

Imagen. Materiales empleados en la clase infantil de palilleiras y primer plano de un marca páginas elaborado por una de las niñas.



En aquellos momentos había otros grupos con los cuales tuve contacto en distintas ocasiones pero no observé en sus clases. En la parroquia de Ponte do Porto existían varios grupos, dos grupos recibían clases de 45 minutos en el horario del comedor de la escuela primaria del concello, que se encuentra en esta parroquia, unas entre las 13.30 y las 14.15 y otras de 14.15 a 15 h, con 7 y 6 alumnas respectivamente. También imparte clases los jueves de 18 a 20 horas, a la que no sólo asisten niñas sino alumnas de todas las edades. En Camelle la profesora no era Sonia sino una profesora llamada Conchita, más conocida como Chita, que impartía clases de palillos a las niñas desde hacía muchos años. En aquellos años, a petición de un grupo de mujeres adultas y ex-alumnas de la Escola Obradoiro, Alba estaba impartiendo clases de diseño y picados los miércoles y jueves de 19 a 20.30 horas.

En la actualidad en la página web www.mecam.net se sigue ofreciendo el mismo curso en Camariñas, en Ponte do Porto se imparte lunes y miércoles de 17-19 h y, según parece, se imparte en Camelle en la Casa do Alemán martes, miércoles y jueves de 17.30-19.30 y en Xaviña lunes, martes y jueves de 18-20 h.



En mayo de 2013 el curso infantil de palillo ya estaba llegando a su fin y las niñas estaban tratando de rematar algunas de sus puntillas. Esta actividad ofrecida por el ayuntamiento era considerada «una actividad extraescolar que a la vez es didáctica y cultural», se orientaba a que las niñas «aprenden algo de nuestra cultura, de la cultura de aquí» (Diario de Campo 21/05/2013). A principios de los noventa, cuando se iniciaron las clases, asistían muchas niñas a las clases pero de una forma no totalmente voluntaria: «Antes venían muchas, pero obligadas. Era más complicado así [...] Ahora vienen pocas, pero vienen las que quieren. La mayoría viene con más ganas». En los noventa, en un contexto en el que no había otras actividades extraescolares y, cuando las había, no eran atractivas para las niñas, a diferencia de otras actividades extraescolares que se imparten en la actualidad, la asistencia a las clases de encaje era la única alternativa-obligatoria para que las niñas ocupasen sus tardes. Esa obligación que el aprender a palillar era para la gran mayoría de las niñas del pueblo, lleva a muchas mujeres jóvenes en la actualidad a rechazar el encaje «A ver, ¿qué hace una niña en la calle después del colegio? [...] Te obligaban a palillar, así que a mí me aburrí», defendía una de las mujeres empresarias de Camariñas con las que hice un grupo de discusión (AU009 08/05/2013). Defendían estas empresarias y algunas de ellas madres que antes se hacía de forma obligatoria y para ganarse la vida, pero en la actualidad existe la posibilidad de estudiar accesible a todo el mundo y quien se dedica a palillar es «porque le gusta. Pero antes no. Era eso o eso».

Al preguntar por las motivaciones de las familias para enviar a las niñas a clases la profesora Sonia supone que «las mandan para tenerlas entretenidas, o también hay quien las manda para que aprendan algo de aquí». En cuanto a las motivaciones de las propias niñas la profesora me daba tres razones principales: «Porque los padres las mandan. Por la curiosidad de las niñas de saber palillar. Porque es lo que ven en sus casas». La profesora opina que este último motivo es algo fundamental para que las niñas se interesen por el encaje ya que tener a mujeres adultas produciendo encaje alrededor es algo que motiva y fomenta la curiosidad de las niñas por una actividad como el encaje (Diario de Campo 21/05/2013).

Las Escuelas Municipais Infantís de Palilleiras se iniciaron en los años noventa en relación con el Plan de Dinamización porque trataban de «defender el encaje de Camariñas». Todas las actividades que se propusieron en torno al encaje se hicieron con el objetivo de «promoción de Camariñas y un beneficio para el pueblo», un beneficio que no se plantea en términos identitarios o culturales exclusivamente sino que se defiende principalmente como un recurso económico para las niñas y las mujeres, «aunque sea todo en negro» (Diario de Campo 28/05/2013). Según la profesora, en las generaciones previas la práctica del encaje estaba en total decadencia «en mi generación no se palillaba. Mi madre y mi abuela sí, pero las chicas de mi edad no. Eran pocas las que sabían palillar», las mujeres de su edad estaban buscando empleo en otros sectores, por lo que le parecía imprescindible que el concello tomara las medidas oportunas para evitar la desaparición.

En el primer grupo que observé había once niñas, entre los seis y los ocho años de edad. La mayoría habían empezado a los 5 años, una edad estipulada como idónea para comenzar a aprender. Sonia me dijo que antes empezaban más pequeñas pero que, basándose en la experiencia acumulada, no habían desarrollado todavía la concentración y las habilidades necesarias. Durante mi estancia allí, cuando mi hijo tenía apenas un año, aquellas niñas me parecían muy pequeñas para aprender a hacer encaje de bolillos y, sobre todo, para estar sentadas una hora y media con toda su atención puesta en una pequeña

almohada con alfileres e hilos. Ahora que mi hijo tiene cinco años de edad y que tengo la experiencia y conocimiento encarnado sobre qué y cómo es un niño de cinco años en un contexto diferente a Camariñas, lo que sucedía en aquella clase de Sonia analizado retrospectivamente me parece sencillamente extraordinario.

Once niñas de las cuales 4 tenían 6 años, 5 tenían 7 años y 2 tenían 8 años. Aprendiendo a hacer encaje de bolillos, una actividad que implica desarrollar habilidades como la concentración, abstracción y, sobre todo, la paciencia. Sonia llevaba 22 años enseñando a niñas a palillar. Tenía un programa didáctico para enseñar a las niñas que seguía para enseñarles, aunque me especifico que este programa lo individualizaba en función de la niña o, más bien, en función de «si la niña es trabajadora o no. Que sea trabajadora es muy importante» (Diario de Campo 21/05/2013). Siempre empezaba con una puntilla muy fácil, como siempre se había hecho, y va aumentando en dificultad si la niña es «trabajadora» o se repite una de dificultad similar a la anterior si la niña «no es trabajadora». En los primeros momentos de observación se hicieron explícitos estos otros aprendizajes tácitos que suponía asistir a la escuela infantil de palilleiras y que no eran tan diferentes al aprendizaje en una comunidad de práctica. En este contexto de la escuela formalizada la categoría de «trabajadora» seguía siendo uno de los elementos centrales en la conformación de la identidad de género femenina y del «deber ser» que sigue operando en la educación de las niñas (Anvik, 2012, Roseman, 2002). El ser una niña trabajadora, rápida, avispada y mentalmente ágil son signos positivos, que influyen en su estatus social, mientras que está bastante penalizado el ser una niña perezosa, distraída, pensativa, etc. como había algunas en esta misma clase. En los trabajos de Heidi Kelley se propone la laboriosidad de las mujeres como la principal medida de prestigio de las casas (Kelley, 1999, 2012) y esta misma centralidad de las mujeres «trabajadoras» sigue imperando en el contexto de la Costa da Morte como referente del estatus de las mujeres. El «ser» trabajadora se evalúa como una esencia innata de las niñas, pero a su vez era algo que también se construía y se reforzaba a través de su asistencia a este tipo de clases y la persistencia en el hacer y el repetir. El formar a niñas muy prematuramente en la práctica del encaje es una estrategia para «formar» mujeres trabajadoras. Como decía en otros apartados, aquí se hizo evidente que el hacer con las manos se entendía como una forma de hacer o construir las subjetividades de las niñas, será el trabajar lo que las hace trabajadoras (Gell, 1998, Ingold, 2010, Naji, 2009, Sennett, 2008).

Imagen. Niña enseñándome su marca páginas de encaje de Camariñas, después de echarle muchísima laca para que quedase bien recto, durante las clases en la Escola Municipal Infantil de palilleiras.



Sonia, la profesora, también jugaba un papel muy importante en la conformación de otros aspectos relacionados con los roles y los «deberes ser» de género que se proveían en las antiguas palilladas, especialmente con las más pequeñas. Había aspectos fundamentales en los que se centraba como la postura, la colocación del cuerpo, los movimientos de las manos y la disposición de la almohada sobre las piernas. Recorría la clase corrigiendo la postura de las niñas, poniéndolas rectas, retirándolas de la mesa para que entrase la almohada y permitir una mayor velocidad de trabajo. El estar quietas y sentadas en la silla durante hora y media también parecía haber sido trabajado concienzudamente pues de allí ninguna se levantaba. Esta actitud extraña de quietud y tranquilidad en niñas muy pequeñas había sido trabajada por parte de la profesora desde el comienzo y según Sonia no se levantaban «porque no les dejó levantarse desde el principio». Cuando se levantan al baño iban de una en una. Aspectos muy relevantes como la limpieza y la pulcritud eran también trabajados, recriminando severamente a algunas que no estaba permitido comer sobre la almohada e instándolas a que se lavasen las manos. También sobre el orden, la organización de los materiales para hacer encaje y la buena presencia y rematado del producto.

Observé que también se trabajaban en las performances del secretismo y la modestia. En una anécdota muy graciosa una niña, que se notaba que no quería estar allí sentada y que no avanzaba en el encaje de ninguna de las formas, dijo a la profesora que se acercaba para corregirle: «me he tirado un pedito» a lo cual esta le contestó que eso no se debía decir. La niña certificó que, aunque no lo dijera, el «pedito» se había producido de facto y la profesora certificó que, aunque lo hiciera como cualquier persona hace, debía ocultar esta información al conocimiento público. Este detalle, aparentemente sin importancia, me parecía de profundo calado pues la niña que empleaba sus mecanismos de resistencia, estaba siendo socializada en una performance de «secretismo visible», u olfativo en este caso, que oculta al conocimiento público algunas de las necesidades fisiológicas de las mujeres aunque se produzcan de hecho. La negación, ocultación o apariencia de inexistencia de nuestras necesidades corporales, fisiológicas, por no hablar de las afectivas, formaba parte de la socialización de las niñas en el deber ser como mujeres (Diario de Campo 28/05/2013).



Imagen. Algunos de los trabajos realizados por las alumnas de la Escola Municipal Infantil de Palileiras expuestos durante el verano de 2013 en el Museo do Encaixe de Camariñas.


Otra de las enseñanzas extracurriculares en determinados roles y pautas de género que se producían en aquella clase era el fomento del hablar. A diferencia de las pautas del colegio, en el que habitualmente impera el silencio y se penaliza el hablar, en las clases infantiles de palillo estaba permitido hablar y cantar, pero sin gritar ni elevar la voz demasiado. Era muy gracioso observar cómo también se daba una socialización entre el grupo de pares y las niñas más pequeñas iban tratando de imitar a las más mayores, canturreaban las canciones pop del momento y adoptaban una gestualidad similar. Al igual que pude observar en las palilleiras adultas en las que el hablar, y hablar bastante rápido, era la norma general y una señal de maestría ya que evidenciaba la independencia y incorporación de los diseños del encaje así como una gran capacidad de abstracción. El hablar, bromear y el cantar es algo que no solo no se prohíbe sino que se fomenta porque la producción del encaje en las palilladas tenía que contar también con una parte de ocio, el cumplimiento de las obligaciones también requería una parte de fiesta: «si no se les hace demasiado pesado solo palillar. Ya están acostumbradas a palillar y cantar» (Diario de Campo 28/05/2013).

Sonia también habla y va preguntándoles cosas sobre el colegio, mientras las reconforta, las orienta haciéndole entender la lógica del encaje y les acaricia el pelo. Al igual que les indica lo que hacen mal, la profesora anima a las niñas y les da un cuidado muy agradable que, entre charlas y canciones de reguetón que no eran precisamente infantiles, convierte la palillada infantil en algo menos tediosa. Al preguntarles a las niñas por sus motivaciones para asistir a la escola infantil las niñas más pequeñas me decían que asisten «porque decidí que palillar es divertido», mientras que las mayores decían que era

«porque mi abuela palilla»; «porque me aburro en casa y porque me gusta venir»; «para cantar y para pasármelo bien»; «para pasar el tiempo cuando no tengo nada que hacer»; «porque mi abuela quería que palillara. Quería que siguiera como mi madre y mi tía. Ahora me gusta palillar y sigo viniendo»; «abúrrome na casa, sen móbil, sen blackberry, nin nada...»; «para pasar el tiempo»; «porque quería palillar. Porque eu vin á miña avoa palillar ata que morreu»; «porque me fasía ilusión» (Diario de Campo 21/05/2013)

Imagen. Manos infantiles palillando en la Escola Municipal Infantil de Palilleiras.





Hay un componente muy importante de tradición familiar, de seguir con la cadena de palilleiras en la familia, también de ocupar el tiempo de las niñas, pero también existe un componente de diversión muy importante. En este sentido parece persistir algunas características de las antiguas palilladas en las que se combinaba el trabajo duro con ciertos momentos de diversión, que lo convertía en algo más llevadero. La socialización de las niñas en la escuela infantil de palilleiras sigue centrada de alguna forma en la construcción de mujeres pacientes y con capacidad de aguante, que sean capaces de invertir una gran cantidad de tiempo, esfuerzo y cuidados a una actividad que reporta escasos beneficios económicos. El alcalde de Camariñas hablaba de que en la actualidad resulta muy difícil inculcar a las niñas y jóvenes esa paciencia o aguante: «esa capacidad de aguante naces con él o la tienes que inculcar. Pero, ¿a quién le inculcas eso? [Actualmente] no eres capaz de inculcarle eso a nadie» (AU047 20/08/2014). Esta responsabilidad con la preservación del encaje, el aguante y la paciencia se trata de fomentar activando toda una serie de ingenierías afectivas y retóricas de tipo identitario, cultural pero también en forma de diversión y sociabilidad.


En la segunda clase había unas siete niñas: tres de 10 años, dos de 11 años y dos niñas que pertenecerían al otro grupo de menores pero que, por proporcionar los grupos, asistían a este. Según parecía cada año un número similar de niñas se interesaba por asistir, en torno a cinco o seis, pero con el paso de los años iban perdiendo el interés y dejando de asistir a la clase de encaje hasta llegar a la edad crítica de los doce años cuando absolutamente todas dejan de asistir. Las niñas a partir de 12 años dejaban de asistir a las clases de palillo, sólo para retomarlo cuando ya eran adultas. Este corte, me explicaban, se producía de manera abrupta, simplemente porque «pierden el interés» en el encaje y «se interesan por otras cosas» (Diario de Campo 21/05/2013). Yo no era capaz de entender este cambio que se produce «de un año a otro evolucionan mucho», hasta que me enfrenté a la clase de las niñas de entre 10-11 años. En la clase de las más pequeñas mi presencia, como era de esperar, fue un elemento distractor muy importante y esto me hizo cuestionarme sobre cómo incidía mi rol de observadora en el contexto local. En mi diario de campo reflejé cómo me produjo cierta extrañeza ser la «observadora observada» ante la atenta mirada de unas niñas muy pequeñas que no ocultaban su curiosidad por mi persona, el cuaderno de notas que llevaba y escrutaban cada uno de mis movimientos in situ. Sin embargo en la clase de niñas preadolescentes no me sentí sólo observada sino desnudada y muy controlada. En estos días tuve que replantearme en distintas ocasiones qué parcelas de mi vida quería dar a conocer, si era éticamente sostenible guardar algunos detalles de mi vida en aquel contexto en el que yo estaba siendo profundamente observada pero del que yo también estaba llegando a conocer ciertas intimidades. Cómo aquellas niñas que estaban compartiendo muchos aspectos de sus vidas conmigo necesitaban conocer ciertos detalles de mi vida y, también, me resultó perturbador que les resultaran tan interesantes ciertos detalles respecto a mi vida más íntima y personal. Todo lo que deseaban conocer sobre mi vida estaba relacionado con mi relación de pareja y nuestro hijo, a los cuales ya habían ubicado perfectamente antes de mi aparición por la clase, así como querían conocer detalles sobre los tatuajes y piercings, sobre mi

ropa interior, sobre mi estado civil, especulaban con mi posible embarazo y con organizarme una boda sorpresa televisada. Aquellas niñas ejercían un control social muy notable no sólo sobre mí sino sobre todo el pueblo, ya que mientras palillaban comentaban aspectos personales de sus familias y de otras mujeres del pueblo, observaban por la ventana todos los movimientos de la plaza, además de comentar también amoríos de la prensa rosa y programas reality-show como Gran Hermano. La profesora les advertía que «No seas tan cotilla ni tan controladora, porque luego la gente te va a controlar también a ti y no te va a gustar» (Diario de Campo 28/05/2013). Un control social y un nivel de crítica tan exacerbado que, un día que no pude asistir a su clase, se habían dado cuenta de la presión que habían ejercido sobre mí y pensaron que me habían asustado, que no volvería nunca más. Este contexto de control, especialmente ejercido por mujeres y centrado en las mujeres, fue motivo de conversación con algunas mujeres adultas que vivían allí, algunas de las cuales trataban de encontrar pareja o rehacer sus vidas tras viudedades o enfermedades, y con otras que, habiéndose mudado a vivir a la zona o retornado de la emigración, no podían soportar el control social y terminaban yéndose. Les resultaba claustrofóbico el mantenimiento constante de esas performances de secretismo y modestia, ya que un control social de corte patriarcal tan duro termina produciendo un contexto social opresivo hacia las mujeres (Fernández González et al., 2003: 22-23).

A los doce años parece ser que esta obsesión por el enamoramiento y el control social de las otras mujeres terminaba por ocupar toda su mente llegando a emplearse términos relacionados con el campo semántico de la enfermedad y la locura (Diario de Campo 28/05/2013). El abandono del encaje, así como el tener pareja, casarse, formar una familia y/o emigrar se plantea como un destino irremediable al que luego han de volver «cuando se casen y se les pase la edad loca, ya vuelven a palillar». Este es uno de los puntos débiles que tiene el sector del encaje para el alcalde de Camariñas, que «llegan a los 12 o 13 años y se corta la trayectoria» y esa socialización que se ha comenzado en el aguante y la paciencia se trunca porque, según el mismo alcalde, los padres creen que deben optar por estudiar o destinar sus vidas a casarse, emigrar u optar por un trabajo formal. «Cuando pasan las mujeres el ecuador de su vida, unos 45-50 años, volvían a retomar la almohada», con lo cual dice que se pierde «la fuerza de trabajo de la juventud y su capacidad de innovación». En todas las iniciativas que están tomando relativas al encaje «nos falta el empuje de la juventud» (AU047 20/08/2014).

Efectivamente, al preguntarles a las niñas qué querían ser de mayores, entre las once más pequeñas tres querían ser palilleiras como única dedicación, dos optaron por una actividad principal a la que añadían el complemento de «y por la tarde palilleira». Las otras seis no dijeron nada del encaje y pude comprobar, con esta sencilla pregunta, que la mayoría quería desarrollar un perfil laboral relacionado con los cuidados y los servicios sociales: cuidadoras de animales, enfermeras, profesoras o dependientas de supermercado. Ya estaba operando un «suelo pegajoso»²⁸⁵ y una orientación hacia los trabajos de cuidados en

²⁸⁵ En las teorías feministas se denomina «suelo pegajoso» a la tendencia que opera sobre las mujeres a ocupar trabajos que ocupan la base de la economía y que suelen estar relacionados con los trabajos de cuidados, estando limitadas las posibilidades de ascenso a puestos de poder. La socialización de las niñas en los trabajos de cuidado incide en la división sexual del trabajo, orientándolas hacia profesiones feminizadas y relacionadas con los roles, estereotipos y expectativas que se esperan de ellas y que suelen estar informalizadas, invisibilizadas y peor remuneradas. Esta pegajosidad también tiene que ver con que las carreras laborales de las mujeres pueden verse truncadas por las responsabilidades familiares y de trabajo de cuidado en el ámbito doméstico que recae sobre ellas.



niñas de seis años. Por otra parte, entre las adolescentes que se acercaban a la edad crítica, ninguna quería ser palilleira. Ninguna. Habría dos modelos, una profesora de religión y dos que optaban por ser profesoras de bachillerato en física o química o bien médicas, lo cual provocó la sorpresa de la profesora pues las niñas aseguraban que les gustaba estudiar mucho. Sólo una, a la que le gustaría «ir ao mar co meu pai», le gustaría poder palillar en sus ratos libres, pero nunca como dedicación principal. Otras jóvenes de 14-15 años con las que pude hablar y que asistían a las clases de Ponte do Porto sí contemplaban ser palilleiras, pero porque ya habían evaluado que las profesiones que les gustaban, maestra y periodista, no iban a resultar muy rentables económicamente por lo que se verían obligadas a desarrollar su profesión como palilleiras «en los ratos libres» (Diario de Campo 28/03/2013).

Las generaciones más jóvenes no contemplan el encaje como una salida laboral viable, sino como un pasatiempo o un complemento, por lo que la mayoría lo abandonan: «lo malo del encaje es la poca ganancia que da, y es que no hay manera de mejorarlo», decía la profesora de encaje (Diario de Campo 28/05/2013). Pero, a pesar de que las niñas habían asumido que el encaje no era una actividad económica principal, la conciencia de que se trataba de una actividad laboral y económica aún no se había perdido. Eran conscientes de que podían acudir a hacer encaje en momentos de crisis o necesidad económica y las niñas entendían que esto les servirá «para ganar cartiños» (Diario de Campo 21/05/2013). La mayoría de ellas querían los encajes que estaban haciendo para «guardarlos en un cajón para cuando sea más grande», «de recuerdo» o para regalarle a algún familiar, pero algunas pensaban en venderlo e incluso ya lo habían vendido a alguna intermediaria. Entre las más mayores algunas habían vendido alguna pequeña cosa a las tiendas-intermediarias de Camariñas o a intermediarias de otras zonas, lo cual me decían con mucho orgullo y me contaban en qué se habían gastado ese dinero. Otra niña de Ponte do Porto me contaba la experiencia de su madre, que mientras emigró a Suiza se dedicó a palillar, y con este dinero pudo comprar la casa en la que vivieron cuando retornaron. Ella considera que «algún día podría venderlo y comprarme una casa como mi madre» (Diario de Campo 28/03/2013). La socialización en la necesidad de ganar dinero por sí mismas es también un aprendizaje muy importante que estas niñas han incorporado.

Este aprendizaje encarnado sobre el valor de ganar dinero también surgió en el grupo de discusión con empresarias que comentaban que la asistencia a clases de palillo, tanto antes como en la actualidad, es una forma de aprendizaje «para que los críos supieran cuánto cuesta la vida», «antes lo hacíamos para ganarnos la vida. Si queríamos unos zapatos para ir a una fiesta había que palillar». La mayoría de estas cinco mujeres había vendido alguna vez encaje para obtener dinero y me aseguraban que en su generación, que actualmente tenían en torno a los cuarenta años y algunas de ellas eran madres de niñas que asistían a la escola infantil, «todas» las niñas sabían palillar y les habían inculcado la necesidad de vender ese encaje para ganar dinero, tal y como ellas trataban de inculcar a sus hijas (AU009 08/05/2013).

En una conversación con Eva, técnica de turismo de unos 35 años, me contó su experiencia como alumna tanto de escuelas privadas de encaje como de los primeros años de la escuela municipal. Recordaba la ilusión que le producía vender encaje y que «el dinero era para mí, para chuches». Ella hacía labores por metro y posavasos para distintas intermediarias y tiendas. Le parecía que una de las mayores enseñanzas que se impartía en la escuela infantil de encaje era el socializar a las niñas en ganar dinero que iba a ser para ellas y a saber manejarlo y administrarlo «ahí sí que tenía ganas de acabar porque quería el dinero para mí [...] era como, dios, tengo dinero. Y molaba, sí» (AU039 12/08/2013). Esta es una de las principales enseñanzas extracurriculares que acompaña a la socialización de las niñas en el ser mujeres «trabajadoras», el ser mujeres que tengan la capacidad de ganar y administrar el dinero en una situación de crisis ya que resulta un aprendizaje para la supervivencia de las mujeres en el contexto local.


Transmisión a generaciones futuras y trabajo afectivo en los procesos de patrimonialización

La transmisión del patrimonio hacia las generaciones futuras es un aspecto fundamental en todo el proceso. Es lo que garantiza la continuidad en el tiempo de algo que las generaciones predecesoras han considerado valioso y que debe preservarse, para lo cual también es preciso que se transmita con una carga afectiva positiva y se refuerce para garantizar que esta transmisión se siga produciendo. Las niñas han de ser socializadas en que el mantenimiento del encaje es un «deber ser» del que se tienen que hacer cargo. Estas ingenierías afectivas para fomentar la valoración positiva del encaje se lleva a cabo en el proceso de socialización por parte de las familias. Pero en las regulaciones del proceso de patrimonialización del encaje de Camariñas este es un aspecto que no se puede dejar exclusivamente en manos de las familias, por lo que a través de las escuelas infantiles y performances de celebración y exhibición también se incide en este trabajo afectivo de refuerzo de la preservación por las generaciones futuras.

En el hilo argumental del texto de Davallon que estoy siguiendo en esta exposición el último de los «gestos» que propone en el proceso de patrimonialización es un gesto clave sobre el que recae todo el trabajo de patrimonialización previamente realizado. La transmisión hacia las generaciones futuras requiere del establecimiento de una serie de deberes y obligaciones como son:

- i) la obligación de conservar las cosas que hemos recibido (pero no creado nosotros mismos) y que poseen un valor específico,
- ii) la obligación de transmitirlos a futuras generaciones,
- iii) la obligación de poner el objeto a disposición simbólica de la comunidad que entonces lo considera como un 'bien común' (Davallon, 2014: 60)

La transmisión a las generaciones futuras y el poder garantizar la continuidad en el tiempo es un punto clave que en muchos procesos de patrimonialización está descuidado. Sin embargo en Camariñas este último paso sí se está mimando y poniendo en funcionamiento, reforzándose cada vez más, para conseguir que las niñas entiendan que se tienen que hacer cargo del cuidado del encaje aun cuando no les reporte beneficios más allá de los identitarios y culturales. Como he analizado en este apartado, la escuela infantil de palilleiras continúa



en la formalización y regularización de la enseñanza, un trabajo de socialización primaria que ya se ha iniciado en las casas. En este sentido el papel de las madres y las abuelas es fundamental ya que, según la profesora de las niñas, que las familias consideren el palillo como un patrimonio valioso que hay que preservar es decisivo para que las niñas asistan a las clases de palillos. Entre las motivaciones para que las niñas asistiesen a la clase de palillo estaban las que iban para ocupar sus tardes libres, porque las propias niñas tenían curiosidad o bien «porque es lo que ven en sus casas», siendo este hecho de tener a mujeres adultas produciendo encaje alrededor lo que más motiva y fomenta la curiosidad de las niñas por una actividad de este tipo (Diario de Campo 21/05/2013).

Este factor de socialización en la creación de una comunidad afectiva en torno al encaje y la necesidad de establecer una serie de obligaciones para que un patrimonio se mantenga de cara al futuro fue un tema que salió de forma explícita en el grupo de discusión que organicé con cinco mujeres empresarias de Camariñas, algunas de ellas madres de niñas que asistían a la escuela infantil de palillo, durante la Mostra do Encaixe de Camariñas en el año 2013. Estas mujeres compartían la opinión de que era necesario inculcar el encaje a las niñas, motivarlas para que les gusten estas cosas ya que de no der así las niñas no mostrarían una propensión a su realización. Como dice Lowenthal esta propensión, este amor al encaje, no es algo innato que esté inscrito en el ADN de las mujeres camariñas sino que es algo aprendido. Para que las niñas valoren algo tanto como para cuidarlo y protegerlo, para que forme parte integral en sus vidas, dicha consideración «tiene que ser inducida y protegida» (Lowenthal, 2000: 22-23). Las familias, las mujeres de la familia, juegan un papel importantísimo en esa inducción y creación de valor afectivo hacia el palillo para que las niñas «quieran» protegerlo, mantenerlo y cuidarlo en el futuro.

La presencia de otras mujeres palillando en la casa tiene gran influencia en su socialización «Influye mucho la educación en casa. Que les motiven a que les gusten estas cosas» (AU009 08/05/2013). Las hijas de tres de las mujeres iban a clase de palillo y, además, tocan la gaita y/o asisten a clases de baile gallego. Una madre aseguraba que ella manda a su hija «a palillo e a baile galego, gústame que vaia. Son as nosas cousas, son as cousas de aquí e non me gustaría que se perdesen». Inciden incluso en que es preciso «forzar un poco a las niñas. Deberían todas las madres... porque es divertido». Existe una motivación patrimonial en las propias madres que sienten el palillo como un marcador identitario que, junto a la música y baile tradicional gallego, consideran que es lo más valioso del concello, aquello que no les gustaría que desapareciera y es preciso forzar un poco la situación para que estas prácticas se cuiden y conserven. De hecho, son perfectamente conscientes de que la realización de artesanías no es muy rentable económicamente y se realiza bajo precarias condiciones laborales, pero ellas mandan a sus hijas a las clases por una razón identitaria y para reforzar en valor patrimonial-cultural del encaje:

«Una artesanía no tiene salida. Tú lo llevas en las raíces, está tan arraigado a este pueblo que las niñas desde pequeñitas empiezan. Porque en casa la abuela palilla, la madre palilla... aquí palillamos todo el mundo. Eso lo ven de pequeñas».

«A las madres y a las niñas les gusta el encaje. El traje de comunión tiene que ir con encaje [...] Mi hija lo vive. [El encaje de su traje de comunión] está hecho por ellas y le das valor, y a ellas les gusta»

«Esto nunca se va a perder [...] Mari cose y se lo inculca a su hija, esta también a la suya, y estamos deseando que venga la feria en semana santa para venir» (AU009 08/05/2013).

Saben, de hecho, que el encaje es un trabajo muy tedioso y sacrificado pero esta es una parte del proceso, un trabajo, una obligación de cuidado que tienen que asumir como parte de los trabajos de cuidado que asumen habitualmente las mujeres y los roles de género que le son asignados. Como en todo proceso de patrimonialización, en el encaje no sólo existen beneficios, que cada vez son más exigüos, sino también trabajos y obligaciones vertidas de forma muy especial sobre las generaciones futuras de niñas. Su tarea como madres de niñas entienden que es fomentar la valoración del encaje, el orgullo de ser palilleira, destacar la parte divertida del palillar y enfrentarlas a la obligación existente de conservar una práctica cultural tradicional para que las generaciones futuras sigan queriendo conservar, celebrar y cuidar su patrimonio:

«hay 24 horas al día y se pueden repartir más. Hay que enseñarles a repartir bien el tiempo, y que hay obligaciones *para con* [las tradiciones]»
«siempre hay una obligación, tienes que hacerle entender que eso es así. Pero que disfrute con ello»
«tienes que ayudarlas, que lo valoren. Que cuando la gente de fuera le pregunten quién lo ha hecho ellas digan, lo he hecho yo... y eso para ellas... Como para nosotras... [expresión corporal de plenitud y orgullo]»
(AU009 08/05/2013)

En los últimos tres años otras de las estrategias que se han adoptado como mecanismo de generación de valor afectivo y de refuerzo de los deberes y obligaciones de cuidado «para con» el encaje, han ido en la línea de incrementar el protagonismo y la visibilidad de las niñas en las celebraciones públicas. Progresivamente las niñas también están siendo subidas al «pedestal de la tradición» (Herzfeld, 2004), incrementando su visibilidad y su reconocimiento como futuras preservadoras de la tradición. Ya desde hace unos años en la programación de la Mostra do Encaixe de Camariñas las niñas de la Escola Municipal de Encaixeiras Infantís de Camariñas ocupa un lugar central en la xuntanza de palilleiras, resultando uno de los atractivos más de la Mostra, que a su vez también funciona como performance de reconocimiento a su función de futuras preservadoras y al trabajo que hacen.

Imagen. Cartel de las Escuela Infantil de palillo del Concello de Camariñas en la Mostra do Encaixe de 2013.



Así también en los últimos años las niñas han sido movilizadas como un atractivo en la campaña de marketing, publicidad y escenificación o espectacularización del encaje de Camariñas. Las niñas cumplen con un papel de representación en performances públicas como Xuntanzas de Palilleira en otras localidades, estuvieron presentes en el Día de los Museos el 21 de Mayo de 2016, en la Cidade da Cultura de Santiago de Compostela, y también fueron invitadas al programa Luar de la TVG en abril de 2017 para promocionar la XVII Mostra do Encaixe de Camariñas. En la foto se puede ver a distintas generaciones de palilleiras en un segundo plano y en un primer plano a las niñas palillando junto al culturista Strongman.



Imagen. Niñas de la Escuela Infantil de Palilleiras de Camariñas representando la XVII Mostra do Encaixe de Camariñas en el programa de variedades de la TVG Luar, junto con Strongman. Abril de 2017. Foto tomada de la página oficial de Facebook de Luar.

Imagen . Exhibición de palilleiras infantiles de Camariñas en el día de los museos de 2016, en la Cidade da Cultura de Santiago de Compostela. Foto tomada de <http://www.cidadedacultura.gal/gl/evento/exhibicion-de-palilleiras> [Acceso 28/05/2017]



En este mismo sentido las «futuras generaciones de palilleiras» han ido adquiriendo un nuevo protagonismo de manera progresiva en la Mostra do Encaixe de Camariñas. Desde 2013 hasta la actualidad he rastreado que en la publicidad de la Mostra do Encaixe se advierte que «las verdaderas estrellas de este conocido evento son las «Escuelas Infantiles de Palillo», que día a día hacen demostraciones de su arte»²⁸⁶. En el año 2013 pude observar a algunas de las alumnas de la Escola Infantil de Palilleiras desfilando con sus trajes de comunión como colofón de la pasarela, justo antes de que las modelos profesionales entrasen a desfilando con los vestidos de novia. Desde el año 2014 se ha incorporado a la Mostra do Encaixe de Camariñas una nueva sección denominada «Peque Encaixe». En esta sección de la pasarela las niñas y el niño que asisten a la clase de palillo, tanto en Camariñas como en Ponte do Porto, desfilan con ropa que incorpora, en alguna medida, las piezas de encaje en las que han estado trabajando durante todo ese año, con piezas que son de su propia creación. En este sentido el peque encaixe supone una espectacularización de las futuras generaciones y refuerzo positivo a las niñas que habían creado aquellas piezas, ya que su aparición en la pasarela provocaba los aplausos y las fotografías de todas las personas asistentes a aquel evento. Por un lado este evento trabajaba en la creación de una valoración positiva por parte de las niñas del encaje, era una recompensa por el esfuerzo, la paciencia y el trabajo que requiere palillar por la vía de las políticas del reconocimiento y del protagonismo identitario-cultural, en esos minutos de gloria en los que fueron el foco de atención y admiración tanto de la gente de Camariñas como de los espectadores. Por esta misma vía del reconocimiento funciona la exposición de sus trabajos todos los años en el Museo do Encaixe de Camariñas, que previamente mostré en una imagen. Pero la exhibición y celebración en la pasarela por otro lado supone un refuerzo positivo para todas aquellas niñas que en un futuro querían ser modelos y que, la mayoría de ellas, sólo podrán llegar a ser la mano de obra barata que produce los encajes que los grandes modistos empleen en sus vestidos, que vestirán otros modelos de pasarela. Desde el año 2016 la presencia de ropa infantil en la pasarela ha ido ganando en protagonismo, no sólo desfilan las niñas con ropa cosida por sus madres o algún familiar incorporando las piezas que ellas han hecho, sino que sirven de modelos para colecciones de ropa infantil hechas por diseñadoras de moda.

Imagen. Niñas de la escuela infantil de palilleiras desfilando con sus trajes de comunión en la Mostra do Encaixe de 2013, cuando aún no estaba establecido el formato «Peque Encaixe».



²⁸⁶ <http://www.camarinas.net/mostra/ca/web/info.php?idc=1> [Acceso 07/06/2017]

Por último, en el incremento del protagonismo de las niñas como estrategia de refuerzo de sus obligaciones de cuidado en el futuro y de generación de valor afectivo con el encaje en las nuevas generaciones depositarias de la tradición, la imagen de la XVII Mostra do Encaixe de Camariñas se ha centrado en ellas. Toda la imagen gráfica de esta edición de la Mostra se ha basado en la reproducción de una foto de 1914, en la que un grupo de niñas posa frente a la cámara con sus almohadas y sus encajes, algunas de ellas también vestidas con encajes en el cuello de los vestidos. En la versión de 2017 un grupo de alumnas de la Escola Infantil de Palilleiras posa para la cámara imitando la actitud de las de 1914, bajo el lema «A tradición é futuro».

Si la «tradición es futuro», en el mismo sentido también podría decirse que estas niñas son el futuro de la tradición y su protagonismo está adquiriendo cada vez más fuerza, sobre todo en actos performativos de carácter público, exhibiciones y/o celebraciones como la Mostra do Encaixe. El hecho de que estas niñas estén cobrando un mayor protagonismo en la representación del encaje tiene consecuencias directas tanto sobre la comunidad como sobre las personas que están representando. Así, desde el siglo pasado autores como Emile Durkheim, posteriormente retomado por Victor Turner, han venido analizando cómo los rituales y performances públicas no sólo aumentan la cohesión social en torno a un elemento sino que también son una herramienta para convertir lo «obligatorio» o «el deber» en algo «bueno» y «deseable». Durkheim criticó la perspectiva kantiana por la que se entiende que las acciones son consecuentes con los imperativos morales inculcados por medio de la coerción para proponer que estos deberes morales, para que se sigan realizando, tienen que ser considerados social y contextualmente no como algo positivo (Durkheim, 2009 [1953]: 22). A la obligación de ser las próximas depositarias de la tradición se le tiene que añadir una carga de deseabilidad. Su participación periódica en performances públicas es «un mecanismo que periódicamente convierte lo obligatorio en deseable» (Turner, 1990 [1951]: 33). Por medio de su participación pública, los estímulos sociales del reconocimiento y los flujos afectivos que se movilizan hacia ellas se refuerza la obligación de preservar esta tradición de tal forma que «el fastidio de la represión moral se convierte en ‘amor a la virtud’» (ibid: 33).



Imagen. Alumnas de la Escola Infantil de Palilleiras de Camariñas en 2014 esperando antes de entrar a la pasarela Peque Encaixe, con sus propias creaciones de encaje.

Imagen. Alumnas de las distintas Escolas Municipais de Palilleiras con la profesora Sonia, posando para periodistas, antes de entrar a desfilarse en la pasarela de la Mostra de Encaixe de Camariñas 2014 con los encajes que han hecho durante el año.



Imagen. Fotografía de niñas palilleiras de Camariñas realizada en 1914.



Imagen. Cartel de la XXVII edición de la Mostra do Encaixe de 2017, donde se expresa que «A tradición é futuro»²⁸⁷



²⁸⁷ Se puede ver un video del making-off de este cartel en YouTube <https://youtu.be/JMaX-4j3EuU8> [Acceso 09/06/2013]



7.3. Regularización de los trabajos


En el Plan de Dinamización previamente descrito otro de los ejes de actuación y regularización que se llevaron a cabo desde las instituciones para tratar de subsanar los problemas endógenos del sector encajero era el rejuvenecimiento del sector, el aumento de la calidad de vida de las artesanas a través de la dignificación de la profesión y la promoción del desarrollo socio-económico de la población fomentando para ello la creación de empleo, bien por cuenta propia o bien por cuenta ajena (Blanco Campaña, 1991: 147). Otro de los puntos débiles del sector que se trataba de regular a través de este Plan de Dinamización era control de todo el mercado encajero que estaba recayendo en manos de las intermediarias, desde la provisión de los insumos a las artesanas, el control de los precios a la baja, la hiperespecialización en las puntillas más rentables hasta su comercialización. Ante este panorama se consideró que eran las instituciones, la administración local y autonómica, las que tenían que actuar para corregir la informalización, la flexibilización, la desarticulación del sector, la falta de formación y la falta de mentalidad empresarial así como intervenir sobre control que ejercían las intermediarias. Estos problemas han sido habitualmente considerados como defectos internos al sector, causa y consecuencia endógena de las propias palilleiras. Así, todo el trabajo realizado desde las instituciones se centraba en rearticular el sector para trabajar desde la unión de la fuerza de trabajo de artesanas, no desde su atomización, también para que volviera a estar en las manos de las artesanas todo el proceso, desde la compra de los insumos, hasta la producción del encaje, el incrustado en la tela y su posterior comercialización y venta directa.

7.3.1. Cooperativismo en los años noventa

Después de la formación de treinta alumnas en la Escola-Obradoiro entre 1992 y 1994, parece ser que uno de los primeros intentos de articulación del ámbito laboral de las palilleiras fue la creación de una cooperativa de trabajo asociado con estas alumnas.

Como analiza Paula Godinho en los años 1980-1990 la creación de cooperativas era uno de los arreglos laborales más característicos del sector textil en Galicia. Un conjunto de mujeres creaba una cooperativa de producción y compraba las máquinas y otros medios de producción, habitualmente con apoyo de subsidios o préstamos bancarios. Esta fórmula se basa en el trabajo en equipo, la toma de decisiones consensuadas, la distribución equitativa del trabajo y de las ganancias entre las cooperativistas y la maximización de los beneficios. En épocas de grandes volúmenes de trabajo las cooperativas textiles eran una buena opción, pero cuando las empresas comenzaron a deslocalizar la producción y bajó la demanda por parte de las empresas que las subcontrataban las cooperativistas no pudieron desprenderse de los préstamos y deudas que habían adquirido. Por otro lado las cooperativas también se basaban en la idea de que cada mujer puede tener su propia empresa y en la figura del sujeto-empresario de sí mismo como retórica del éxito (Godinho, 2017a: 118).

La creación de esta cooperativa no fue tanto una iniciativa espontánea de las alumnas sino que contaba con el apoyo del concello que trataba de buscar una salida viable para las palilleiras formadas, siendo también cooperativista la propia concelleira Marisol Soneira. En torno a esta cooperativa hay, de nuevo, un halo de secretismo visible y, cuando preguntaba por el tema, o bien se producía directamente una negativa a hablar conmigo o bien se activaban performances de resistencia, rechazo e incomodidad manifiesta. Por lo que pude llegar a conocer este primer intento de cooperativa no funcionó bien y sólo sirvió para incrementar la rivalidad y las suspicacias. Una de las razones que tanto palilleiras como las autoridades políticas, como la propia Marisol, esgrimen como la base para que la cooperativa no fuese, y siga sin ser, una opción viable es que el trabajo de las palilleiras no se puede regularizar o formalizar, es un trabajo que se resiste a su salarización y a su aprehensión desde las lógicas del empleo formal. La política me decía en la entrevista que en la producción del encaje hay distintas velocidades, distintas calidades y distintos estilos creativos por lo que «no se puede poner un sueldo fijo por eso» (AU010S001 22/05/2013). Godinho refiere que en Verín la experiencia con las cooperativas también es totalmente negativa ya que las costureras consideran que dadas las distintas velocidades y destrezas siempre hay aprovechamientos desiguales por parte de las cooperativistas y este hecho redundaba en el aumento de las suspicacias y las rivalidades (Godinho, 2017a). Palilleiras veteranas como Conchi también era de la opinión de que «a una palilleira no pueden darle un sueldo», y lo contemplaba como un auténtico disparate, por lo que todos los intentos de regularización de la profesión y formación de cooperativas habían fracasado y estaban condenados al fracaso porque no era una actividad que se ajustase a los estándares de la economía formal, tal y como analicé en el apartado dedicado al análisis económico. En el diario de campo del 13/08/2013 lo tengo narrado así:



«En la típica forma de narrar las historias de Conchi, que parece estar contando un cuento y se para en cada uno de los detalles, comenzó a contarme que 'uno de la Xunta' vino un día y se le ocurrió que quería organizar a las palilleiras como él quisiera, que les quería pagar un sueldo y que el concello comprase el encaje que las palilleiras producían y fuese éste el beneficiario de las ventas del encaje, etc. Conchi se presentó como una gran defensora del encaje en Camariñas, que se había enfrentado contra todas las autoridades y también con éste personaje de 'la Xunta'. Ella le dijo que él 'sólo venía a chupar de ellas' y le dijo que se fuera, que no tenía ni idea de aquello. Lo despachó de Camariñas como había hecho con todos los que habían intentado 'salvarlas'» (Diario de Campo 13/08/2013)

No solamente esta primera cooperativa se considera que fracasó porque la actividad de las palilleiras no se ajusta a los estándares de la economía formal y a su salarización, sino también por aspectos que tienen que ver con la propia cosmovisión de la zona, con los ejes de prosperidad-envidia-performances de secretismo. En este caso de la primera cooperativa de Camariñas, como también analicé en el capítulo de economía, me tropecé con las intimidades culturales que resultaban altamente inconvenientes que yo analizase ya que fue un intento de formalización de los arreglos económicos informales sobre los que hay más sombras que luces. Ante el constante aplazamiento y el rechazo final de una de las intermediarias y comercializadoras de Camariñas a hablar conmigo, sin ningún tipo de motivo que fuera aparente, una palilleira me contó que me rechazaba «porque tiene muchas cosas que callar» (Diario de Campo 13/08/2013). Resultaba ser una de las personas que había empezado esta primera cooperativa que no fraguó, las cooperativistas habían puesto un dinero y, cuando se deshizo, parece ser que ella se quedó con el negocio y la cartera de clientes: «ella se quedó con todo el negocio. Es a la que mejor le va de todo el pueblo» (Diario de Campo 13/08/2013). Esta prosperidad frente a una precariedad generalizada del sector encajero, construida sobre la instauración de un clima de competitividad por recursos escasos, economía informal y aspectos no del todo claros, no muy legítimos para el resto de las palilleiras, era lo que estaba detrás del secretismo que envolvía a la primera cooperativa. La imagen que tenían las palilleiras sobre aquella cooperativa era de fracaso total y, de nuevo, sensación de engaño:

«ya hubo cooperativa, ya gastaron el dinero, ya lo comieron y se acabó la cooperativa»; «las acciones se perdieron y se quedaron sin dinero. Vendieron 2 o 3 su parte y las demás se quedaron sin nada»; «comió quien comió y las demás se quedaron sin nada»; «las personas que había ahí metidas se quedaron con el dinero» (AU015 23/06/2013)

Este primer intento frustrado y poco satisfactorio, teniendo en cuenta en el magro panorama económico y altamente competitivo de las palilleiras, fue un mal comienzo que marcó todo el trabajo posterior de cara a la regularización del ámbito laboral de las palilleiras. Todos los demás intentos de creación de una cooperativa en Camariñas fueron frustrados por las propias palilleiras, por su propia resistencia y profunda negación a la regularización de sus trabajos.

En 1998 parece ser que hubo un nuevo intento de crear un ente mixto para la producción, comercialización y distribución de encaje, con el apoyo de la

Consellería de Industria de la Xunta y en coordinación con los tres concellos de la ría de Camariñas en los que se concentra la mayor proporción de encajeras: Muxía, Vimianzo y la propia Camariñas. Para articular toda la producción de artesanías textiles de la zona se pensó en declarar una Zona de Interés Artesanal, una figura prevista en la ley 1/1992, de 11 de marzo, de artesanía de Galicia²⁸⁸. Esta figura está bastante desarrollada en comunidades como Andalucía pero nunca se ha llegado a implementar en Galicia. Esta Zona de Interés Artesanal se orienta a crear una imagen homogénea de la producción artesana y a la creación de un distintivo que sea soporte de una identidad de procedencia geográfica, por lo que para María Jiménez fue un primer intento de distribución bajo una imagen de «marca» (AU014 21/06/2013). Esta figura que funciona como estrategia de marketing, afecta más al plano de la representación homogénea de una imagen de cara a la comercialización y el consumo de productos que al plano económico-laboral de las productoras. Tampoco desarrolla medidas especiales de protección patrimonial, donde no parece que esta figura suponga un cambio sustancial:

«Artículo 9. Aquellas comarcas o áreas geográficas que se distingan por su actividad artesanal y por un producto homogéneo podrán ser declaradas zonas de interés artesanal, lo que permitirá utilizar, en la forma que reglamentariamente se determine, un distintivo de su reglamentariamente se determine, un distintivo de su identidad de procedencia geográfica, creado al efecto.

La declaración y regulación de las zonas de interés geográfico correspondientes la efectuará la Consellería competente, oída la Comisión Gallega de la Artesanía»²⁸⁹

En el marco de un programa de fomento del cooperativismo en 1998 se realizó un nuevo diagnóstico de la situación del sector del encaje, realizada por la consultoría OBZ, así como se estudió la viabilidad de este proyecto. Entre los resultados que se obtuvieron de este diagnóstico de toda la zona, según una entrevista realizada a las trabajadoras del Centro de Información á Muller (CIM) de Muxía (AU004 y Diario de Campo 26/02/2013), es que había censadas unas 1592 palilleiras. Una de las trabajadoras me enumeró las debilidades leyendo del documento de diagnóstico realizado en 1998 que tenía sobre la mesa:

- «- Que es una actividad que se desenvuelve en la economía sumergida.
- Ausencia total de formación artesanal y empresarial: «no tienen mentalidad empresarial las mujeres».
- Elevado envejecimiento del sector: «no ven una opción de trabajo viable y las nuevas generaciones no se implican, lo ven como un hobby».
- Ausencia de unidades colectivas de producción: me comentó que por ejemplo las mujeres compran el hilo a unos precios muy altos por la cantidad de intermediarios y se intentó mejorar esto con la formación de la cooperativa.
- Una progresiva disminución de la calidad y pérdida de las características originales: las personas mayores no transmiten su conocimiento.
- Deficiente estructura de comercialización: «no tienen un mercado abierto para vender y el mercado que tienen es con intermediarios que hacen carísimo el producto».

²⁸⁸ Esta ley ha sido analizada en apartados anteriores porque es de las pocas legislaciones en el territorio español en las que se considera la producción artesanal como una actividad económica, lo que posteriormente abrió la vía a incorporar una perspectiva empresarial, desarrolladas a través de lógicas del emprendedurismo y la creación de marcas registradas, en los planes artesanales de Galicia.

²⁸⁹ <https://www.boe.es/buscar/pdf/1992/BOE-A-1992-12035-consolidado.pdf> [Acceso 29/05/2017]

- Escasas iniciativas empresariales: «no tienen perspectiva empresarial, ni la idea de una cooperativa para reducir costes o ver una salida profesional».
- Inadecuación a las posibilidades del sector textil: «no veían abrirse a otros campos como la decoración u otras redes como por ejemplo la moda», «abrir el mercado, no ven esa idea, ni siquiera comercializar en otros lugares».
- Carencia de planificación de futuro» (AU004 y Diario de Campo 26/02/2013)

A continuación me leyó las estrategias que se propusieron en este diagnóstico de 1998:

- «- Cualificar a la gente.
- Introducir en las asociaciones de palilleiras gente joven «para que sirviera de motor».
- Revalorización del producto: «que se dieran cuenta que el producto valía un dinero determinado, ellas no podían tirar el precio del encaje porque tenían que valorar su trabajo y sus horas de trabajo».
- Reorganización y profesionalización del sector: «demostrarles que podía ser viable y no como una economía sumergida para los pequeños gastillos de la casa».
- Promoción del producto y apoyo para comercializar.» (AU004 y Diario de Campo 26/02/2013)

En este mismo marco del programa de fomento del cooperativismo se impartieron una serie de obradoiros de trabajo cooperativo, charlas para elevar la autoestima y «empoderarlas» de cara a la revalorización de su trabajo y su producto, etc. A pesar de que las trabajadoras del CIM consideraban que este proyecto coordinado estuvo muy bien articulado, este proyecto no resultó en nada. Según las trabajadoras del CIM de Muxía entre las causas del fracaso está la escasa participación de las palilleiras, la rivalidad entre y dentro de las propias asociaciones y, sobre todo, a la rivalidad entre los concellos. Todas ellas causas endógenas.


Para María Jiménez, quien también estuvo detrás de este intento, esta propuesta de una distribuidora y gestora de carácter mixto contando con la Xunta, los tres concellos y otros representantes del sector, donde se incluía también planes de formación, controles de calidad y se apostaba por la reducción de los costes de producción fue un fracaso por «los problemas localistas». Existe una gran conflictividad entre los concellos en cuanto a la política y sobre todo, como trataré en el apartado referente a la Marca, en cuanto a la denominación del encaje que se ha terminado por identificar con el nombre de una sola localidad «Camariñas» a pesar de que se realiza en toda la zona. El tema del nombre también fue objeto de estudio y comprobaron estadísticamente que el término más empleado en la actualidad era el de «encaje de Camariñas» sobre otras denominaciones. Sin embargo en este proyecto, al estar respaldado por la Xunta, el nombre que se barajaba para agrupar toda la producción era el de «encaje de Galicia» o «encaje de la Costa da Morte». Después de todo el trabajo de name-branding que se ha venido realizando históricamente para vincular un producto a un lugar, expandir el nombre a toda Galicia o a toda la Costa da

Morte suponía una pérdida para Camariñas, y los demás concellos pugnaban por abrir el nombre y poder formar parte del mismo (Jiménez-Esquinas et al., 2017). La ADL vio que empezaba a desmoronarse todo el plan cuando «por la conflictividad interna que se genera» la Xunta empezó a desvincularse y poco más se pudo hacer (AU014 21/06/2013). Parece ser que a Conchi no le faltaba razón cuando contaba cómo consiguió echar de Camariñas a aquel personaje de la Xunta que trató de regularizar su trabajo.



Imágenes. Cooperativa de Artesáns do Camiño de Santiago, en el interior del local social de la Asociación de Palilleiras «Nosa Señora da Barca» de Muxía.





Sin embargo, no todas las palilleiras que conocí tenían una perspectiva tan negativa de esta cooperativa de producción y distribución coordinada entre los tres concellos. Como me dijo una de las socias de la asociación de Mulleres Rurais de Moraima (Muxía), con esta ocasión perdieron una oportunidad de oro para solucionar la precariedad en la que están inmersas bajo el paraguas de instituciones más potentes como la Xunta, que ya nunca más se interesó en este tipo de proyectos. Para esta mujer esta era la oportunidad para insertar el encaje en «un enfoque más laboral», para profesionalizar y regular todo el sector, contribuyendo de paso a eliminar los localismos entre Muxía y Camariñas que no conducen a ningún final positivo. Ahora cree que ya es tarde, que las palilleiras que están en activo ahora mismo son mayores y no piensan en embarcarse en este tipo de proyectos: «ahora solo pensamos en cobrar nuestra pensión» (Diario de Campo 11/08/2013).

Resulta curioso pero, no todos los intentos de creación de cooperativas en los años noventa fueron frustrados. Desde el año 1993 está en funcionamiento una cooperativa de trabajo asociado de palilleiras denominada «Artesáns do Camiño de Santiago. Obradoiro de palilleiras de Muxía Sociedade Cooperativa»²⁹⁰. Supe de la existencia de esta cooperativa una vez que había iniciado el trabajo de campo en Muxía y me puse en contacto con la asociación de palilleiras Nosa Señora da Barca de Muxía, creada en 1991. Asociación y cooperativa tienen la misma sede social. De hecho, la cooperativa es un apartado cerrado dentro del local de la asociación, con una decoración diferente.

Según las asociadas, la única diferencia que me recalcan es que la cooperativa «sí tiene ánimo de lucro» y la asociación no, en la cooperativa se orientan a la obtención de ganancias, cotizan en la Seguridad Social y tienen que cumplir con un horario de trabajo, mientras que en la asociación tienen mayor flexibilidad (Diario de Campo 14/02/2013)⁹¹⁰. Aun así asociación y cooperativa trabajan en una estrecha interrelación: las palilleiras de la asociación hacen el encaje y en la cooperativa se encargan de incrustarlo en la tela, bordar las piezas y preparar un producto rematado. Cuando no tienen trabajos de este tipo en la cooperativa también palillan. En una entrevista con Maruja, la presidenta de la asociación Virxe da Barca de Muxía, me contó que las palilleiras a veces montan ellas el encaje en la tela y otras veces se lo dan a la cooperativa para que lo engarzen y rematen el producto, a la cual tienen que pagar sus servicios independientemente de si lo venden o no (AU001 22/02/2013). Por lo tanto podríamos decir que la cooperativa presta sus servicios fundamentalmente a la asociación y también tiene capacidad de facturar.

²⁹¹ «Una cooperativa es una asociación autónoma de personas unidas voluntariamente para formar una organización democrática cuya administración y gestión debe llevarse a cabo de la forma que acuerden los socios, generalmente en el contexto de la economía de mercado o la economía mixta, aunque las cooperativas se han dado también como parte complementaria de la economía planificada. Su intención es hacer frente a las necesidades y aspiraciones económicas, sociales y culturales comunes a todos los socios mediante una empresa». Las cooperativas tienen una serie de principios como la adhesión libre y voluntaria, el control democrático de los socios o miembros, la participación económica equitativa, la autonomía e independencia, la autoformación, la cooperación entre cooperativas y la responsabilidad social.

«Una cooperativa de trabajo asociado es un tipo de cooperativa cuyo objetivo es el proveer y mantener a sus socios de puestos de trabajo a tiempo parcial o completo, a través de la organización en común de la producción de bienes o servicios para terceros. Las cooperativas de trabajo agrupan con la cualidad de socios a personas físicas que, mediante su trabajo en común, realizan cualquier actividad económica de producción de bienes o servicios para terceros».


Véase <https://es.wikipedia.org/wiki/Cooperativa> [Acceso 29/05/2017]

Nuevamente encontré bastantes reticencias para hablar sobre esta cooperativa, otra vez respuestas elusivas que resultaban visiblemente incómodas y unas muestras de secretismo explícito. En una conversación informal mantenida con una de las cooperativistas, Estrella, me dijo que la iniciativa de la cooperativa surgió de la propia asociación. Empezaron 17 mujeres pero ahora sólo quedan 3. Tienen poco trabajo, por lo que sólo están trabajando a media jornada. En esos momentos también estaba impartiendo algún curso en la Casa de Pedra, un curso de bordado, subvencionado por la Xunta al que asisten «chicas de más de sesenta años, como ellas». En cuanto a su funcionamiento «la asociación y la cooperativa van juntas. Yo como lo que ellas me dan y ellas son las que lo venden aquí». Se quejaba de las escasas ganancias que tiene esta cooperativa frente a los costosos impuestos a los que tiene que hacer frente, teniendo que aportar en ocasiones dinero de su propio bolsillo, y que no merece la pena en cuanto a la rentabilidad económica. Ante tal panorama le pregunté cuál era el motivo para seguir con la cooperativa y contestó simplemente: «porque soy tonta» (Diario 14/02/2013).

La cooperativa tiene un catálogo de ventas, permite emitir facturas y por lo tanto cuenta en su cartera de clientes con algunas instituciones como Paradores Nacionales, casas de turismo rural, distribuye algunas piezas de ropa de bebé para cadenas como El Corte Inglés y también para distintas tiendas de Santiago y Vigo. Sin embargo no se consolidó lo suficiente como para hacer frente a los salarios de las cooperativistas y pagar la seguridad social. Según pude hablar con algunas palilleiras de la asociación, que en el pasado eran cooperativistas, esta filiación requería cumplir con un horario de trabajo muy estricto, no tenía rentabilidad económica y terminaron por abandonarla. La perspectiva más extendida sobre esta cooperativa, al igual que ocurre con el intento frustrado de Camariñas, aún entre las propias palilleiras que usan sus servicios en la actualidad, es que «la cooperativa para el encaje no sirve» y que tuvieron muy mala experiencia (Diario de Campo 22/02/2013). Especificaban que en sus nóminas aparecían unas horas de trabajo excesivas que no se ajustaban a las ganancias que luego obtenían, que finalmente cobraban «cada 4 o 5 meses» y que en la declaración e impuestos aparecían unas cantidades muy superiores a las que realmente percibían.

En el Anexo aportó información sobre los ejemplos prácticos que me pusieron las socias de Muxía para demostrarme por qué no se podía salarizar su trabajo y, por lo tanto, por qué la regularización del trabajo a través de la cooperativa no resultaba viable. En conclusión, estas palilleiras podrían estar ganando entre 0.66 y 1.16 € por hora de trabajo. Hipotéticamente, en el mejor de los casos teniendo en cuenta el actual panorama económico, si maximizáramos las ganancias a 1.50€/hora de trabajo y si pudieran llegar a trabajar 70 horas semanales (unas 12 h/día, 6 días a la semana), lo máximo que una palilleira podría llegar a ingresar son 420€ al mes, lo que está muy lejos del salario mínimo interprofesional.

Además en la cooperativa, en cuanto se incrementan los pedidos, las palilleiras advertían que tenían que trabajar muchísimas horas al día, siempre sometidas a plazos de entrega y prisas que no se ajustaban a sus necesidades de flexibilidad



para la conciliación con otros trabajos de cuidado o en la agricultura. Se tenían que someter a los marcos de la economía formal neoliberal, a la regularización de los tiempos y los espacios que marca esta estrategia de gobernanza, lo cual es incompatible con los marcos requeridos para la sostenibilidad de la vida y los cuidados que analicé en capítulos anteriores. Esta formalización de los trabajos bajo estándares neoliberales y en iguales condiciones de ganancia, no les resulta beneficiosa. También aseguran que hubo, de nuevo, alguna apropiación indebida de dinero por parte de algún intermediario. Y, para colmo, algunas de las ex-cooperativistas generaron derecho a cobrar el paro, pero otras no (Diario de Campo 22/02/2013).

Detrás de la creación de esta cooperativa hay una figura de la política, concejala del Partido Popular y directora del colegio de Muxía. Al igual que detrás de la cooperativa de Camariñas estaba otra figura política como Marisol Soneira (del PSOE). Esta concejala, que ya estaba trabajando en activo con la Sección Femenina, creó tres de las asociaciones de palilleiras de Muxía y la cooperativa, como salida laboral para las mujeres. Las palilleiras de la asociación Nosa Señora da Barca la consideran una «concejala interesada en las mujeres» (AU001 22/02/2013). La concejala es actualmente la secretaria de la asociación y la filiación política sigue estando bastante marcada: «el concello es del PSOE y nosotras somos del PP», como me dijo una de las socias (Diario de Campo 18/02/2013). Resulta sorprendente que exista un vínculo político tan marcado en las asociaciones de palilleiras y una lucha intestina que incide en que se opongan, se rebelen, protesten y se nieguen a colaborar con las acciones emprendidas por el concello o por el grupo en la oposición, en función de su lineamiento político.

Como apunta la autora Lila Abu-Lughod, la existencia de performances de resistencia no es una conclusión finalista a la que deba llegar una investigación antropológica, sino que es preciso partir del análisis de estas resistencias para diagnosticar frente a qué relaciones de poder se están rebelando o qué estructuras de poder están sosteniendo (Abu-Lughod, 1990). Y es que el sostenimiento de las prácticas y las estructuras de poder también es una forma de acción, de agencia, que se han ido incorporando en las relaciones de poder históricas a través de su repetición (Mahmood, 2008). En un primer momento me resultaba muy difícil imaginar semejantes movimientos políticos en torno a unas artesanas y unos problemas de competitividad, convivencia y sociabilidad tan marcados. Pero después de todo el trabajo de campo y a fuerza de reunir mucha información en la misma línea parece ser algo característico del funcionamiento político a nivel local. Se trata de un sistema donde funciona el patronazgo y las «micropolíticas de la dependencia» (Herzfeld, 2015), que analizaba en el capítulo dedicado al Prestige, que parecen seguir funcionando en distintos aspectos de la vida social. Desde esta asociación parece ser que hay un filtrado de la ideología política de sus socias y a la vez una activación de las resistencias frente a otras propuestas políticas. Este direccionamiento político ha provocado que algunas mujeres se escindan, montando una asociación diferente llamada Asociación de Mulleres Encaixeiras de Muxía y, de paso, ha enrarecido mucho el ambiente, la sociabilidad y la cooperación en el ámbito local.

La politización es tan marcada que, a pesar de que desde el concello asegura que incrementaron las subvenciones para las asociaciones, todo proyecto institucional desde el concello de Muxía que tenga que ver con las palilleiras ya está totalmente descartado de antemano:

«Tema palillo no. Y tendrán que cambiar mucho las cosas. [desde la concellería de cultura] se están haciendo muchas cosas, muchas. Pero la puntilla quedó ahí. Y se lo han perdido porque si hubieran participado y hubieran mostrado interés... Hubieran tenido un gran apoyo, la verdad. No lo saben bien»

«Yo me niego a estar en la cooperativa, y a gestionarla... Yo os doy las herramientas, os informo... Pero sois vosotras las que tenéis que hacerlo [...] Se lo daban hecho. Y esto a mí no me vale»(AU005 12/03/2013)

Esta es una versión asumida en el ámbito político y también conocido por parte de las palilleiras de Camariñas. Consideran que en Muxía no se establecieron las asociaciones ni la cooperativa con una finalidad económica-laboral sino con un objetivo clientelar y como herramienta biopolítica de sostenimiento de la dependencia, de la mano de la gestión de subvenciones por el contacto directo de la concejala con una figura política del gobierno de Fraga (AU010S001 22/05/2013). Tanto desde el concello de Muxía como desde el de Camariñas consideran que en estas asociaciones y en la cooperativa hay un «frente político»: «la cooperativa se constituyó casi como un elemento de oposición al gobierno actual de Muxía» (AU010S001 22/05/2013 y AU005 12/03/2013, Diario de campo 26/02/2013). Esta vinculación tan estrecha con un partido político hace que las palilleiras de Muxía hayan activado toda una serie de performances de resistencia y rechazo activo hacia todas las políticas que se desarrollan también por parte del concello de Camariñas, vinculado al partido político de la oposición, incluyendo cualquier intento de articulación colectiva del sector, de comercialización o publicitación. Este uso de las palilleiras con fines políticos, desde el punto de vista de las personas que han desarrollado los diagnósticos sobre la situación del encaje, influyó en el engrosamiento de los datos que provenían de Muxía para hacer frente a las propuestas sobre el nombre y las propuestas para la articulación del sector impulsadas desde Camariñas. Según algunas personas, los datos del diagnóstico realizado en 1998 referentes a Muxía, según advierten, pueden estar sobredimensionados como estrategia no solamente identitaria sino también de política-partidista frente a Camariñas.

Imagen. Las manos de Mariana en movimiento.



7.3.2. Asociaciones de palilleiras

Ante el fallo de otras medidas de regularización de los trabajos, como pudo ser la creación de cooperativas, la creación de asociaciones se presentó como una alternativa «imperfecta» que se impulsó desde las instituciones locales para «iniciar otras formas de comercialización» que no fuese a través de los cauces de las intermediarias y con el objetivo final de que las palilleiras controlasen todo el proceso productivo en el que, hasta el momento, habían sido sólo las productoras manuales. Esto fue un nuevo «intento por mejorar la vida de las mujeres», según dicen desde el concello de Camariñas (Diario de campo 12/03/2013).

Teniendo en cuenta todas las performances de secretismo que he descrito hasta el momento, la sinceridad de Marisol Soneira respecto a este tema me resultó muy esclarecedora. El impulso de las asociaciones fue la única estrategia viable en aquel momento para que las palilleiras comenzaran a trabajar juntas, fue toda una estrategia de resistencia para tratar de solucionar tantos años de políticas de desagregación, de atomización, de hiperespecialización, de competitividad entre productoras, de dependencia y de marginalización: «la idea nuestra era que trabajaran juntas para afrontar grandes pedidos, para que funcionaran como una central de compra-venta...[...] Las razones son el trabajo colectivo» (AU010S001 22/05/2013). Como he comentado en capítulos anteriores el proceso de informalización, desagregación de las trabajadoras en sus casas o housewifisation, las políticas clientelares y las biopolíticas de dependencia han permeado hasta tal punto que Marisol aseguraba que, para que las palilleiras se unieran en una asociación y comenzaran a trabajar juntas, «hubo que convencerlas por la vía de las subvenciones» (AU010S001 22/05/2013). Así, algunas palilleiras accedieron a asociarse y trabajar juntas para poder beneficiarse de las ayudas y subvenciones que llegaban del concello, pero sobre todo de la Xunta.

El tema de las subvenciones, la dependencia de las ayudas exteriores, la pasividad incorporada, la resignación y la espera constante a que nunca pase nada fue tratado en el apartado sobre el Prestige. En todo el trabajo de campo la recurrencia de la palabra «subvención» fue algo sorprendente, e incluso llegó a resultarme asfixiante: la frecuencia con que las palilleiras hablan de las subvenciones, las demandan y las reivindican a los responsables políticos, cómo ahora habían sido mermadas en una época de crisis y recorte económico (AU001 22/02/2013; AU37S003 09/08/2013; TdC 03/06/2013; AU015 23/06/2013; Diario de Campo 29/06/2013); otras informaciones que me dicen que sí siguen recibiendo subvenciones con las que pueden sufragar gastos como publicidad, muebles, vitrinas, stands, etc. (Diario de Campo 29/06/2013); las profesoras que enseñan a las encajeras por ocio reciben subvenciones (Diario de campo 29/06/2013); a su vez las instituciones locales dependen de subvenciones para celebrar eventos relacionados con el encaje como la Mostra do Encaixe; las palilleiras reciben subvenciones para montar su stand en la Mostra (Diario de Campo 29/06/2013); las palilleiras reciben una subvención para ir a la exposición de artesanía en vivo de Vimianzo, si no recibiesen este dinero no irían: «si no recibimos dinero no podemos ir» (Diario de Campo 20/03/2013; Diario de Campo 22/06/2013; AU025 14/07/2013).

En lugar de implementar una serie de medidas económicas y laborales estructurales y pertinentes por parte de las instituciones públicas estatales, de tal forma que se garanticen unos estándares de vida dignos a las artesanas y así las artesanías se preservarían por sí solas (Noyes, 2011, Venkatesan, 2009), se recurre a las subvenciones como instrumento para conservar la actividad de las palilleiras, repartiéndolas de forma indeterminada y en conceptos muy

diversos. Así se subvenciona el hilo con el que hacen el encaje (AU10S001 22/05/2013; AU0042S001 07/02/2014; TdC3/06/2013; AU001 22/02/2013), las subvenciones se emplean para que las palilleiras creen asociaciones y cooperativas (AU10S001 22/05/2013), las subvenciones se instrumentalizan como herramientas políticas en las prácticas clientelares (AU005 14/03/2013); la falta de subvenciones hace que no merezca la pena seguir palillando (Jiménez-Esquinas, 2016b); desde el empresariado local achacan la dependencia de determinados sectores como las palilleiras y las mariscadoras de las subvenciones para la conservación de sus prácticas y para su subsistencia, mientras que las empresas privadas no reciben subvenciones (AU040S001 12/08/2013). Las subvenciones están absolutamente por todas partes paralizándolo a la población, desmovilizándola, movilizándola, activándola, empleándose como dispositivos biopolíticos de primera magnitud.

Las primeras asociaciones surgieron a principios de los años noventa: Nosa Señora da Barca en Muxía, el día 11 de noviembre de 1991²⁹², y la Asociación Profesional de Palilleiras Rendas en Camariñas, en 1992.

Consuelo, también conocida como Chelo, es la presidenta de Rendas y fue una de las personas que fundó la asociación. Esta idea comenzó a fraguarse en la primera Mostra do Encaixe, donde cada palilleira tenía un stand diferente y ella pensó que «así cada una por nuestra cuenta no hacemos nada» (AU013 07/06/2013). Fue puesto por puesto para convencer a las palilleiras de que se unieran para fundar una asociación. Posteriormente fue a tramitar los papeles con Emilio, el ADL que trabajaba en aquel momento en la Casa de Pedra, y al año siguiente ya estaba creada. Dice que Marisol Soneira las apoyó mucho. La primera sede de la asociación estaba en el Ayuntamiento, donde les dejaban que se reuniesen en el salón de plenos, luego se trasladaron a un local que actualmente es la sede del PSOE, luego en el local que en la actualidad es la sede de la otra asociación, luego pasaron a dos sedes en el paseo marítimo y en la actualidad se encuentran en Rúa Miguel Feijoo. En este período se han sucedido distintas directivas. Chelo me contaba que la primera encarga que tuvieron fueron unos tiñosos y hubo que empezar poniendo dinero para los materiales (Diario de Campo 29/06/2013). Considera que la creación de esta asociación fue muy importante «para nosotras y para Camariñas entera [...] porque ahora no se vende, pero se vendió mucho encaje y se hizo mucho dinero en este negocio. Y así todas juntas mejor que separadas» (AU013 07/06/2013)²⁹³. En efecto, en la memoria reciente de todas las palilleiras con las que pude hablar, los años noventa aparecen como la época dorada en las ventas de encaje. «los noventa fueron años de mucha venta», es una de las frases más repetidas que entra en oposición con la escasa venta actual (AU011 07/04/2013). La necesidad de articular toda aquella demanda y todo aquel trabajo fue una de las motivaciones fundamentales para establecer una asociación profesional de encajeras, poder hacerse cargo de grandes pedidos trabajando de manera coordinada y no desagregada. Además, la asociación se creó con el objetivo de tener un cauce propio para la venta directa y eliminar los intermediarios y sus beneficios a costa de las productoras: «antes de eso el encaje no tenía valor», y ellas trataron de que todo el valor económico quedara en manos de las productoras

292 La competitividad entre Muxía y Camariñas lleva a una pugna constante por ver en qué concello apareció la primera asociación y, ahora, cuál tiene más palilleiras. De ahí que una de las primeras cosas que me enseñaron en Muxía fuera un artículo de una revista que dice así: «Las palilleiras que cardan la lana. Al César lo que es del César y a Muxía el encaje de bolillos. Noventa palilleiras se asocian en 'Nosa Señora da Barca' para hacer bolillos». En este artículo reivindican que su asociación se fundó antes que la asociación Rendas de Camariñas, pero que no cuentan con tantas subvenciones para publicitarse y que nadie va a conocer su trabajo mientras que las otras se llevan toda la fama. También se habla del nacimiento de la asociación, de la creación de la cooperativa y de los clientes que tienen. Revista Xóvenes Agricultores, 1995, nº 117.

293 Ver también <https://youtu.be/i63wzDI8RDs> [Acceso 02/08/2017]

(Diario de campo 07/06/2013). Clara, que es la encargada de incrustar el encaje en la tela en esta asociación, aseguraba que «esta es nuestra fábrica» y que la establecieron para tratar de luchar contra el sistema de las intermediarias. Las intermediarias al principio «se enfadaron porque se les acabó la gallina de los huevos de oro» y, cuentan, que muchas de ellas se enfadaron cuando las palilleiras se apuntaron a la asociación Rendas (Diario de Campo 22/06/2013).



Imagen. Foto tomada con mi cámara por la nieta de una de las socias. Aparece su muñeca, Mariana y Consuelo en la asociación Profesional de Palilleiras de Camariñas Rendas. Al fondo también se pueden ver los distintos pañuelos, tapetes y bandejas que comercializan, con las etiquetas correspondientes.

Físicamente la asociación Rendas, como las demás asociaciones, es un lugar tanto de producción de encaje, como de exposición y de venta y atención al público. También incluye una vertiente de socialización y punto de encuentro muy importante. Tiene un horario de apertura de 10-13h. y de 15-19 o 20h., dependiendo de la afluencia de turistas que ellas observen por la calle. En verano, como me contaron las palilleiras de la asociación Leonor y Lourdes, y también pude observar por mí misma, casi siempre abren hasta las 20h o más tarde porque es la hora en la que los turistas regresan de la playa y salen a dar un paseo (Diario de Campo 3/06/2013). Es común que otras socias y vecinas del pueblo se acerquen a saludar, a charlar, a tomar un café e incluso dediquen un tiempo a palillar allí. Las socias se reparten la asistencia y atención en la asociación de forma rotatoria, de dos en dos, asumiendo tanto el turno de mañana como el de tarde. Dada la cantidad de socias que hay en la actualidad, cada pareja queda encargada de abrir dos o tres veces al mes. Pero, según las necesidades de conciliación con los distintos trabajos, estos turnos se pueden variar coordinándose con la secretaria o bien cambiándolos con alguna compañera. Por ejemplo, Lourdes me decía que tenía que asistir el 3, el 10 y el 15 de junio, dejando la segunda quincena libre para poder cuidar de su nieta (Diario de Campo 3/06/2013). En verano aumentan los lugares de venta al público por lo que se distribuyen yendo dos a la asociación y otras dos forman parte de la muestra de artesanía en vivo del Castillo de Vimianzo. En semana santa, cuando es la Mostra do Encaixe, dos están en la asociación, dos en el Castillo de Vimianzo y dos en el stand de la Mostra.

En el tiempo que estuve haciendo observación participante en la asociación Rendas asistí a varias conversaciones en torno a la organización de los turnos «nos arreglamos entre nosotras. Si alguna no puede venir se cambia el turno», «se cambian los turnos si hace falta». Sin embargo la organización de los turnos era motivo de discusiones porque, según decía Clara, «donde hay muchas mujeres juntas es un jaleo». Advierten que sus discusiones habituales no son tanto porque se lleven mal sino porque hay muy escasas ganancias y cada vez son menos socias, por lo que dados los escasos recursos aumenta la competitividad. Las pocas socias que quedan tienen que cubrir todos puntos de venta, los turnos, eventos, ferias, etc. Lara, secretaria de la asociación en el año 2013, decía que

«tenemos un problema enorme, debe ser que no hay ventas porque antes se colaboraba más que ahora, y la gente cada vez quiere menos venir [...] ahora la feria medieval, aquí, el faro y Vimianzo con 23 personas, nada, tendría que poner el colchón aquí». A lo que Mariana añadió «mátanse, mátanse, mátanse»«, refiriéndose a las peleas (AU015 23/06/2013).

Imagen. Consuelo, presidenta de la Asociación Profesional Rendas.



Imagen. Vista interior de la Asociación Profesional Rendas.



En la asociación empezaron sólo 10 mujeres y llegaron a ser 100, según me contó su presidenta (Diario de Campo 29/06/2013). En la actualidad el número de socias varía entre la cifra más modesta de 23 asociadas, (AU015 23/06/2013), 24 asociadas (Diario de Campo 20/03/2013), las 29-30 asociadas que eran antes de la crisis (Diario de Campo 07/06/2013), las más de 50 artesanas que indican en su página web²⁹⁴, y las más de 200 palilleiras que llegaron a ser en un momento, según la concejala de Encaixe Sandra Insúa (Diario de campo 20/03/2013). Según la información recogida, de las aproximadamente 30 mujeres asociadas, la mayoría son pensionistas y mayores de 65 años y sólo 4 tienen otros trabajos en el ámbito formal, concretamente son mariscadoras (Diario de Campo 3/06/2013). Forman parte de la asociación varias madres y sus hijas, que continúan con la tradición y la vinculación: Consuelo y su hija, Conchi y su hija, Lara y su madre, etc.

²⁹⁴ http://rendas.mecam.net/tenda/info.php?sec=112&idioma=es&cid_empresa=31 [Acceso 21/05/2017]

El funcionamiento económico-laboral de Rendas, similar al de las otras asociaciones, continúa con la tradición de desagregación e individuación de las productoras: «cada una vende lo suyo» es el principio de organización que opera en todas las asociaciones (AU015 23/06/2013). Cada palilleira tiene un número de referencia y vende las cosas que hace en la asociación con ese número de referencia asignado visible en cada producto, la persona encargada de la venta al público ese día apunta el número y el coste del producto. Cada día se ajustan las cuentas y luego cada artesana recibe su dinero mensualmente. El 10% de las ventas se reinvierte en la asociación para sufragar los gastos de mantenimiento, luz, agua e impuestos como la contribución.



Imagen. Un producto de la asociación Rendas con la etiqueta en la que se detalla el número de referencia 152 y el precio, 225€.



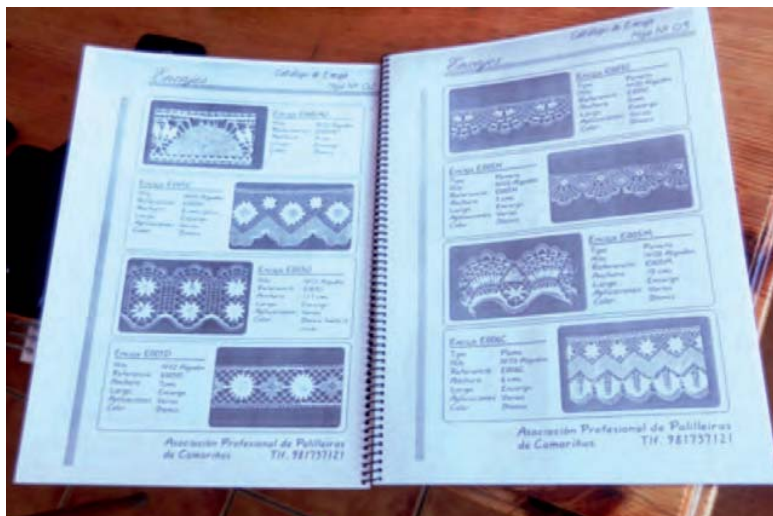
Imagen. La hija de Consuelo, actual secretaria de la asociación, ajustando el libro de cuentas en la trastienda de Rendas.


La asociación Rendas tiene un Catálogo de Encaje, con toda la variedad de puntillas que hacen, con los nombres de cada producto, los datos básicos, su referencia y un número de contacto para atender los pedidos. Viene siendo el mismo sistema de compraventa que tenían los exportadores de principios de siglo XX con el muestrario de puntillas, como analicé en el Anexo. Cuando tienen que hacer frente a un gran pedido lo dividen y reparten el trabajo en pequeñas partes individuales y entre las socias que quieren asumirlo, ya que no todas están obligadas a trabajar en la misma medida. Por ejemplo, en un encargo de 100 mariposas que tuvieron que sacar adelante rápidamente, hicieron fotocopias del modelo, las repartieron entre las socias y cada una se encargó de hacer una cantidad determinada. También en mayo de 2013 tuvieron que hacer 25 toallas iguales entre todas las asociadas, cada una con una «mano» diferente, y cada una asumió una parte del encargo: unas apliques, otras encaje superior, otras encaje inferior, etc. De tal forma que «no se notaba la diferencia y quedaron muy contentos» (Diario de Campo 23/06/2013)

Imagen. Cajas en la trastienda de Rendas identificadas con la referencia de cada una de las palilleiras, en las que se guardan las cosas que no están expuestas.



Imagen. Catálogo de Encajes de la Asociación Profesional de Palilleiras de Camariñas Rendas, fotografiado sobre la mesa de la asociación.





Según dicen ese sistema de referencias en el que «cada una vende lo suyo [...] evita suspicacias» (AU024 14/07/2013), un concepto ya analizado bajo la triada control de la prosperidad-vidia-performances de secretismo, por la filtración de la políticas de la auditoría y la sospecha a la vida cotidiana de estas mujeres. Está estrictamente estipulado que las dos personas encargadas del turno de ese día son las que atienden a la clientela, si hay otras mujeres palillando o de visita, no les está permitido hablar ni levantarse. También está severamente penalizada cualquier forma de «atención al público», así que sólo se habla con la clientela cuando ya se han decidido a adquirir algún producto de los que hay visibles en las estanterías y sobre las paredes, dirigiéndose sólo al público para cobrar o para hacer algún comentario general sobre el trabajo de las palilleiras. No se debe hacer una recomendación sobre un producto concreto, no se aconseja, no se detallan las características, ni se dice cómo tratarlo, ni se sugieren compras, bajo sospecha de priorizar el trabajo de unas socias sobre las otras o de «competencia desleal entre ellas mismas». En este sentido tampoco se puede hacer una rebaja, ajustar los precios o regalar un pequeño detalle cuando se vende un producto de un precio elevado. Así lo dejé reflejado en mi diario de campo una de las primeras veces que fui a Rendas:

«cada una vende lo suyo, no reparten las ganancias entre todas. X se queja de que 'algunas no son legales', sin que yo entendiese en un principio lo que esto quería decir. Ambas me explicaron que algunas asociadas tratan de vender en primer lugar sus productos para beneficiarse ellas, en lugar de que sea la clientela la que decida. Esto lo definen como 'competencia desleal' entre las mismas compañeras de la asociación. Y decía que algunas meten a los compradores en la trastienda para hacer negocios y no vender lo de las demás. Esto es sintomático de la desconfianza entre las propias mujeres y de la precariedad del negocio, que las anima a competir entre ellas y a estar continuamente fiscalizando lo que hacen las demás» (Diario de campo 3/06/2013)

Además no hay exclusividad con la asociación, las encajeras pueden vender a quien quieran, tanto a particulares, intermediarias o venderlo a través de la asociación. Decía la presidenta que «si a mí me encargan fuera de la asociación puedo hacerlo perfectamente. Puedo hacerlo de manera particular en casa». La única condición es que si se vende a través de la asociación esta se queda con un 10% del precio de venta, pero por lo demás «son libres de venderlo a quien quieran y al precio que quieran» (Diario de Campo 29/06/2013). Esta libertad permite que en el mercado existan los mismos encajes a precios muy distintos, en función de la necesidad económica, de la prisa por venderlo o del acuerdo económico que la palilleira haya llegado con algún cliente o intermediaria.

En la asociación Palillada de Camariñas, de la que paso a hablar a continuación, también están sometidas a las mismas medidas fiscalizadoras de control entre ellas mismas, competitividad y depreciación. Su presidenta Amparo lo detalla así: «sólo se levanta cuando el cliente ha elegido, se envuelve, se cobra y nada más» (AU024 14/07/2013), penalizando el comportamiento de aquellas que van «enseñando al cliente» para aconsejar y, de paso, aprovechar la oportunidad para vender sus propias cosas. La posible prosperidad de una está

estrictamente vigilada y ocultada:

«cada una lo nuestro. Cuando el cliente lleve en la mano, nos levantamos para cobrar y ya está»; «Todas sentadas y a la que le toque el día lo envuelve, lo cobra y se vuelve para su sitio. No puede andar de pendón enseñando al cliente... no. Si no, cogería siempre el pañuelito suyo...»; «los clientes no necesitan más explicaciones. La que viene aquí ya sabe lo que es, los clientes ya entienden el encaje. Y les parece todo muy bien y baratísimo. Pero no hay dinero» (AU29S002 07/08/2013)

Este sistema, idealmente planteado para controlar las desigualdades de ingresos y clarificar el funcionamiento de la asociación, no está exento de conflictos ya que no evita que unas vendan más que otras. De hecho se producen diferencias entre las ventas e ingresos de las asociadas, lo que genera desigualdades dependientes del azar de la clientela, suspicacias y nuevas fiscalizaciones porque todas quieren vender sus productos y terminan compitiendo entre sí. Al preguntarle a Amparo si están de acuerdo con estas desigualdades me dice «claro que no me gusta, si no vendes nada... Pero yo por lo menos no peleo. Yo quiero vender, pero si no me toca, no me toca. Mañana me tocará a mí». Sin embargo otra asociada que estaba presente y que participaba de esta entrevista-grupo de discusión, opinaba que si fueran una asociación de verdad deberían tener un objetivo común, maximizar las ventas y repartir las ganancias entre todas para no generar desigualdades (AU29S002 07/08/2013). Esta estrategia de venta, totalmente en contra de la atención al público y de competitividad entre las propias palilleiras, no se orienta por una lógica mercantilista de atención a la clientela, cuidado de la presentación de los productos y maximización de los ingresos sino a otros tipos de lógicas locales que han venido operando en la producción de estas artesanías textiles desde hace tiempo. La asociación Palillada de Camariñas se creó en el año 1999. Después de que Rendas llevara funcionando unos 8 años, un grupo de 26 palilleiras decidieron escindirse y montar su propia asociación por motivos que desconozco (AU024 14/07/2013). En la actualidad son 16 mujeres asociadas, algunas de las cuales no palillan en activo pero siguen teniendo sus productos a la venta allí y asisten algunas tardes. Como por ejemplo una señora que decía: «yo no veo bien, pero sigo formando parte de la asociación. Tengo las cosas para vender» (AU029S002 07/08/2013).

Palillada se rige por los mismos principios que Rendas pero, a diferencia del local de Rendas del que no me especificaron el precio del alquiler, en esta asociación me clarificaron los magros márgenes económicos en los que se mueven. En el capítulo de gastos pagan 200€ de alquiler de este bajo, que es de Amparo y hace un precio especial, y 120€ van destinados a gastos de agua, luz, contribución, teléfono, papelería, bolsas, etc. Cada socia está pagando unos 6€ al mes para lograr cubrir todos los gastos que tienen, porque el 10% de las ventas en ocasiones no llega para cubrir todos los gastos. En julio de 2013 Amparo advertía que, según sus cuentas, si hacia el final de verano o para Octubre, no conseguían reunir 4500€ para los gastos del año siguiente no podían seguir con la asociación abierta pues estaban perdiendo dinero: «si vendemos para cubrir gastos seguimos, si no para el invierno cerramos» (AU024 14/07/2013). En agosto también hizo un repaso de la contabilidad de la asociación: «si va

así todo el mes no cerramos» (AU029S002 07/08/2013). La sensación que me transmitían es que, en la actualidad, vivían constantemente al borde del abismo, al filo de la desaparición porque no generan ganancias ni para mantener su lugar social. Antes parece ser que recibían una subvención de 1000 o 2000€ al año, lo que daba para pagar unos meses de alquiler y gastos. Ahora que no reciben esta subvención, en la Asociación Palillada piensan en cerrar constantemente. En palabras de Amparo, que no solo iban dirigidas a mí sino a todas las demás oyentes que formaban parte de esta entrevista-grupo de discusión en la propia asociación:

«si no puede funcionar hay que cerrar. Si no hay fondos para mantenerla hay que cerrarla», «aquí no estamos por la labor de ayudarnos, si se deshace se deshace. Ni queremos apuntar más para que seamos más socias, porque somos egoístas. Ni queremos subir un euro. Si se termina se termina para todo dios».

Tampoco les interesa que esta asociación se mantenga solo por su función cultural y social: «para eso ya queda otra asociación», «cuando esto se termine, se terminó» (AU029S002 07/08/2013). Esta es una determinación bastante compartida en el ámbito de Camariñas ya que, como mostré en el capítulo anterior en palabras de la organizadora de la Mostra y analicé en un artículo ya publicado, el encaje pierde su razón de ser cuando predomina una función cultural o identitaria sobre función económico-laboral (Jiménez-Esquinas, 2016b): «No es que no sea cultural, pero nunca fue sólo eso. A nadie se le ocurre pensar que el encaje de Camariñas sólo es una actividad cultural que se preserva por su interés cultural. Si se preserva es por su función económica» (AU0042S001 07/02/2014).

A diferencia de Rendas, que asiste como asociación a la Mostra do Encaixe de Camariñas y también a algunas ferias, la asociación Palillada no asiste como agrupación. Amparo asiste sola a la Mostra y pone su propio stand, incluso en la actualidad en la edición XXVII con 82 años de edad sigue con su propio negocio²⁹⁵. También viajó sola por toda la península y el extranjero, vendiendo representando su propio encaje en las distintas xuntanzas y encuentros de encajeras, no con la asociación.



Imagen. Amparo, Presidenta de la Asociación Palillada de Camariñas²⁹⁶.

295 http://www.lavozdeg Galicia.es/noticia/carballo/camarinas/2017/04/14/span-langglhabera-mulleres-traballadoras-as-camarinas-unhas-delasspan/0003_201704C14C8991.htm [Acceso 31/05/2017]

296 Se puede ver a Amparo en una entrevista en la Muestra de Patrimonio Cultural Inmaterial de Galicia, junto a Rosita de Rendas <http://tv.uvigo.es/es/video/mm/19544.html> [Acceso 31/05/2017]

Por otra parte, aunque predomine el aspecto económico-laboral y exista un extraño clima fiscalizador, en las asociaciones se cumplen una serie de funciones que va más allá de esta consideración y que recuerda al papel de las antiguas palilladas que existían por toda la zona. Las asociaciones son un espacio no sólo para trabajar sino «para trabajar juntas», un espacio de socialización, de interacción, de aprendizaje mutuo, de refuerzo y motivación para el trabajo de las encajeras y, por supuesto, también son espacios de control social y análisis de lo que pasa en el pueblo. Precisamente, dado el retraimiento de la función económico-laboral de las asociaciones y el escaso relevo generacional, estas otras funciones cada vez tienen un peso mayor. En palabras de Amparo:

«La fundamos para aprender nuestro trabajo especialmente, pero también por estar juntas. Nosotras le llamamos nuestra guardería. Nos contamos nuestras penas, cantamos, recordamos otros tiempos. Vamos pasando el tiempo bien y agradable mientras palillamos» (AU024 14/07/2013).

Este elemento de sociabilidad, de distracción, de trabajar juntas fue también un elemento clave durante el trabajo de campo en la asociación Nosa Señora da Barca de Muxía. En esta asociación sí manejan más el discurso del ocio, en oposición a la concepción que hay en Camariñas, quizás porque el margen de ingresos sea todavía menor. Su presidenta Maruja me aseguró que para ellas «esto no es un trabajo»:

«Esto se formó porque la gente no tenía donde venderlo y las intermediarias le sacaban todo el jugo [...] Pero es que no tienen otra vida, es que no hay otra vida aquí para la mujer. En este concello no hay fábricas, no hay otro sitio donde trabajar [...] Se distraen, hablan, hablan los siete habladores, discuten entre ellas, opinan... esto les valió muchísimo porque se juntan todas, porque unas opinan... Yo creo que les valió muchísimo formarse esto, porque intercambian opiniones, allá ellas con sus cosas, sus temas, unas tienen problemas y cuentan con la otra, se ayudan» (AU001 22/02/2013).

Además, hay un factor muy interesante respecto a los roles de género a nivel local y es que el seguir ingresando una pequeña cantidad de dinero a través de su trabajo es un gran refuerzo en su calidad de «mujeres trabajadoras», a pesar de que muchas de ellas sean jubiladas. Las mujeres emplean este dinero extra como parte de la estrategia económica de «la casa» o bien, como comentaban algunas, para manejar un dinero propio al margen de la economía de la casa. Decía Maruja, la presidenta de Nosa Señora da Barca:

«tengo el gusto de comprarme esto porque es con MI dinero. Esto es un poco de autoestima para ellas. Hay algunas que tienen estos hombres que son muy machistas, y algunas que no pueden desbandarse de aquel dinero. Entonces cuando les llega un poco de dinero hacen lo que quieren... Bueno, son felices. Porque las ves felices» (AU001 22/02/2013)

En la asociación Rendas tuvimos una interesante conversación en torno al papel de las mujeres como trabajadoras y generadoras de recursos económicos. Una de ellas, Carmela, decía que aquel trabajo «a mi marido no le hubiera gustado si estuviera vivo», no le gustaba que se uniera con otras mujeres para paliar ya que era muy controlador y la retenía en casa a pesar de que él estuviera todo el día en el mar pescando. Luego esta fue la mujer que se tuvo que poner a trabajar en multitud de lugares para sacar adelante a sus hijos cuando quedó viuda siendo muy joven. Sin embargo Chelo decía que los maridos estaban mal acostumbrados a que les hicieran todos los trabajos domésticos y a mandar sobre la vida de las mujeres, habiendo mujeres que no les plantaban cara «[hay palilleiras] que no quieren dejar a los maridos solos todo el día, ni a los hijos,

no vaya a ser que les pase algo... los maridos están mal acostumbrados a que sus mujeres les hagan la comida, a salir a pasear por las tardes...». Sin embargo decía que ella advertía a su marido que «con un mantel gano más que tú en un año [...] Con 5€ que gane al día, ya gano yo más que él», ya que trabajaba en el campo. Esto era un motivo de orgullo para Chelo. También Luisa decía lo mismo, que ella ganaba más que su marido trabajando en la agricultura, pero que lo empleaba en comprar comida y los gastos cotidianos por lo que es un dinero invisible. Ese dinero, decía, no lo ve su marido físicamente, no sabe cuánto gana con el encaje ya que es algo que administra exclusivamente ella, sin embargo el marido sí que se beneficia de él. Y, casualmente, justo después de esta conversación aparecieron algunos de los maridos por la puerta a lo que comentaron: «que feos que son los hombres cuando se hacen viejos», y se pusieron a cantarles unas letras con bastante picardía y muchísima retranca que nos hicieron reír a carcajadas (Diario de Campo 29/06/2013).

También las mujeres de la asociación Palillada de Camariñas tienen el orgullo de trabajar para ingresar algún dinero al margen del cómputo total de la economía de la casa y al margen del control que muchos hombres quieren ejercer sobre la economía. Decía Amparo que cuando vivía su marido este le decía

«¡Tanto trabajar para nada! Para nada no, para mí. Mi dinero ni lo ves ni lo verás. Yo ganaba mi dinero [...] Hay algunos que se hacen los machos. Pero tienen dos trabajos: enfadarse y desenfadarse. La mujer tiene que ganar dinero para sus cosas»

Luisa, otra palilleira, decía que ella no veía normal «que tengas que pedirle dinero a tu marido para comprarte unas compresas. Hay hombres muy cerrados, pero es porque tienen miedo a que se queden sin nada». En torno a esta conversación otra asociada añadió que

«si eu teño que pedirlle ao meu marido diñeiro para coprar unhas bragas non lle pido nada. Prefiro ir sin bragas. É que os maridos non poden saber tampouco o que gañas ou deixas de gañar. Si eu teño o diñeiro collo o vestido e mo compro, si eu tivera que pedirlle diñeiro ao meu marido dame voltas... e non. O que eu gaño co encaixe... como non saben o que vendemos pois non se enteran. E así son mais felices» (AU029S002 07/08/2013).

Estas frases provocaron, como era de esperar, muchísimas risas.



Imagen. Exterior de la Asociación Palillada de Camariñas.

Imagen. Interior de la Asociación Palillada de Camariñas, con los distintos artículos a la venta identificados con etiquetas y referencias.

En cuanto a la Asociación Nosa Señora da Barca de Muxía aseguran que llegaron a ser unas 105 palilleiras, en el reportaje de 1995 decían ser unas 90 asociadas y en la actualidad decían ser también unas 90 socias. Para ellas este número es motivo de orgullo ya que llegan a ser más que en Camariñas. Se organizan entre ellas de una forma muy similar a las demás asociaciones: turnos de 2 personas, 10% para el mantenimiento de la asociación y el mismo sistema de referencias individuales. La única diferencia es que en Muxía tienen esa estrecha relación con la cooperativa que comentaba previamente y parecen tener la capacidad de movilizar a través de esta una subvención de la Xunta específica para la materia prima, concretamente ellas la destinan a la compra de hilos. También las asociadas de Muxía van al Castillo de Vimianzo, cuentan con un punto de venta en la punta da Barca junto al Santuario en el que venden durante el verano. El concello ha habilitado la Casa da Pedra, sede de la fundación López Abente, en el que también ponen sus puestos durante el verano y, ya que no acuden a la Mostra do Encaixe de Camariñas, también venden en Semana Santa ya que en Muxía se organiza la Festa do Congrio en esta fecha y acude un número importante de visitantes.

En la Casa de Pedra también coinciden en Semana Santa y en verano otras dos asociaciones de palilleiras del concello de Muxía: Mulleres Rurais de Moraime (en la parroquia de Muíños) y Asociación de Palilleiras de Ozón (parroquia de Ozón). En la primera de estas asociaciones imparten cursos de formación para las palilleiras martes y jueves, se juntan para trabajar por las tardes, además de organizar otras actividades y excursiones como asociación de mujeres. Según me contó en una entrevista Julia, una socia de 38 años, combinan la actividad de las palilleiras con las actividades de la propia asociación «son 16 as que estamos palillando. Despois na asociación hai moitas máis» (AU028S001 22/07/2013). Pagan 12€ al año, con lo que tienen para ir de excursión, ir a algunas xuntanzas, etc. Su asociación no funciona como punto de venta, como sí es el caso de las antes descritas, sino que sólo venden en la Casa de Pedra, en xuntanzas o cuando alguna vecina les pide. Por Muíños, me dice, no pasan tantos turistas como para tener un punto de venta abierto todo el año.



Imagen. Punto de venta de «encaixe de Muxía» junto al Santuario da Nosa Señora da Barca.

Por otro lado en Ozón dicen pagar unos 30€ al año para el mantenimiento de la asociación, aunque, según me dijo la socia a la que entrevisté²⁹⁷, el local deja mucho que desear ya que no tienen baño y no está bien acondicionado (AU0028S002 22/07/2013). Entrevisté también a otra de las socias de Ozón, Susana, y su organización es más flexible aún que las otras: «cada unha va cando pode e quere, aquilo está aberto todos os días. Non temos un horario concreto, máis ou menos abren ás tres e imos un par de horas». Al principio iban a la Mostra do Encaixe de Camariñas, ahora sólo venden en Muxía durante el verano. Tienen algunas encargas, algo mínimo, por lo que su principal función ha pasado a ser la de «ocio», sociabilidad y lugar de reunión: «esto é un hobby, pasámo-lo tempo [...] somos todas máis ou menos maiores e temos todas o noso traballo en casa e xa está» (AU038 9/08/2013).

Las tres asociaciones de encajeras de Muxía antes descritas también tienen un punto de venta en el Mercado Rutas do Mar que se organiza en Muxía en el mes de agosto.



Imagen. Puesto de encajeras en la feria medieval mariñeira, en agosto de 2013, Muxía.

En Muxía también cuentan con una cuarta asociación, de la que hablé previamente, que se formó a principios de los años dos mil tras la escisión de unas cuantas mujeres de la asociación de palilleiras Nosa Señora da Barca de Muxía por una serie de incompatibilidades de tipo político. Su presidenta es Dolores, también conocida como Lola, y Toñi la secretaria, encargada de incrustar el encaje en la tela. Son un total de 18 mujeres asociadas, la sede social es la casa de Lola, no tienen un local concreto. Las ventas se realizan principalmente en la Casa de Pedra, en la Fundación López Abente, cuando el concello permite que pongan ahí sus productos en semana santa y el verano. Lola dice que al principio tuvieron alguna subvención con la que pudieron comprar la mesa, telas, sillas, etc. De nuevo, en torno a esta asociación, hay toda una serie de performances de secretismo visible y prácticas de contrainformación que hacen muy difícil penetrar en su funcionamiento, por la serie de medidas protectoras de las intimidades culturales que se activan. En una de las primeras salidas que hice para esta tesis, hice una primera entrevista en la que no pude sacar la grabadora y fuimos interrumpidas por otra persona cuando salía algún tema sobre su forma de organización, sobre cómo había afectado la crisis, de cómo es el negocio, etc. En mi diario de campo digo:

²⁹⁷ La socia a la que entrevisté tenía un problema de audición y habla importante y no pude obtener más información de la entrevista.

«Fue una experiencia no muy agradable, ella tratando de evadirse y yo tratando de conocer cosas. Para colmo [...] salió gritando por la puerta en un par de ocasiones, hasta que me vi forzada a irme [...] me dio mucha pena porque, detrás de ese aspecto alegre y desenfadado, lo que había estado haciendo era esquivar todas mis preguntas durante una hora y ponerse cada vez más colorada» (Diario de Campo 26/03/2013)

Ese mismo verano, volví a encontrarme con Lola en distintas ocasiones, ya que su asociación tenía un puesto en el paseo marítimo de Muxía. Eran unas lonas amarillas con un letrero que ponía «Se venden encajes de bolillo» y que Argentina, antigua intermediaria y comerciante ya retirada, les había dejado. Allí Lola me enseñó un folleto informativo del proyecto «Muxía, camiñando cara ó mar». Este proyecto es una:

«acción de dinamización turística promovida por el Ayuntamiento de Muxía y cofinanciada por el Fondo Europeo de Pesca, la Consellería do Medio Rural e do Mar de la Xunta de Galicia y el Ministerio de Agricultura, Alimentación y Medio Ambiente, a través del Grupo de Acción Costera zona 3 - Costa da Morte (GAC 3). Quiere dar a conocer Muxía como destino de turismo experiencial alrededor de los recursos marinos y pretende poner en valor el turismo, la gastronomía, los recursos locales náuticos-recreativos, culturales y la biodiversidad de la zona de Muxía»²⁹⁸

En este folleto aparecían fotografías de personajes del pueblo como el pintor japonés afincado en Muxía Yoshiro Tachibana, el antropólogo Manuel Vilar y también Dolores, en el apartado de «Muxía es...». En el folleto definían Muxía por sus habitantes, por su gente, y lo que esta gente tan especial aportaba de distintivo al pueblo. Decía Lola así:

«Desde os 4 anos, levo sesenta palillando todos os días. O encaixe é unha vida e non se debía perder. Aquí en Muxía sacou a moita xente da fame, sobre todo na guerra. Había moitos compradores e exportábase a varios países de Suramérica».

Imagen. Asociación de Mulleres Encaixeiras de Muxía en su puesto en el paseo marítimo de Muxía, con Dolores y Toñi en su interior.



²⁹⁸ <https://vimeo.com/64893871>; https://www.youtube.com/watch?v=zJaF8SB2_DE [Acceso 21/05/2017]

Desde el punto de vista económico todas las asociaciones se sitúan en un espacio informal de alegalidad. Como asociaciones que son ninguna tiene «fines de lucro», pero realizan algunas ventas que se ubican en margen de interpretación que deja el régimen de autónomos de la Seguridad Social. Según María Jiménez, ADL del concello de Camariñas que lleva todo el tema económico de las asociaciones, el alta en autónomos ha de pagarse cuando se desarrolla una actividad continuada o se percibe un salario que pueda llegar a superar el mínimo interprofesional. Ambos supuestos, que dejan un gran margen a la interpretación, no se dan ya que jamás llegan a ganar más de 645.30€ al mes, que era el salario mínimo interprofesional establecido en ese año. Sin embargo, al menos las asociaciones de Camariñas, sí tienen su situación formalizada en Hacienda ya que están dadas de alta en censos, hacen la declaración del IVA trimestralmente y pagan sus impuestos correspondientes²⁹⁹.

El encaje de la Costa da Morte se ha instituido en símbolo, erigido como marcador identitario de la galleguidad pero no ha sido respaldado por una voluntad política real encaminada a mejorar sus condiciones de vida como, por ejemplo, facilitar un régimen especial de la Seguridad Social para las industrias culturales y artesanales tal y como ocurre con la pesca, la agricultura y el servicio doméstico o algún otro tipo de rebaja de la cuota de autónomos que, según Marisol Soneira, se ha intentado en numerosas ocasiones. El establecimiento de una cuota de autónomos reducida en un 50% sería la única forma viable que Marisol contempla para que el encaje se pueda llegar a conservar y, con los datos en la mano, cree firmemente que económicamente sería rentable y políticamente mucho más rentable. Plantea que si se dieran de alta unas 700-800 mujeres que están palillando en la Costa da Morte con el 50% de la cuota:

«la Seguridad Social ingresaría la mitad de estas cuotas y serían 400 puestos de trabajo. Esto además de visibilidad también generaría el derecho a cobrar una prestación, está cotizando para sí, que desde el punto de vista de la igualdad es muy importante. Pero parece que esto no es viable, no se quieren estas cosas [...] Se pensaron que yo estaba interesada solo en las palilleiras, pero no es así, sería para todas las artesanías [...] políticamente también sería interesante decir: acabo de crear 1000 puestos de trabajo en la Costa da Morte. Pero en vez de esto se gastan el dinero en cursos y chuminadas de esas» (AU010S001 22/05/2013).

Habló de que en el Pacto de Toledo del año 1996 se acordó que estos regímenes especiales se fueran eliminando progresivamente, sin embargo ella cree que algún tipo de régimen especial, una cuota reducida financiada por la Xunta de Galicia o una cuota en función de los ingresos sería muy conveniente para la economía gallega en general pero además «desde el punto de vista cultural y etnográfico, para que estas artesanías se mantuvieran». La viabilidad del encaje, para ella, pasa por la inversión de capital público en los aspectos en los que se necesita, enfocados principalmente a la dignificación del trabajo y no malgastados en aspectos que considera superficiales de corte cultural-identitario y patrimonial.

Desde el concello se plantearon todo tipo de propuestas para la dignificación laboral, gran parte de las cuales quedaron en papel mojado. Una de estas propuestas pasaba por la creación de una empresa pública, como «hacer un Zara del encaje» con una central de gestión pública y trabajadoras en sus domicilios

²⁹⁹ El epígrafe 439.2 del IAE está dedicado a la «Fabricación de filtros, tules, encajes, pasamanería, etc.».

unidas bajo la figura legal de una cooperativa profesional (AU010S001 22/05/2013). Se propusieron implementar desde el concello un modelo basado en la subcontratación y el trabajo a domicilio siguiendo el mismo modelo de putting-out system que Zara estaba implementando en esa época y que está detrás de lo que se denominó como el «milagro económico del textil gallego», que expliqué en el capítulo relativo a la economía. Esta opción que no fue viable porque, aparentemente, no se podían impulsar empresas privadas desde una institución pública y con fondos públicos. A pesar de las distintas críticas que se podrían hacer a este modelo de subcontratación, se trataba de una propuesta fundamentada en un modelo empresarial que trataba tanto de viabilizar económicamente el encaje como de preservarlo como práctica cultural. Todas las propuestas para la dignificación laboral que han partido desde el concello hacen aguas por el mismo lugar, por la informalización del sistema económico que afecta a las mujeres:

«tú dile a una persona con 27 o 28 años que haga encaje como su abuela haciendo pañitos, chuminadas e historias, sin cotizar y que lo vaya a vender para hacer después la compra al supermercado. Pues no, esta no es la forma [...] este sistema falla por la base, porque la gente no se puede dar de alta en autónomos» (AU010S001 22/05/2013)

Marisol Soneira, una política con una larga trayectoria a sus espaldas, tenía la sensación de que esta transformación no se producía porque hubiera una falta de recursos económicos ni por falta de voluntad por parte de la política local, sino por un desinterés a nivel estructural por mejorar las condiciones de vida de las mujeres, de las artesanas y de los contextos rurales en general. Un desinterés o una falta de voluntad política que se produce, precisamente, porque las personas afectadas son mujeres, rurales y porque no movilizan grandes cantidades de dinero. Coincide en el diagnóstico con Michael Herzfeld, que denuncia que existe una «profunda contradicción entre el apoyo gubernamental por las artesanías tradicionales por una parte y sus pólizas de trabajo», por lo que esta hostilidad a nivel formal del Estado frente a las artesanas las identifica como una forma de producción de marginalidad colectiva (Herzfeld, 2004: 16).

No se trataría de inventar algo especial, sino simplemente adecuar el sistema de la seguridad social a la realidad del sector artesano, como ya he comentado muchas veces, sería la única forma que también María Jiménez contempla para salvar la situación. Pero esta alternativa no se produce. Otra forma sería por la vía de la cooperativa, pero el principal problema estaría, de nuevo, en el capital inicial que estas iniciativas requieren lo cual, desde el punto de vista de Marisol, lo hace inviable:

«eso lleva dando vueltas allí muchos años, pero no se va a concretar nunca. La única forma sería ponerle capital público. No le puedes pedir a una palilleira que ponga seis mil o siete mil euros para empezar» [...] «calculamos que harían falta unos 100 millones de capital... Primero entrarían los ayuntamientos, una sociedad del IGAPE³⁰⁰ y luego habría que ir soltando poco a poco y que todo acabase siendo de las palilleiras en 6 o 7 años» (AU010S001 22/05/2013).

³⁰⁰ El Instituto Gallego de Promoción Económica (IGAPE) es la agencia, adscrita a la Consejería de Economía, Empleo e Industria, para el desarrollo económico de Galicia. La misión del IGAPE es la de apoyar todas las actividades que contribuyan a mejorar el sistema productivo gallego, facilitando los procesos de creación, consolidación y crecimiento empresarial. Los objetivos que pretende llevar a cabo se pueden concretar en: Impulsar la creación de nuevas empresas y fomentar decididamente el espíritu emprendedor; Incrementar la competitividad de las empresas gallegas a través de la innovación y el desarrollo tecnológico; Atraer inversión a Galicia; Facilitar la internacionalización; Apoyar la cooperación y los proyectos colectivos de empresas. <http://www.igape.es/gl/> [Acceso 02/08/2017]

Actualmente sólo asumen el alta en el Régimen de Autónomos las propietarias de comercios y los obradoiros, ya que éstas son las que se aprovechan de la estructura socio-económica de la zona, desde el punto de vista de la organizadora de la Mostra, Marina (AU0042S001 07/02/2014). En todo caso no tendrían que ser las palilleiras individuales, considerándolas como las menos responsables de este tipo de producción informalizada y desregularizada.

Como empecé diciendo, las asociaciones nacieron como una alternativa «imperfecta» que se impulsó desde las instituciones locales, conocedoras de su imperfección y de su escasa adecuación a los propósitos de regularización de los trabajos de las mujeres y canalización de la venta directa. Entre los principales problemas de las asociaciones es que no se consiguió eliminar el sistema económico basado en las intermediarias ni mejorar las condiciones de mercado que se crearon en este sistema sino que, según parece, puede ser que haya más intermediarias y que el panorama económico sea peor que con las intermediarias tradicionales. Sigue habiendo una gran cantidad de artesanas no asociadas, especialmente en aldeas y núcleos poblacionales más apartados, cuya principal vía tanto para adquirir materias primas e insumos como para la comercialización del encaje son las intermediarias.



Imagen. África, palilleira no asociada, trabajando en su casa.

En cuanto a esta organización de asociaciones no cumplen con la necesidad de ingresos inmediatos o «carto rápido» (Fernández González et al., 2003: 29) que es uno de los pilares fundamentales de la estructura de la economía marinera de la zona: frente a la precariedad y la vulnerabilidad económica de las economías dependientes del mar, las mujeres encuentran en el encaje una forma de generar ingresos de forma inmediata. En las asociaciones son las artesanas las que han de esperar con sus productos hechos hasta conseguir venderlos, principalmente a turistas. En este caso ellas asumen una inversión en insumos y tiempo de trabajo que no saben si van a recuperar ni cuándo lo van a poder recuperar. Esta inversión que afrontan las mujeres y la «necesidad de carto rápido» conduce a las mismas asociadas en algunas ocasiones a vender por los cauces de las intermediarias lo que no pueden vender en la asociación cuando necesitan venderlo. Al fin y al cabo las palilleiras asociadas tampoco están en un sistema formal, decía María:

«no tienen la exclusividad con la asociación y se hacen competencia desleal, vendiéndole a la intermediaria por unos precios más baratos que en la asociación y así tiran los precios. Esto es una pescadilla que se muerde la cola, donde se devalúa el precio compiten de manera desleal, se incumplen derechos mínimos, etc.» (Diario de campo 12/03/2013)

Las mujeres, cuando necesitan un dinero con cierta rapidez, acuden a la intermediaria que les compra lo que han producido, si a esta le interesa, a un precio que suele ser más bajo que el que tiene en la asociación. La urgencia del dinero que, como decían las palilleiras, se nota en la cara: «las intermediarias se aprovechan de la necesidad y te lo pagan por una miseria. Te lo notan en la cara» (Diario de Campo 22/06/2013). Esta venta bajo condiciones de urgencia y necesidad apremiante somete al encaje a una continua depreciación ante la que las asociaciones juegan en desventaja.

En cuanto a la opinión de empresarias y comerciantes de encaje estas también ven en las asociaciones una dificultad añadida a la regularización del propio sector, ya que bajo el paraguas de la asociación se consigue dar salida a la comercialización pero no se atienden a las obligaciones tributarias que ellas sí tienen que asumir en el ámbito de la economía formal. Las comerciantes regularizadas y en la economía formal ven en las asociaciones un agravio comparativo y una competencia desleal, en cuanto que además de contar con alguna subvención también cuentan con el apoyo del concello que deriva todos los pedidos que le llegan hacia las asociaciones creadas bajo su amparo. También achacan a las asociaciones el manejarse con los estándares de la economía informal en cuanto a su escasa responsabilidad con la clientela, el incumplimiento de los plazos de entrega, la calidad y la originalidad de los productos que ofrecen y su rechazo a atender al público. En una entrevista con Rosalía, una empresaria que comercializa productos hechos con encaje online y presencialmente, dice que las asociaciones «no compiten ni con originalidad ni con calidad». Cree que este sistema impide la formalización del sector:

«las asociaciones no solucionan nada, son muchas y la que más y la que menos... se llevan un porcentaje y el resto se lo queda la asociación [...] Eso no termina de funcionar. Cada día atiende una distinta y la gente quiere responsabilidad [...] tú tienes que vender el producto, tienes que enseñarlo, lo tienes que hacer tú [...] La gente busca la calidad, dónde se elabora, quién lo elabora, la artesana, el nombre... a mí me gusta saber quién lo ha hecho» (AU025 14/07/2013)

Además achaca que las asociaciones son totalmente dependientes de las subvenciones y que su razón de ser es exclusivamente poder optar a estas ayudas «por eso se crean las asociaciones, no por otra cosa». Critica que la mayoría de las socias son mujeres mayores que ya cometen algunos fallos propios de su edad: «hay gente mayor que lo hace y lo hace mal... Alguien tiene que dejar de hacer las cosas a tiempo. Se pierde mucha vista, todo tiene un límite de tiempo». También por la edad y la informalidad de la organización cree que no siguen una estrategia para adaptar el producto a las necesidades actuales, que están sumidas en un ambiente enrarecido de crítica constante entre ellas y al propio sector, sin una vertiente propositiva o que busque nuevas estrategias, por lo que terminan por lastrar las distintas iniciativas que puedan surgir (AU025 14/07/2013).

En este mismo sentido, la presidenta de la asociación de empresarios de Camariñas Victoria, también opinaba que las palilleiras se ha venido manteniendo históricamente gracias a las subvenciones, concretamente desde la época de la reina Victoria Eugenia a principios del S.XX. En esta dependencia histórica

de las subvenciones se ha fraguado un sector dependiente e inmovilista:

«ahí está el problema. Que desde antiguo, desde la reina Victoria que se compadeció de ellas, siguen un poco con esa rutina, que nos den que nos den. Pero en la actualidad eso no se puede mantener. El arte está mal pagado, en todo el arte o eres famoso o no puedes vivir de ello» (AU040S001 12/08/2013)

Para esta empresaria la salida a la precarización de la situación de las encajeras por la vía de las asociaciones no funciona y, de hecho, pronostica su pronta disolución precisamente por los conflictos internos que esta forma de organización atomizada genera.

«la idea del asociacionismo no funciona, habría que educar en eso. En la asociación tiene que haber una unidad y vender todas en conjunto, sin intereses personales. Ese es el primer fallo. En una asociación lo que hay es de todos. Yo no les auguro muchos años de asociacionismo a las palilleiras. Una está por cerrar y la otra está mal. Tienen que organizarse claramente en la unidad» (AU040S001 12/08/2013)

Unos conflictos internos o endógenos que ya se recogían en el Plan de Dinamización como uno de los principales problemas: las palilleiras eran víctimas de sí mismas, ellas son las que ponen en peligro su propia práctica.

«[...] la rivalidad, la envidia, que aquella vende más que yo... Y la avaricia, mucha avaricia. Ellas opinan que sólo hay que recoger, pero hay veces que hay que perder dinero, ya no sólo no ganarlo sino perderlo. Y ellas no ganarán, pero perder no pierden. Eso te lo aseguro [...] la gente no conoce la palabra asociacionismo. El dinero es lo único que preocupa. (AU040S002 12/08/2013)

7.3.3. Cooperativismo, nuevos intentos en los años 2000

En el año 2001 desembarcó en Camariñas la antropóloga Luzía Oca (en aquellos momentos Luzía Fernández González) que, junto con otra técnica de la concellería de Igualdad, desarrollaron unos «Obradoiros de Motivación, Habilidades Sociais e Asociacionismo» que fueron monitoreados y analizados. Así también se desarrolló una «Xornada de demandas das mulleres camariñas» empleando técnicas participativas, en las que se recogieron las peticiones de mujeres de entre 23 y 73 años, con diferentes ocupaciones y procedentes de todas las parroquias del concello. También se realizaron obradoiros sobre políticas de igualdad y obradoiros de «Xestión de Asociacións», destinados a mujeres del movimiento asociativo. La información obtenida de los distintos obradoiros, las peticiones que surgieron en las xornadas, el desarrollo de entrevistas etnográficas en profundidad y distintos grupos de discusión en los que se emplearon técnicas de investigación-acción-participativa fue empleada en un profundo análisis etnográfico sobre la situación e las mujeres camariñas, entre las que se encuentran las palilleiras, fueron publicadas en el informe «Diagnose: A realidade das mulleres camariñas» que he manejado durante toda esta tesis (Fernández González et al., 2003). Como conclusión al trabajo técnico realizado las autoras proponen para el ámbito del palillo:

«O palillo, verdadeiro elemento identitario de Camariñas, a pesar de ter sido un oficio produtor de renda, ata agora ten sido considerado polas propias palilleiras como unha atribución de xénero máis dos distintos roles que se adscriben á muller camariñá, e que está profundamente imbricado na súa identidade.

- O feito de que o palillo estea integrado dentro do modo de produción doméstico, sen horario nin espazo determinado, salario, cobertura social ou organización sindical, fai que teña unha pésima auto-imaxe entre quen o practica.
- No caso das rapazas non é considerado como unha alternativa laboral, polo que foxen desta posibilidade, que é vista como a última opción. Ademais, as rapazas que queren romper co rol tradicional de muller, rompen tamén coa actividade palilleira, debido á súa asociación co mesmo.
- As economías domésticas de tipo mariñeiro, como a camariñá, baséanse tradicionalmente na entrada inconstante e inestábel de diñeiro. Neste contexto, o encaixe distribuído a través das intermediarias, que pagan ao contado, constitúe unha fonte clave de entrada de pequenos ingresos, enraizada nesa tradición.
- A venda directa a través das asociacións, que ata agora é o único intento colectivo de organizar a distribución do encaixe fóra do sistema tradicional das intermediarias non resulta válida como alternativa sólida a este modelo, nin trasladábel a todo o colectivo de palilleiras.
- Ata agora non ten existido un apoio institucional decidido aos cambios neste sector, alén do realizado dende o Concello, que non conta coa suficiente capacidade económica para desenvolver proxectos de cambio e desenvolvemento do mesmo, polo que é preciso o apoio e implicación de institucións con maior capacidade económica (Xunta, Deputación, UE).
- Toda acción encamiñada ao desenvolvemento do sector debería ter en conta, alén do sistema de comercialización, clave para que sexa unha actividade rendíbel para as produtoras, o factor humano que realiza a produción, que se caracteriza por unha baixa formación e ausencia de iniciativa e cultura emprendedora.
- As accións que pretendan relanzar o oficio de palilleira e convertelo nunha alternativa laboral digna para as mulleres camariñas, que contribúa a frear a forte corrente migratoria das últimas décadas, terán que separar o palillo do modo de produción doméstico». (Fernández González et al., 2003: 118-119)

La antropóloga, tal y como también defiende en esta tesis, propone que el encaje es uno de los marcadores identitarios más fuertes de Camariñas y que forma parte de los roles de género indisociables de su producción en la economía informalizada, sin horarios ni espacios fijos, sin cobertura social ni organización laboral o sindical que las respalde. Su producción está además imbricada en un sistema económico de tipo marinerero, donde los ingresos son muy inestables, precarios y altamente dependientes de factores externos, por lo que el papel de las mujeres en la economía de la casa, con la aportación de un dinero inmediato de la venta del encaje a las intermediarias juega un papel fundamental. Como analicé, el único intento colectivo para canalizar la distribución y venta directa del encaje fuera del sistema de intermediarias que tuvo un éxito relativo fueron las asociaciones. Estas asociaciones, como propone la antropóloga, no son una alternativa sólida, sostenible a largo plazo, ni redundan definitivamente en una mejora de las condiciones económico-laborales de las mujeres. Propone, como factor fundamental, la separación de la producción del encaje del «modo de producción doméstico» para reinsertarlo en un modo de producción formal de tipo empresarial.

Después de este diagnóstico y los obradoiros desarrollados a principios de los años 2000 por parte de la antropóloga Luzía Oca tuve acceso a un nuevo estudio realizado en el año 2009 por Ana Lorenzo Vila de la cooperativa Ciudadanía³⁰¹. Ana Lorenzo Vila es socióloga y trabaja en el ámbito del desarrollo económico y social, la economía social, cooperación y emprendimiento y es experta en metodologías de investigación-acción-participativa. Este estudio se enmarcaba en un «Programa de dinamización do emprego feminino baixo a formula cooperativa» desarrollado entre 2009-2012 por UGACOTA³⁰². Más concretamente, en un programa específico creado para las palilleiras denominado «Plan de Promoción do Cooperativismo do Sector do Encaixe en Camariñas e Muxía» y financiado con 12.000€ desde la Consellería de Traballo. Este nuevo proyecto contaba con la colaboración entre Muxía y Camariñas, siendo responsable en Camariñas el concejal de la Mostra do Encaixe en aquel momento Serxio Caamaño y en Muxía la técnica del CIM³⁰³. Este estudio no está disponible online sino que me fue facilitado por el concello de Camariñas y bajo un nuevo marco, esta vez sin colaboración intermunicipal, denominado «proyecto de promoción del cooperativismo en el sector del encaje» promovido por la Axencia de Desenvolvemento Local del Concello de Camariñas.

La socióloga parte de una descripción de la realidad de la producción encajera que ya hiciera Luzía Oca: este trabajo artesano se inserta en una lógica de la economía doméstica, se realiza en la casa y forma parte de la estrategia económica compleja de «la casa» en la que intervienen distintas actividades complementarias e interdependientes entre sí como son la agricultura de subsistencia, el marisqueo, las pensiones y los subsidios, las estrategias migratorias, etc. La función económica del encaje es de «colchón» o alternativa en situaciones de carestía, dentro de todas las estrategias económicas diversificadas para el aprovechamiento de las oportunidades disponibles. Algo así como una estrategia de «non poñer todos os ovos no mesmo cesto», o no depender solo de una fuente de ingresos que puede llegar a fallar, como puede ser el mar. Por lo tanto, aduce, no hay una lógica del emprendimiento económico, no se busca una maximización de la rentabilidad económica, ni un manejo en términos de

³⁰¹ <http://ciudadania.coop/membro/ana-lorenzo-vila/> [Acceso 30/05/2017]

³⁰² http://www.camarinas.net/web/info.php?id_seccionweb=254 [Acceso 05/06/2017]

³⁰³ http://www.lavozdeg Galicia.es/noticia/carballo/2008/08/05/muxia-camarinas-promoveran-cooperativismo-palilleiras/0003_7036971.htm [Acceso 05/06/2017]

la lógica del mercado capitalista. Otro de los hechos detectados es que la inmersión del encaje en la lógica informal «doméstica» implica que esta debe ser una actividad compatible con la vida familiar y los trabajos de cuidados, lo cual se valora muy positivamente ya que es una de las principales ventajas frente a otros trabajos formales. La flexibilidad horaria, la no dependencia de unos ritmos de producción y la autorregulación son las principales ventajas que tienen las palilleiras en el sector informal.


Respecto a la regulación de la formación la socióloga advierte que las medidas emprendidas desde el concello han llevado a que existan personas con plena legitimidad social como palilleiras, e incluso «profesoras» de palillo en cursos en los que se daba un diploma, que sin embargo carecen de dicha certificación. Por lo tanto en cuanto a las vías de legitimación social de las palilleiras la posesión de un «capital cultural» o «escolar» no es, ni mucho menos, la principal medida de prestigio. También advierte que hay una gran diversidad en cuanto al saber hacer de las encajeras y a la velocidad de producción, lo que está también mediado por las demandas del mercado. Como recoge en las entrevistas que realizó, y que yo también pude recoger en distintas ocasiones: «Agora sae mellor o fío gordo»; «como as cousas grandes non se venden, tampouco se fan nin se aprenden»; «As veces véndese mellor as cousas máis ruins».

De nuevo las intermediarias y revendedoras salen como grandes culpables de la situación de las palilleiras ya que controlan el mercado y, como dije, conocen de la precariedad y la vulnerabilidad de las mujeres de la zona y aprovechan estas circunstancias económicas. Especialmente las mujeres que no están asociadas, jubiladas, de aldeas periféricas, suelen aceptar el precio marcado por intermediarias que también definen el tipo de encaje, los diseños, las calidades, les dan los cartones y los recogen a domicilio por unos 50 céntimos la hora de trabajo. Sin embargo las intermediarias cumplen con la función social de movilizar e incentivar el mercado y, sobre todo, pagan al contado asumiendo ellas los riesgos y vaivenes del mercado. También salen como grandes culpables de la situación del sector los cursos que se imparten a las palilleiras por «ocio».

En cuanto a los puntos débiles la socióloga manifiesta que no existe una alternativa para acceder a la seguridad social con unas cuotas menos gravosas que el régimen de autónomos, como por ejemplo un régimen especial para las trabajadoras artesanas, por lo que las trabajadoras no tienen ninguna cobertura ni derecho a percibir pensiones cuando se jubilen, si es que esto es posible. Y, aunque esto se consiga, los precios de mercado actuales tampoco permiten una formalización de la actividad.

Imagen. Una mujer limpiando una mesa, durante la Feria Rutas do Mar en Muxía.





Otro punto débil, del que vengo hablando repetidamente, son las resistencias de las palilleiras hacia las iniciativas para regular y formalizar sus condiciones de trabajo. Por una parte la coexistencia de trabajadoras informales, que complementan los ingresos de la casa con el palillo o lo comercializan a través de las asociaciones, y las pocas trabajadoras formales que asumen el pago de impuestos y gravámenes, lo cual convierte esta segunda opción en la menos atractiva. Esta es una de las principales quejas de las comerciantes que recoge Lorenzo Vilas en su estudio, en una serie de entrevistas realizadas a comerciantes, y que también yo pude comprobar: todas las actividades de regulación del sector y las ayudas públicas se han venido centrando en las asociaciones, ante las que las iniciativas privadas sienten un agravio comparativo. «Desde o concello apoian ás asociación, pero non ás profesionais, polo que se xera unha competencia da que saen mal paradas as profesionais que están pagando impostos para facer esa actividade».

Por otra parte recoge las grandes resistencias que he ido detallando: la existencia de rivalidades de tipo político en el seno del sector encajero, que la socióloga denomina como «incapacidade para estar xuntas»³⁰⁴; el «aproveitamento persoal de oportunidades», que yo he leído como performances de control de la prosperidad-envidia-secretismo; la necesidad de liquidez, que yo he leído como aprovechamiento de la necesidad, la precariedad económica y la vulnerabilidad de las mujeres; y la rivalidad entre los concellos que impide llegar a soluciones y estrategias comunes. Otro de los puntos débiles es que todos los intentos de regulación laboral-económico resultaron fallidos, insuficientes o abortados, por lo que ha permeado una sensación derrotista de que «no vale la pena».

En este documento se encuentran algunas de las propuestas que anteriormente ya se estaban barajando y sobre las que se van a articular las propuestas posteriores, en lo referente a la profesionalización del sector y a la comercialización, como es la creación de una plataforma de venta a través de internet. Pero sobre todo van a ir adquiriendo una gran fuerza las propuestas relacionadas con el ámbito de la representación, la divulgación, la publicidad y el marketing de la mano de medidas para la «puesta en valor» del encaje, la homogeneización de sus características, la regulación de la producción y el control de la «calidad» y la autenticidad, la producción y regulación de una la imagen de marca y una marca registrada y la turistización y espectacularización como parte de un paquete de soluciones.

Sin embargo en esta ocasión tampoco se desarrolló una cooperativa o cualquier otra forma viable de producción y comercialización del encaje a largo plazo que respete unas condiciones laborales dignas. Más de veinte años llevan desde el concello tratando de buscar alguna alternativa viable y, con especial

³⁰⁴ En esta expresión, que también encontré en repetidas ocasiones durante el trabajo de campo de forma que todos los problemas de la organización de las mujeres los consideraban como algo «endógeno» ha sido analizado, entre otras, por la antropóloga feminista Marcela Lagarde (Lagarde y de los Ríos, 2012). Alude al mito de la enemistad histórica entre las mujeres, nuestra incapacidad de cooperación, «estar juntas» y a nuestra falta de sororidad: «para cada mujer todas las demás son la otra» (ibid: 345). La autora defiende que la enemistad es generada entre las mujeres porque el sistema patriarcal no tolera la solidaridad que puede desarrollarse entre mujeres por compartir la condición genérica, por lo que nos convertimos en «guardianas del patriarcado» en cuanto valoramos a las otras por sus errores, la competencia, la envidia, los celos y la descalificación. Por lo tanto Lagarde defiende la amistad y sororidad entre mujeres como forma de lucha contra el patriarcado que nos ha creado como enemigas. Este análisis de Lagarde conecta directamente con el concepto de «immediate struggles» que analizan Narotzky y Gavin, la desestructuración laboral y la desagregación que conlleva las estrategias de gobernanza capitalistas induce a desdibujar las responsabilidades y a luchar contra aquellas instancias de poder más próximas, al enemigo más inmediato, entre ellas mismas, y no a identificar el mal mayor o buscar soluciones de futuro conjuntas (Narotzky et al., 2006)

tenacidad, la incansable ADL María Jiménez que parece no darse por vencida. En las conversaciones y entrevistas que tuvimos María y yo, después de haber hecho innumerables estudios y diagnósticos de la situación, después de haber hecho multitud de obradoiros y de probar distintas estrategias dice que las palilleiras «ni se plantean una cooperativa». De hecho, cada vez lo ve menos factible porque «los miedos de las palilleiras lastran los avances» (AU014 21/06/2013). Desde su punto de vista el papel de la administración pública en este caso es fundamental: «la administración tiene que demostrar que es un modelo factible [la cooperativa]» (Diario de campo 26/02/2013). «Este sector tiene debilidades y tiene que ayudar la administración. A los que no tienen problemas ya van solos» (AU014 21/06/2013). De hecho, parece ser que la única alternativa para demostrar que la cooperativa es la opción más conveniente es organizarla desde el concello y promoverla, de manera independiente al sentir mayoritario de las asociaciones y palilleiras que actúan con recelo y frustran todos los intentos, principalmente para que las productoras más jóvenes puedan tener una salida laboral: «porque las jóvenes en la asociación no ven una salida» (AU014 21/06/2013). La ADL dice que en ocasiones se plantea forzar la situación, montar ella misma la cooperativa y contratar a las mujeres del pueblo «eso salía adelante descaradamente y controlo yo la comercialización», pero es consciente de que le traería personalmente muchos problemas. El resto de «estos miedos se despejan andando» (AU014 21/06/2013).

La técnica es consciente de que el ayuntamiento está teniendo demasiado protagonismo en todo este proceso, que está ejerciendo una labor de acompañamiento y protección paternal demasiado prolongada, que se están tomando demasiadas atribuciones. Pero para ella esta labor de tutorización es la solución óptima dadas las circunstancias y limitaciones que contempla en el sector. En primer lugar porque dice que «la administración pública tiene que garantizar el acceso en igualdad y sin discriminación a los recursos de todo el mundo» y en segundo lugar porque «es una manera de apoyar el sector en Camariñas». Para ella «la administración tiene que ir abriendo el camino, no empujando» (AU014 21/06/2013) y reconoce que lo ideal es que las palilleiras se pongan de acuerdo y formen su propia cooperativa, que salga la iniciativa de ellas (Diario de campo 26/02/2013), que tomen las riendas de su destino y finalmente que suelten la mano del concello:

«quien debería ser el impulsor tendría que ser el sector. Pero como el sector tiene sus limitaciones ahí actúa la administración local para darle el empujón mientras ellos no andan [...] Pero esto no va a cambiar hasta que el sector no se organice, esté cualificado, se quite los miedos, protege lo que tenga que proteger... eso requiere maduración» (AU014 21/06/2013).

El principal problema, según un diagnóstico que apuntó María Jiménez en el que yo trabajé en toda esta tesis, es que «la comunidad aquí no existe»: históricamente se ha ido filtrando una biopolítica de desagregación, de creación de reticencias, envidias, enemistades entre mujeres, control, miedos y «desconfianza que frena cualquier tipo de iniciativa», de «miedo a que le quiten el trabajo», y una elevada competitividad por los escasísimos recursos con los que cuentan. Cree que el histórico sistema caciquil, del que también hacían uso las intermediarias, ha trabajado profundamente en desagregarlas y crear rencillas debilitando profundamente cualquier posibilidad de articulación colectiva, «destruyendo la cultura de la colectividad» (Diario de campo 26/02/2013).

De hecho, ante estos fallos en el ámbito laboral-productivo, piensa que los esfuerzos que están haciendo en el ámbito de la comercialización, la publicidad y la espectacularización, de la mano de estrategias de marketing y de la potenciación de eventos públicos como Mostra no tienen sentido. Si se potencia la comercialización sin una estructura sólida de cooperación entre las palilleiras no existirían fórmulas que contrarrestaran las estrategias del neoliberalismo depredador, que incide en su depreciación constante. Además, «no se podrían atender las demandas, no habría organización, no se establecerían unas normas...» (Diario de campo 26/02/2013). Sin una mejora en las condiciones laborales, sin un refuerzo en las condiciones de producción, las estrategias de marketing, publicidad, de celebración y exhibición pública solo sirven de refuerzo identitario, de política de reconocimiento, de «pedestal» para las palilleiras tradicionales con un efecto negativo ya que las sobrecarga de trabajo.

María ve con mucha impotencia el intento frustrado que hubo en los años noventa de creación de una Zona de Interés Artesanal o una productora coordinada entre los concellos de Muxía, Vimianzo y Camariñas, contando con un sector muy fuerte como había entonces, la gran demanda de los años noventa y contando con la financiación que en esos momentos había por parte de la Xunta. El gran escollo en este proyecto fue el tema de la denominación, del nombre, que supuso la pérdida de una oportunidad única:

«tendrían que haber adoptado el nombre de Camariñas, porque era el que tenía en el mercado. Lo ideal era haberlo hecho de manera colectiva porque los recursos se amplían», «debería haber sido promovido por el propio sector, donde las entidades públicas apoyen la iniciativa... y que fuese una entidad supramunicipal y mixta. Tenía que haber sido liderado por la Xunta» (AU014 21/06/2013)

Desde la organización de empresarios locales Victoria también contempla la creación de una cooperativa como la única estrategia viable para regularizar y formalizar el sector así como para minimizar el impacto negativo de las propias palilleiras sobre sí mismas. Esta sería la única forma de garantizar la supervivencia de este sector, prescindiendo de la fórmula imperfecta de las asociaciones: «La cooperativa sería lo ideal, con alguien que ponga orden y que sepa organizarlas. De ese modo sí, dirigida por profesionales. Yo las veo muy descontroladas» (AU040S001 12/08/2013).

En la actualidad el concello de Camariñas está tratando de desarrollar el proyecto por sí mismo, sin colaboración de otros concellos y presentándose a solas para conseguir financiación, por lo que tienen bastantes limitaciones. Es un plan imperfecto y liderado en solitario: «la marca no es lo ideal, como tampoco la forma de producción que tienen en la actualidad es la ideal». La creación de una marca que regule la producción y garantice la «calidad» a los consumidores ha sido la única salida viable que han visto ahora que operan solos desde el concello. De hecho, tantear el ámbito de una marca registrada nunca había sido realizado por un concello

«esto es un paso de gigante para un concello, que se atreve a meterse en una cosa que tiene características más privadas que públicas, para un bien que es un patrimonio público. Estamos en un camino nuevo. No es lo ideal, pero era necesario» (AU014 21/06/2013)

Desde que el diagnóstico inicial considerara que las principales enemigas de las palilleiras eran ellas mismas las instituciones públicas asumieron la responsabilidad de tutelarlas y salvarlas, aunque esperaban que la iniciativa en algún momento volviera a ellas. Como dije en el pie de página, esta mítica incapacidad de auto-regularse se convierte en una especie de profecía autocumplida, ya que históricamente las mujeres han sido caracterizadas tanto por ser incapaces de razonar y de actuar conforme a las reglas de la racionalidad económica como incapaces de crear alianzas, de cooperar, de crear sus propios espacios, de superar la rivalidad (Lagarde y de los Ríos, 2006, 2012). Una incapacidad que ha sido históricamente trabajada en las mujeres por parte del patriarcado y del sistema capitalista, para evitar la acción coordinada y apropiarse fácilmente del valor que producen. A esta enemistad intrínseca que se asocia a las mujeres habría que sumar la ineptitud para la cooperación que se asocia a las personas, sobre todo a los artesanos, del sur de Europa. Esto ha sido analizado por Michael Herzfeld como una forma de criptocolonialismo, ya que en su investigación sobre artesanos en Grecia analiza cómo las políticas de la tradición, o políticas de patrimonialización, requieren la incorporación, enumeración y disciplinamiento de los cuerpos de los artesanos. Entre las regulaciones que se implementan en las políticas patrimoniales se incluye el rescate de las cosas y de las prácticas de los que han sido sus depositarios, que bajo este paradigma se convierten en «incapaces» para gestionar, cuidar, comercializar y proteger el patrimonio de acuerdo a los estándares actuales. Así históricamente se ha venido convirtiendo en una necesidad el rescatar el patrimonio de las manos de sus practicantes, «rescuing from its bearers' own incompetence and ignorance» (Herzfeld, 2004: 170). Las encajeras parecen haberse convertido en peligrosas para sí mismas, por su propia obstinación y rechazo a cualquier política o regularización que venga de las instituciones más próximas, reacias a participar de cualquier modificación en sus condiciones laborales, necesitadas de constante tutorización y «educación» en el valor patrimonial de lo que llevan haciendo y protegiendo desde hace décadas. En este sentido Herzfeld concluye que los artesanos han sido disciplinados para mantenerse en los márgenes, o en ese llamado «pedestal de la tradición», en el que por un lado se exaltan las virtudes de los objetos que producen pero por otro lado se considera que sus comportamientos no son lo suficientemente adecuados, porque se resisten a cualquier forma de control, porque su atención al cliente no es lo suficientemente cuidadosa, no están suficientemente equipadas para producir cosas de interés estético para el consumo turístico (Herzfeld, 2004). Han sido predefinidas como tradicionales y, por tanto, incompatibles con las lógicas de la economía formal, el emprendedurismo y la empresa.

7.4. Regularización de las celebraciones y las performances

Volviendo a la estructura de los procesos de patrimonialización en torno a diferentes «gestos», actos o performances que propone el autor Jean Davallon, en esta ocasión me centraré en las regulaciones de lo que denomina «el acceso al nuevo objeto patrimonial por parte de la comunidad» (Davallon, 2014: 59-60). Con esta regulación del acceso se refiere a la nueva necesidad de regular los actos de exhibición al público general, de regular cómo se muestra, de controlar el contenido discursivo de su exhibición. También tiene que ver con la necesidad de crear una serie de rituales que tienen como objetivo reforzar y reafirmar el valor patrimonial de un determinado objeto o práctica de la vida cotidiana que se ha convertido en algo «excepcional». La folclorista y museóloga Barbara Kirshenblatt-Gimblett analiza en su obra *«Destination Culture: Tourism, Museums and Heritage»* (Kirshenblatt-Gimblett, 1998) cómo algunos objetos cotidianos llegan a convertirse en objetos de exhibición, contemplación, celebración, musealización bajo el paradigma de los procesos de patrimonialización y turistización tal y como ha pasado en Camariñas. En este caso no son solamente objetos cotidianos los que se convierten en objeto de veneración, sino que atendemos a la patrimonialización de una práctica, concretamente de un trabajo, cuyas características económicas y laborales no son del todo atractivas para las generaciones actuales y, menos aún, de las futuras. Por lo tanto, como analicé previamente citando a dos autores centrados en el análisis de los rituales religiosos Durkheim y a Turner (Durkheim, 2009 [1953], Turner, 1990 [1951]), la generación de actos de exhibición pública, performances y rituales son mecanismos que se activan periódicamente ya que sirven como herramientas para convertir lo obligatorio en deseable, para transformar la conservación y mantenimiento de una práctica cotidiana, escasamente atractiva y poco rentable en un patrimonio valioso a nivel identitario, en algo deseable, querible, amado por los valores y las virtudes positivas que se le han asociado a través de todo un proceso de patrimonialización. Las performances públicas cíclicas sirven para producir y reproducir las prácticas culturales, reactualizan el valor patrimonial del encaje, para cohesionar a la comunidad afectiva en torno al encaje, para suavizar los conflictos existentes periódicamente y, después, retornar a la realidad vivida.

No es fortuita la asociación que hago de las celebraciones y fiestas relacionadas con el encaje y las teorías clásicas sobre los rituales. La asociación de las celebraciones del encaje con algo «religioso» es de uso común. En una anécdota que me contaba Sandra Insúa, la concejala de encaje y turismo, dice que se encontraba en la radio junto con el alcalde de Fisterra y el párroco de Carballo, cada uno promocionando las actividades que se hacían en sus concellos durante la Semana Santa. El párroco se quejó de que, a diferencia de en los otros dos concellos en los que las celebraciones en Semana Santa giran en torno a la religión, en Camariñas no se organizara ninguna actividad de corte religioso dedicando todo el esfuerzo del concello hacia la celebración de la Mostra do Encaixe de Camariñas, a lo que esta le respondió:

«lo nuestro es casi casi religioso, porque las artesanas llevan desde la Edad Media palillando. Esto no es una fiesta ni es nada, esto es una exaltación del encaje, de la palilleira. Y es su fiesta, de miles que hay en todo el mundo y que vienen de todos los países» (AU006 20/03/2013).

En este sentido, las regulaciones de las celebraciones, exhibiciones o exaltaciones que tienen que ver con el encaje de Camariñas se han estructurado en tres ejes fundamentales: la creación de la Mostra do Encaixe de Camariñas, la creación del Museo do Encaixe de Camariñas y las políticas de turistización y marketing turístico basado en el encaje.



Imagen. Caseta de turismo en Camariñas.

7.4.1. Mostra do Encaixe de Camariñas

La creación de una feria de muestras-exposición sobre el encaje de Camariñas era uno de los ejes fundamentales del Plan de Dinamización do Encaixe de Camariñas. De hecho, después de «redescubrir» el encaje, de que empezara a conformarse como un objeto de estudio y se considerara como un patrimonio o parte de la identidad de Camariñas, fue una de las primeras acciones que se llevaron a cabo en el Plan de Dinamización, antes de empezar a regular los trabajos y la formación. La primera edición de esta Mostra se celebró entre el 28 y el 31 de marzo de 1991, momento en el cual se presentó públicamente el propio plan de dinamización³⁰⁵.

Esta feria de muestras, declarada Fiesta de Interés Turístico de Galicia, se gestó como un evento para la celebración, escaparate para la comercialización y publicitación del producto más allá de las fronteras comarcales. Así, la creación de un evento en el que cada encajera mostraba públicamente su producto, también se orientaba a la puesta en contacto de las encajeras «con un tejido empresarial y organizativo, posibles mercados potenciales que motiven la formación de una empresa (cooperativas, asociaciones...)» (Blanco Campaña, 1991: 147). En las primeras Mostras las palilleiras tenían sus pequeños puestos en los que tenían a la venta sus productos ya terminados, los compradores y comerciantes podían ponerse en contacto directamente con ellas sin la necesidad de una intermediaria, era el momento de cerrar grandes pedidos de cara al futuro y también de tejer nuevas alianzas y asociaciones entre productoras y compradoras. Por la vía de la mejora de los cauces de comercialización y aumento de la demanda del mercado y/o el consumo parecía que se trataba de inducir una auto-organización económica y laboral de las artesanas en el marco de la economía formal bien fuese en forma de empresa, cooperativa u asociación desde la que poder hacer frente a las necesidades del mercado. Es decir, que el plan se empezó por la regulación de la celebración pública, la incidencia en el aumento del valor social y de uso y la mejora de la comercialización, para que de ahí surgiera una posible regulación en el plano laboral y una mejora en el valor de cambio. Sin embargo la regulación profesional, como he analizado, nunca se produjo mientras que sí se produjo una sobreexposición y una celebración, junto con un aumento de la demanda en los años noventa, escasamente respaldada por una estructura laboral sólida o una articulación del sector.

Para las personas que impulsaron, organizaron y pusieron en marcha este evento, especialmente Alonso y Soneira, fue también una forma de demostrar el potencial económico del encaje, enmarcarlo en el discurso laboral-económico y alejarlo de su conceptualización como ocio. En palabras de Marisol, grabada en la última Mostra do Encaixe del 2017, dice que la organización de

³⁰⁵ En apartados anteriores mencioné que el profesor Mario Gallego Rei también impulsó algunas iniciativas para hacer «algo» con el encaje. En este sentido el autor Blanco Campaña atribuye la creación de la primera Mostra en el año 1978 a este maestro, que pidió un préstamo a título personal para que se pudiera llevar a cabo (Diario de Campo 16/04/2014). 12 años antes de que se celebrara la primera Mostra oficial impulsada desde el concello y sostenida con fondos públicos, se celebraría una primera muestra extraoficial entre el 14-26 de julio, impulsada por un maestro y financiada por la Caixa de Aforros de Galicia (Blanco Campaña, 1991: 132).

Este maestro, en el marco de las investigaciones realizadas junto con el alumnado sobre el encaje, impulsó un acto cultural más durante las fiestas del Carmen en los locales de la Escola de Formación Náutico-Pesqueira que sorprendió por la cantidad de público. También se editaron unas pegatinas con el famoso eslogan que da título al libro de Blanco Campaña «Camariñas, terra de palilleiras», así como se promovió un concurso de niñas palilleiras en el Grupo Escolar de Camariñas (ibid: 132).

Otro evento previo a la Mostra do Encaixe fue la celebración de un concurso de destreza en el Casino de Camariñas el 23 nov de 1980 (Blanco Campaña, 1991: 140).

En cuanto a la celebración de este tipo de eventos, el primer «Encuentro nacional de encajeras» se celebró en Almagro en el año 1988 (no en el año 1980, como dice Blanco Campaña). En este primer encuentro participaron las palilleiras de Camariñas, que llevaron una serie de piezas antiguas para su exposición.

la Mostra supuso un salto cualitativo para el encaje, ya que de esta forma pudieron acceder a nuevos recursos y subvenciones. Además fue una apuesta por redefinir el discurso que se asociaba al encaje en Camariñas. Ella retrata que en las administraciones no entendían de qué iba exactamente el encaje en Camariñas, «estaban convencidos de que o encaixe era unha ocupación ociosa de señoras, que non era un recurso económico», por lo que la Mostra fue también una apuesta por deshacer todo el discurso que durante el franquismo se había asociado a las artesanías textiles hechas por mujeres como parte de su tiempo de ocio. La política dice que en la actualidad la gente que viene a la Mostra de Camariñas «descubre un mundo da artesanía que non é comparable ao que hai noutras mostras de artesanía por aí. Isto é un salto cualitativo espectacular»³⁰⁶.

Camariñas

Hoy jueves será inaugurada en Camariñas la 'I Mostra do Encaixe de Bolillos, que convertirá, con su carácter nacional, a la villa marinera en la capital del encaixe por autonomía. La Feria, que cuenta con un presupuesto de 23 millones, está patrocinada por el Concello de Camariñas y por la Consellería de Industria.




Imagen. Anuncio en el diario de la «I Mostra do Encaixe de Bolillos» en el año 1991. Obsérvese el cambio en la denominación.

Por otra parte la Mostra fue una consecuencia de la Escola-obradoiro donde una parte fundamental del currículum suponía que las alumnas conocieran todos los procesos relacionados con el encaje desde el diseño del patrón y picado del cartón hasta su montaje en la tela, momento en el que queda cerrado el círculo de producción de una pieza. En este sentido desde las primeras ediciones la Mostra se ocupaba de exhibir esta última fase de incorporación del encaje a una pieza textil y creación de un producto rematado, reforzando así esta parte de creación, diseño y producción textil que había sido desagregada de las obreras centradas exclusivamente en trabajar manualmente el encaje. Así el último punto del Plan de Dinamización reforzaba en este sentido que la mostra trabajaba en la «incorporación da produción artesanal en sectores textís importantes: lencería íntima e moda, nos que se crearán deseños concebidos desde e para o encaixe galego» (Blanco Campaña, 1991: 147).

Este último punto parece haberse convertido en el objetivo principal de la Mostra en los últimos tiempos: hacia el diseño de moda y la alta costura. Así que pronto la Mostra pasó de ser un lugar en el que las artesanas mostraban sus productos en los que tradicionalmente se había aplicado el encaje: ajuares, pañuelos, cortinas, mantelerías, ropa religiosa, etc. a ser un lugar en el que se mostraba la gran versatilidad del encaje, nuevas formas de aplicación, nuevos materiales con los que se podían hacer encaje, distintas técnicas, distintos colores, etc. De tal forma que tres años después de la primera edición, en 1994, se creó el concurso de «Noveis Diseñadores de Moda» a los que también acompañaba una pasarela de diseñadores ya consagrados entre los que ha contado con figuras como Victorio & Lucchino, Adolfo Domínguez, Devota & Lomba, Franco Quintáns, José Mateos, Esteban Freiría, etc.

²⁵ <https://youtu.be/4HpQ77BpboA> [Acceso 08/06/2017]



Los cambios en la Mostra han sido sustanciales pasando de una primera fase más «tradicionalista» y centrada en la compra-venta por parte de las palilleiras a un público masivo hacia una fase que podría denominarse más «vanguardista», centrada en la exhibición y en la captación de turismo y un público minoritario y «experto». En los primeros años el decorado era una reproducción en cartón piedra de un pueblo costero gallego donde cada encajera ocupaba una especie de casita en miniatura, se mostraban las producciones de las alumnas de la escuela-taller, se vendían productos donde típicamente se había aplicado el encaje, los precios eran muy asequibles y hubo una afluencia masiva de gente diversa, sobre todo de señoras de clase media de Galicia. Progresivamente en la Mostra se ha ido implementando una decoración de líneas más asépticas y se ha ido orientando a un público más reducido, relacionado con el mundo de la moda, especializado en alta costura. En los últimos años también se orienta a las encajeras «por ocio» y aficionadas a hacer artesanías interesadas en comprar patrones e insumos para hacer encaje, un público conocedor del producto y que también puede pagar otros precios más elevados. En este sentido la línea de creación de valor del encaje de Camariñas ha ido virando desde su vertiente más tradicionalista, de estandarización de los productos, popularización del acceso y de los precios, lo que también suponía una depreciación y precarización de las condiciones laborales, a una estrategia que apuesta por su conversión en un producto artesanal selecto, exclusivo, con un valor añadido de «diferenciación» de otros productos, con una marca y un sello distintivo que refrenda su calidad y autenticidad a los compradores. En esta nueva etapa, como dice Kirshenblatt-Gimblett (Kirshenblatt-Gimblett, 1998, 2004), lo tradicional y lo patrimonial no es en sí mismo el objeto de celebración sino que se ha convertido en un valor añadido del encaje. El encaje de Camariñas se ha transformado en un producto local hecho por señoras mayores en el que la tradición se presenta preparada para ser exportada y consumida en el mercado internacional, una vez que se filtra el exceso de ruralidad del que hablaba en capítulos anteriores³⁰⁷.

Como decía, las primeras ediciones coincidieron con el momento de mayor auge en la compra-venta de encaje. Las palilleiras recuerdan que en la primera edición de la Mostra la afluencia masiva de gente colapsó todo el pueblo, «llegaban las colas de coches hasta Ponte do Porto», no había lugar donde alojar ni dar de comer a tantas personas (Diario de Campo 20/03/2013). Como ejemplo de la gran demanda que tenían me contaron que uno de los primeros años, el día que se inauguró la Mostra, en el que no suele haber mucha afluencia, en el stand de Rendas ya habían acabado con todas las existencias de encaje que tenían guardadas y tuvieron que ponerse a trabajar a toda prisa por las noches para poder vender algo. Ese primer día vendieron un millón de pesetas de la época (Diario de Campo 22/06/2013). De hecho, algunas de ellas creen que como las primeras ediciones hubo tal afluencia inesperada y no hubo una buena coordinación, esto supuso una mala experiencia para los turistas que no quisieron volver a repetir. Por parte de algunas personas críticas, estos primeros años de venta desmedida, de encaje hecho deprisa, de popularización de su consumo, de incremento de su uso por clases sociales que antes no tenían acceso al mismo y que desconocían previamente las calidades y características del producto, supuso una pérdida de calidad en el acabado del encaje, una depreciación y una desvaloración también, ya que se convirtió en un producto de amplio consumo y alejado del marco del consumo exclusivo y distinguido (ver Bourdieu, 1998).

³⁰⁷ En cuanto al uso del pasado como «valor añadido» en este año 2017 se ha hecho una recreación de las típicas palilladas de principios de siglo durante la Mostra, con la participación de palilleiras ataviadas con pañuelos en la cabeza y faldas que cantaban las canciones populares de Camariñas. <https://www.facebook.com/media/set/?set=a.2027453300829075.1073741843.1417088578532220&type=1&cl=379969a9c5> [Acceso 13/06/2017]

En la actualidad, aunque acuden unas 17.000 personas, no es nada comparado con las primeras ediciones en las que se contabilizaron 40.000 personas (AU010S001 22/05/2013). El número de visitantes ha disminuido cuantitativamente, pero también ha cambiado cualitativamente. Como decía desde que en 1994 se creara el concurso de «Noveis Diseñadores de Moda», a los que también acompañaba una pasarela de diseñadores, este aspecto se ha convertido en uno de los atractivos principales de la Mostra. De hecho, según me comentaban algunos diseñadores y diseñadoras jóvenes que entrevisté, el de Camariñas es de los pocos concursos de diseñadores noveles que existen en la península a los que estudiantes y personas que acaban de finalizar sus estudios pueden concurrir y mostrar sus trabajos. Es una de las mejores plataformas de lanzamiento de las nuevas generaciones de diseñadoras, siendo el lugar donde han comenzado a desfilan diseñadores que actualmente tienen fama internacional (AU007 y AU008 29/03/2013). Desfilan en Camariñas, dicen, «é case unha garantía de futuro»³⁰⁸. El único requisito para los noveles que participan en el certamen es que tienen que incorporar obligatoriamente encaje de Camariñas en sus diseños, lo que también supone un reto para los diseñadores. A los 28 portfolios seleccionados se les suministra una beca con la que pueden adquirir hasta 400€ de encaje a las palilleiras locales, a las que les tienen que indicar el modelo, colores, tamaño, etc.³⁰⁹ (Diario de Campo 17/09/2013). Por lo tanto en la pasarela de Camariñas se pueden ver propuestas muy innovadoras y bastante subversivas con los modelos tradicionales del encaje, aplicado a distintos textiles, con distintos colores y distintas prendas de vestir. En este sentido parecen coexistir una apuesta muy fuerte por la modernización de un producto que en ocasiones se lleva al límite, y por otro lado, también se vende como tradición, patrimonio e identidad fuertemente arraigada cuyas características fundamentales se tratan de precisar, delimitar y fijar para evitar que se pierda. Esta doble característica es muy interesante porque vuelve a traer al frente las preguntas sobre qué es exactamente el encaje de Camariñas (técnica, conocimiento, hilos, modelos...), qué personas están autorizadas a subvertirlo, a modificarlo, a cambiarlo de color, a mostrar sus habilidades creativas (los jóvenes diseñadores vs. las palilleiras tradicionales) y también de qué modo están siendo representadas las palilleiras aquí, qué lugar ocupan en la Mostra de la que son protagonistas.

En torno a la exhibición del encaje en la pasarela también se produce una mezcla muy especial de perfiles aparentemente inconexos: grandes diseñadores de moda con vestidos de alta costura, modelos, diseñadoras jóvenes con propuestas radicales, blogueras de moda, palilleiras de edad avanzada, aficionadas a las artesanías textiles, encajeras checas, maridos aburridos, políticos y autoridades locales, niñas palilleiras que también desfilan, turistas y vecinos de Camariñas y de la zona. Por un momento el encaje de las palilleiras forma parte del espectáculo de una pasarela y ellas tienen la oportunidad de ver sus encajes convertidos en un producto textil, portado, diseñado y subvertido por otras personas. También el pueblo se llena de modelos, jóvenes de aspecto diferente, distintas identidades sexo-généricas³¹⁰ y mujeres procedentes de distintos lugares.

³⁰⁸ <https://youtu.be/4HpQ77BpboA> [Acceso 09/06/2017]

³⁰⁹ La contraparte de las palilleiras me contaban que ellas son el último eslabón en esta cadena y que sobre ellas recae toda la presión de modistos y jóvenes diseñadores. Tienen que atender a todos los pedidos en apenas un par de meses. Además las peticiones de los nuevos diseñadores, con distintos colores, hilos de otros materiales, etc. les resultan mucho más difíciles de elaborar pues no son los modelos que ellas manejan habitualmente (AU046 16/04/2014).

³¹⁰ Respecto a este tema he recibido bastantes comentarios sobre desencuentros entre jóvenes diseñadores homosexuales y otros vecinos del pueblo.



Imagen. Un ejemplo de la mezcla aparentemente inconexa que se produce a raíz de la Mostra es esta foto de la firma Quórum con un posado del modelo Brais Castro, fotografía de Eryx Studio, y estilismo de Manuel Pampillón. En la imagen aparece la palilleira Melania.

Marisol Soneira me contaba que para ella fue muy gratificante cuando en los desfiles de las primeras ediciones de la Mostra «cuando alguna abuela vio su fiesta puesta en un vestido de novia lloró. Eso, bueno, eso lo compensa todo» (AU010S001 22/05/2013). En las primeras ediciones esta política se encontró con resistencias a participar y a colaborar para lograr sacar adelante la Mostra, pero también con esta serie de gratificaciones. En la actualidad lo que sucede en la Mostra parece ser que se ha normalizado y, por lo tanto, comienzan a relucir los aspectos negativos y las críticas que detallaré más adelante.

Otro de los cambios sustanciales en la Mostra tiene que ver con la financiación del evento. La concejala Sandra Insúa me destacaba que la XXIII edición, la de 2013, era «la más pobre de la historia con sólo 100.000€ de presupuesto». En otras ediciones el presupuesto había sido el doble o el triple. Ese año se habían reducido actividades paralelas, en las que otros años habían contado hasta con regatas internacionales, y este año sólo contaban con un torneo de fútbol y uno de balonmano. Para la celebración de la Mostra contaban con las aportaciones de Diputación de A Coruña (60.000€), Xunta (15.000€), la piscifactoría de rodaballo Prodemar que hay en Vilán (5.000€), Coca-cola (1.500€), Concello (15.000€), frigorífico de pulpo y otras empresas locales de la Asociación de empresarios el resto (aprox. 3.500€). Los gastos de la Mostra van dirigidos a las siguientes partidas: contrato de modelos, montaje de las instalaciones, sonido, limpieza, seguridad, publicidad (20.000€) y encaje para los diseñadores (unos 10.000€). En el capítulo de gastos e ingresos hay un concepto que habitualmente suele pasar desapercibido pero que tiene una gran importancia en el desarrollo de esta tesis y es que en la Mostra do Encaixe de Camariñas participan una gran cantidad de personas jóvenes voluntarias que hacían de azafatas, azafatos y personal de apoyo al evento. Desempeñaban labores como controlar los accesos y las entradas, estaban delante de los stands orientando, ayudando a las encajeras internacionales con las traducciones, organizando la entrada a los desfiles e incluso cuidando a los niños en un pequeño espacio que había destinado a guardería. Esto, decía la organizadora de la Mostra que había sido voluntaria en la misma hacía unos años, es una forma de involucrar más a la gente del pueblo³¹¹.

³¹¹ Se puede ver en un video una entrevista a una joven, palilleira y voluntaria en la Mostra que lleva al menos desde que yo la conocí en 2013 hasta la actualidad <https://youtu.be/ysknaX-0JM4> [Acceso 09/06/2017]

Imagen. Pasarela de la Mostra do Encaixe de Camariñas con la propuesta de Merche, la joven diseñadora a la que entrevisté posteriormente.



Imagen. Un señor con boina atendiendo al desfile de moda, donde las modelos desfilan con ropa interior hecha de encaje.




Dada la situación de escasa financiación en el año 2013 estaban apostando por la compra del mobiliario y de todos los materiales para el montaje de la Mostra, para así prescindir de los gastos de alquiler en sucesivas ediciones. Esta estrategia, según Sandra, era una forma de garantizar que, aunque fallasen las donaciones por parte de las instituciones, con una inversión suficiente el Concello en solitario podía seguir haciéndose cargo de celebrar la Mostra (Diario de Campo 20/03/2013). La concejala apostaba porque

«la feria tiene que seguir sí o sí, haya crisis o no haya crisis. Tiene que seguir no solo por las encajeras sino también por el turismo. Camariñas es conocida en el mundo entero por la Mostra. Son 17.000 personas que visitan la Mostra en los peores años... [Sobre los negocios turísticos y otras actividades paralelas] todo se creó después de la Mostra do Encaixe y de los visitantes que venían a Camariñas. Es algo económico fundamental para Camariñas» (AU006 20/03/2013).

Para la concejala los gastos y el esfuerzo puesto en la Mostra no sólo se justificaban con la venta directa de encaje, sino por los contactos que se hacían y





pedidos que se pactaban como por ejemplo, un pedido para un convento valenciano en el que se ocuparon 12 palilleiras durante 12 meses para un pedido de 7000€³¹² (AU011 07/06/2013). Así mismo, el turismo y la repercusión económica que la Mostra y sus actividades paralelas tenían en el pueblo y en toda la zona era otra de las razones que justificaban la inversión: «En el pueblo estamos esperando la Mostra, es cuando hacemos el agosto. Si la Mostra durase 15 días, ya teníamos dinero para todo el año» (Diario de Campo 20/03/2013). Respecto a los turistas que atraía, contaban con que al menos las 28 diseñadoras noveles y las respectivas familias, los representantes de las grandes firmas, las modelos y las 12-24 encajeras internacionales comerían y pernoctarían en el pueblo, y este grupo selecto no solía escatimar en gastos. Esta es otra de las grandes transformaciones de la Mostra: desde una feria de muestras fundamental para la venta directa y masiva a precios muy reducidos hacia un evento cada vez más centrado en la atracción de turistas, a ser posible turistas selectos.

En cuanto al espacio físico de la Mostra también se han producido cambios, y no solamente en la decoración, ya que el número de encajeras ha ido disminuyendo con el tiempo, bien porque han creado asociaciones, bien porque no quieren asistir como es el caso de las encajeras de Muxía, o bien porque dada la escasa venta no pueden sufragarse un stand que cuesta unos 300€, según me informaron. Por otro lado van incrementando su presencia otras actividades artesanales como por ejemplo en el año 2013 se encontraban allí los oleiros de barro de Buño, vidro soprado de Portugal, artesanas del lino, venta de joyería, bisutería, regalos, etc. También incrementan su presencia stands de venta de materiales e insumos para hacer encaje y otras artesanías textiles, stands de venta de hilos, patrones, bolillos, picados, libros, un stand de máquinas de coser y engarzar, etc. Por otra parte tienen una gran presencia los stands de entidades que han colaborado económicamente con la Mostra como por ejemplo Frigoríficos de Camariñas, Industrias Cerdeimar (la conservera, incluyendo degustación de su producto), El Correo Gallego con un pequeño plató en vivo y Coca-Cola. Instituciones como la Diputación de A Coruña, el propio Concello de Camariñas y el Concello de Malpica que, según me dijeron, «muestran otros reclamos turísticos de la zona además del encaje» (Diario de Campo 20/03/2013). También tenían su espacio fundaciones como Artesanía de Galicia, la Fundación Man, la Asociación contra el Cáncer, etc. Además había una cafetería y el puesto de la panadería Marisa, que vendía empanadas, pan, pasteles «promocionando el producto local. Todo casero» (Diario de Campo 29/03/2013). En este escenario, la presencia de las palilleiras de Camariñas quedaba reducida a la mínima expresión, por lo que tenía la sensación de estar ante algo así como «todo por las palilleiras, pero sin las palilleiras».

Así mismo desde sus inicios la Mostra do Encaixe ha contado con la presencia de stands de encajeras provenientes de otros países. En el año 2013 había representación de 12 países entre los que estaba Estonia (Estonia Lace Guild), República Eslovaca (Dubnica Nad Váhom), República Checa (Praga), Hungría (Kecsmét), Bulgaria (Kalofer), Rusia (Vladimirskaia), Inglaterra (The Lace Guild), Suiza (Locarno), Polonia (Bobowa), Portugal (Peniche), Barcelona (Arenys de Mar) e Italia (Novedrate). Otros años han contado con más de 20 países. La presencia de estas encajeras internacionales permite conocer otras tradiciones encajeras y otras formas de hacer encaje, ya que ellas están palillando mientras sucede la Mostra y exponen sus productos, pero no les está permitida la venta al público. Pero, a pesar de que provienen de zonas con importantes tradiciones encajeras, me sorprendió que la mayoría de estas

³¹² Este dato que se presenta como un éxito rotundo también muestra los márgenes económicos en los que se mueven las palilleiras: 7000€/12 palilleiras = 583.3 € de ganancias después de todo un año trabajando. Esto es 48.6€ al mes para cada una.

encajeras ya no se dedican profesionalmente a la fabricación y venta de encaje sino a dar clases a encajeras por ocio. El proceso de transformación de la «venta de mano de obra» por la «venta de cultura» ya se había completado en el caso de las encajeras catalanas. Por ejemplo, en una entrevista realizada a las «puntairas» de Arenys de Mar, llamadas Esperanza y Diana (Diario de Campo 28/03/2013) me contaron que en su pueblo tenían un Museu Marès de la Punta, que formaba parte del Circuito de Museos Textiles y de la Moda en Cataluña, con un centro de documentación sobre artesanías textiles al cual me invitaban a ir. Ambas mujeres, dedicadas previamente al mundo del textil, costurera y lencera respectivamente, y ahora jubiladas, forman parte de una asociación con unas 20 socias, se reúnen unas 3 veces a la semana y en verano tienen una escuela de niñas a la que asisten unas 10-12 alumnas. También organizan un encuentro de «bolilleras». Sin embargo esta asociación no se dedica a la venta de encaje, sino que se apoyan para aprender las diferentes técnicas y perfeccionarse. Se reúnen «porque les gusta hacerlo». Alguna vez, excepcionalmente, decían, podían vender algo por encargo, pero tardaban muchísimo tiempo en hacerlo y reconocen que «tiene un valor que no todo el mundo lo paga» a pesar de que lo que ellas reciben sea «menos de 2 euros por hora de trabajo». En comparación con las encajeras de Camariñas me decían que aquí lo cobraban demasiado barato, que lo hacían demasiado deprisa y que pasaban demasiados fallos que en el tipo de encaje que ellas hacían llamado «Ret-fi» no se podía permitir (una especie de blonda pero con hilo de algodón muy fino). Además, se produjo una situación curiosa ya que estas mujeres querían ser fotografiadas, todo lo contrario que las encajeras de Camariñas, a lo cual contestaban que «me parece muy mal, esto se tiene que enseñar para que no se pierda. Yo no entiendo de qué se quejan tanto» y también señalaban que las palilleiras locales eran muy suspicaces y reticentes a relacionarse con ellas, que nunca habían podido hablar con ellas (Diario de Campo 28/03/2013).

Imagen. Las puntairas de Arenys de Mar, Esperanza y Diana, trabajando en la Mostra do Encaixe de Camariñas.



También entrevisté brevemente a las encajeras inglesas de la asociación The Lace Guild, Anne y Jackie. Estas mujeres habían venido a la Mostra do Encaixe por su popularidad entre las encajeras, «because it's a famous event». Recibieron las invitaciones y les apetecía venir a España. Ambas estaban jubiladas y tenían miedo de que el encaje desapareciera porque era una población envejecida «lace makers are an ageing population», no tienen gente joven que forme parte de la asociación. Esta asociación es más bien una red online e internacional que las mantiene informadas de los distintos eventos, novedades en el mundo del encaje, historia del encaje, patrones, etc. Son más de 400 socias en todo el mundo. En esos momentos Anne estaba haciendo un encaje tradicional inglés en miniatura, usando para ello una lupa, mientras que Jackie estaba haciendo encaje tradicional pero con hilos brillantes y de colores en gran tamaño. No se dedicaban a la venta, sólo lo hacían por gusto, con fines experimentales y divulgativos. Esta última, Jackie, había presentado una propuesta en el London College of Fashion, Textile Department, donde imparten cursos de distintas técnicas textiles, y se dedicaba a innovar y subvertir el encaje aunque siempre respetando la técnica. En la pared había fotos de Jackie haciendo un encaje sobre un objeto vertical, que resultó ser una escoba, y también unas bragas multicolor hechas con encaje que habían formado parte de una exposición llamada «the seven ages of women with underwear».

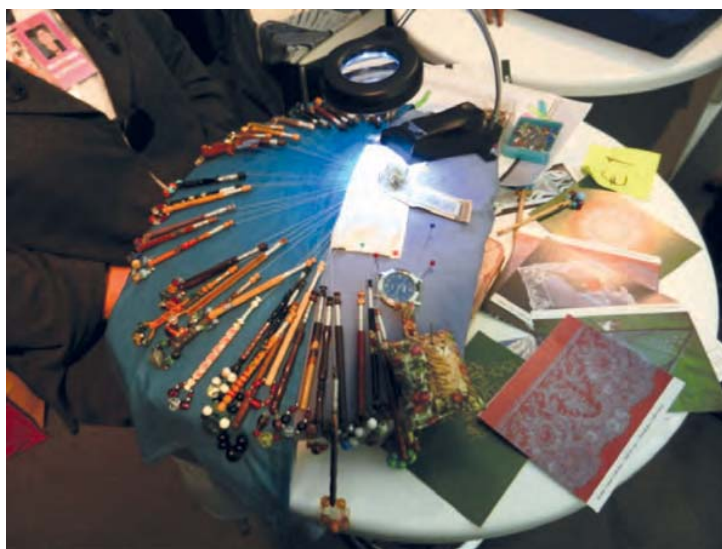


Imagen. El encaje en miniatura de Anne, socia de The Lace Guild.

Otro cambio muy importante que se introdujo en el año 2013 y que habla de las profundas transformaciones que está experimentando el encaje en los últimos tiempos es que se aunó en el mismo evento el Encontro de Encaixeiras y la propia Mostra do Encaixe. Hasta el momento la Xuntanza o Encontro de Palilleiras en Camariñas se había hecho en el puente de la inmaculada, en diciembre, teniendo bastante éxito³¹³. Este año decidieron aunar ambas cosas porque, según decía Sandra Insúa, «había muchas encajeras que venían a la Xuntanza y no conocían la Mostra, siendo un referente internacional en el mundo del encaje» (Diario de Campo 20/03/2013). Las xuntanzas o encuentros son eventos a los que asisten multitud de palilleiras que realizan encaje por ocio y son cada vez más populares. Como he analizado en el capítulo 6 está cobrando gran importancia el «hacer» artesanías textiles como forma de «ocio», frente al comprar estos productos. Se congregan cientos de personas con la finalidad de palillar, de recuperar el «hacer» pero sobre todo el «hacer juntas»

³¹³ Esta «Festa da Palilleira» como evento desagregado de la Mostra, o además del realizado en la Mostra, se ha vuelto a recuperar en diciembre de 2016.

ya que hay un factor muy importante de sociabilidad, ocio y también de turismo. Por lo tanto la Mostra se ha volcado en captar un público compuesto por encajeras «por ocio» y sus acompañantes que, además de consumir en Camariñas y eventualmente pernoctar, también pueden interesarse por comprar souvenirs y productos para hacer el encaje siendo este un mercado que está creciendo exponencialmente, mientras la venta de encaje va mermando.

En este mismo sentido también en las últimas ediciones se ha incorporado a la Mostra do Encaixe la realización de cursos de encaje. Se trata tanto de cursos impartidos por encajeras internacionales, como por ejemplo un curso de encaje de Novedrate impartido por Tina y un curso de encaje de Bulgaria, como también cursos de encaje de Camariñas impartidos por Alba. En uno de los cursos que estuve observando en el año 2013 las alumnas estaban situadas en el hall central de la Mostra, mientras Alba les enseñaba los puntos de Camariñas que más les interesaba como por ejemplo «la antena». Estas alumnas me dijeron que estaban tomando estos cursos porque Camariñas era el epicentro del encaje «hay que aprender de la cuna. Es la base para hacer un buen encaje» (Diario de Campo 28/03/2013). Entre las alumnas de este curso estaban a su vez profesoras de asociaciones de encajeras de otras zonas de Galicia como por ejemplo Andrea, profesora en la Asociación Vagalume (de Brexo-Lema, en Cambre), Asociación Laborixar (Castelo); Flavia, que con 23 años es la profesora de encaje de Vilar de Tállara (Lousame, Noia). En estas asociaciones no hacían encaje para vender, sólo como una actividad de ocio que además permitía socializar entre las mujeres y viajar a las distintas xuntanzas.



Imagen. Stand de The Lace Guild, con Anne y Jackie muy sonrientes y amables, y las bragas de encaje en segundo plano.



Imagen. Encaje hecho por Anne, socia de The Lace Guild.



Imagen. Asistentes al curso de encaixe de Camariñas, con Flavia en el centro de la imagen, Andrea a la izquierda y la profesora Alba detrás de ellas.

Por todo lo que he expuesto, y otras cosas que no he expuesto pero que quedan en mis diarios, la Mostra do Encaixe de Camariñas es un evento que ha ido virando hacia su función de refuerzo identitario y patrimonial de esta práctica, así como también hacia la creación de crear una imagen de marca sólida de cara al exterior y a captar un tipo de compradores diferentes, con más recursos, que precisan un refuerzo de la «calidad» y «autenticidad» del producto. Además sirve como motor económico al propio pueblo y a toda la zona por la vía del turismo y la atracción de visitantes, orientándose de manera progresiva hacia un público especializado en moda, alta costura, encajeras por ocio y otros perfiles con capacidad económica para poder pagar el encaje a un precio elevado y justo para las productoras. Sin embargo, si bien la mayoría de las personas reconocen los aspectos positivos que se derivan de la celebración de la Mostra, también existen aspectos negativos que son señalados por distintos actores.

En cuanto a las palilleiras, consideradas como las «protagonistas» de este evento, tienen un recuerdo muy positivo de las primeras ediciones ya que sirvieron para vender su producto, atraer una gran cantidad de compradores y subvertir un panorama dominado por las intermediarias, bien por la vía del asociacionismo o bien por la vía del contacto directo con potenciales clientes (Diario de Campo 23/06/2013). Si bien algunas dicen seguir teniendo una «ilusión como el primer año» (AU046 16/04/2014) piensan que en la actualidad los perjuicios que causa la Mostra son mucho más destacables que los beneficios que les están reportando, por lo menos en cuanto al ámbito económico-laboral se refiere. En ambas asociaciones contemplan algunos aspectos positivos pero también hay quien considera que fue precisamente la Mostra la que desencadenó todos los problemas actuales (Diario de campo 1/07/2013). El hecho de haber dado a conocer el encaje por todo el mundo y la promoción del encaje piensan que «provocó el efecto contrario». El problema principal reside en que, a partir del interés creado por el encaje en eventos como la Mostra y otras actividades que se centran en exhibirlo, publicitarlo y enseñarlo, un número creciente de personas se han interesado no tanto por adquirir sino por «el hacer» encaje. Consideran que «esa, esa es la ruina del pueblo, que todo el mundo sabe», que hay un número creciente de clases de encaje y que la Mostra está acogiendo estas clases «están dando clases muchas profesoras». Consideran que al final estas profesoras que venden sus conocimientos son las beneficiarias de todo este proceso de patrimonialización, las que reciben el dinero, pero las productoras y el pueblo en general pierde. Las productoras no observan que exista ningún beneficio: «si dan clases ganan dinero, pero el pueblo pierde», «afecta a nuestros bolsillos. Si tú sabes palillar yo no lo voy a vender», «[la venta de plantillas y las clases] esa fue la ruina de Camariñas. Antes vivía del palillo mucha gente, ahora ya no vives» (AU046 16/04/2013).




Imagen. Stand de la Asociación Profesional Rendas con Consuelo y Sara.

La regularización de las celebraciones y exhibiciones públicas como la Mostra y las Xuntanzas entra en conflicto con las performances de secretismo y ocultación del conocimiento que acompaña a las prácticas artesanas en general, como analizan otros autores (Herzfeld, 2004, Venkatesan, 2009). Este tipo de performances orientadas a mostrar, celebrar, exhibir, escenificar y compartir públicamente el conocimiento y el hacer entra en claro conflicto con las normas, pautas y valores propios del conocimiento artesano y generan resistencias en las palilleiras locales. Ellas mismas reconocen que en esta situación se sienten incómodas ya que les resulta muy difícil decir que no se enseña a nadie, que no les hagan fotos, que no vean lo que están haciendo (AU046 16/04/2013). En este contexto es muy difícil resistir a las políticas del Open Access obligatorio, al acceso de turistas y visitantes a ámbitos reservados, de evitar los observadores en la trastienda, restringir la fiscalización de sus «intimidades culturales», detener la comercialización de su conocimiento y parar la práctica del encaje como un entretenimiento o como ocio. Para las palilleiras profesionales supone un tipo de violencia estructural que en la Mostra coexisten encajeras que realizan su mismo trabajo pero de una forma gratuita, personas aprendiendo las técnicas tradicionales del encaje de Camariñas como forma de ocio, personas comprando los patrones del encaje y también diseñadores, modelos y artistas que reciben una cantidad elevada de dinero por usar, mostrar y exhibir los encajes que ellas hacen, mientras ellas reciben exiguos beneficios. Les resulta doloroso que haya mujeres que hacen encaje como forma de ocio, como una forma de relax, mientras que para ellas es un trabajo con una alta exigencia, sobre todo en fechas con tanta demanda como la Mostra:

«dinme a min que relaxa, pois a min dóeme o lombo!! [...] Eu teño que tomar pastillas para a dor de espalda. Eu sei que son capaz de facelo [un pedido grande de encaje para la Mostra], pero estrésame moito»; «para ellas es un hobby porque están una hora»; «no es lo mismo que lo hagas como un hobby que lo hagas por trabajo»; «imposible de relajarse. Y que te digan que a mí me relaja, pues no» (AU046 16/04/2014).

Se culpan a sí mismas, además, por no haber previsto lo que iba a pasar con su encaje en la actualidad «nunca se pensou aquí que a xente ía querer aprender o noso traballo» (AU046 16/04/2014), no entraba dentro de sus parámetros que alguien quisiera aprender un trabajo tan duro como es para ellas palillar. Me contaron con rabia que una tal Carmiña, una palilleira que falleció, había predicho lo que les iba a pasar a raíz de la Mostra «esto va a perjudicar, porque no vais a vender nada», pero no supieron escucharla. «Teníamos que haberlo guardado para nosotras», se lamentan. Algunas se lamentan de que la necesidad económica hizo que algunas vendieran sus picados y ahora, a toro pasado, opinan que tenían que haber aguantado la presión «tenían que haberlo preservado» (Diario de Campo 1/07/2013). Es curioso porque, a diferencia de algunos movimientos ciudadanos que reclaman a las instituciones en materia de patrimonio una mayor implicación y participación ciudadana (Cortés Vazquez et al., 2017, Sánchez-Carretero et al., 2016) en este caso resulta ser todo lo contrario. En ningún momento se quejan de que las instituciones no hicieran nada para preservar su práctica, ni desean una mayor participación en los programas diseñados desde el concello, sino todo lo contrario. Se lamentan de que ellas no hicieran nada para salvar su práctica para ellas, para gestionarlo ellas en su propio beneficio, de no haber resistido frente a las acciones desarrolladas desde el concello, a quien consideran un agente que ha terminado por alejar la práctica del control de sus protagonistas. Por lo tanto se trata de un deseo de «no-participación» en un proceso de patrimonialización del que no observan los beneficios prometidos.



Por otro lado, desde el punto de vista de la empresaria y diseñadora de moda Rosalía, las propuestas por la innovación, modernización y la subversión del encaje en la pasarela de la Mostra han servido para desvirtuar las características del encaje tradicional. Como decía, el discurso de la modernización y de la tradición y preservación coexisten, pero precisamente en la Mostra ella opina que se apuesta más por alejarse de las características tradicionales del encaje hasta desvirtuarlo por completo que por respetar los patrones, técnicas y materiales característicos del encaje de Camariñas. Está en contra de que se tiña, de que se haga en otros materiales, y de que desde las instituciones se favorezcan y se premien estas prácticas: «desde la Casa de Pedra están a favor de teñirlo, serigrafiarlo... no, no, no. Donde está una buena artesanía que se quite el serigrafiado». Cree que sería necesario crear unos criterios para evaluar el trabajo de los diseñadores noveles no tanto por la cantidad de encaje que han podido pagar, por la espectacularidad de la propuesta o por tener un encaje en hilos extraños: «qué estamos votando aquí, quién gana: cantidad, calidad... Qué buscamos con todo esto, ¿solo espectáculo?». Cree que la apertura a la modernización del encaje sin unos criterios definidos está convirtiendo el desfile en un circo, por lo que piensa que hay gente que «se ríe del encaje, porque hacen un circo de ello. La Mostra está haciendo un auténtico circo del desfile». Por otra parte se muestra crítica con que en la Mostra se les dé un papel preponderante a los «intereses» de tipo político, pudiendo encontrar una mezcla de artesanías, instituciones, empresas y cosas muy diversas, perdiendo la centralidad del encaje. Considera que si la Mostra es un evento en defensa de un sector profesional como es el encaje «el lugar central tiene que ser del encaje», y no de los otros stands que cada vez ocupan más espacio en función de las donaciones que han hecho, considerando que esto también forma parte del circo (AU025 14/07/2013).

La empresaria considera un auténtico ataque al sector que se permita la venta de cartones y picados en la Mostra «porque si no lo tiene todo dios. Eso es horroroso, porque es como vender tu alma. Es como tu patente». Considera que esta venta no debería producirse en un evento amparado por las instituciones e, incluso, que debería quedar fuera de la legalidad:

«yo se picar, pero yo no picaría a nadie, jamás. Yo lo mío no lo doy. Es que no se lo doy ni a mis hermanas. Lo mío es mío [...] Si tú enseñas una técnica, tú te puedes montar tu negocio por tu cuenta. Los cartones no se venden, porque eso es como vender tu patente» (AU025 14/07/2013).

Aparte del desfile, propone que haya un control de calidad para los productos que se vendan en la Mostra, con unas etiquetas identificativas y con posibilidad de devolver el producto si la clientela no queda satisfecha. Ella apuesta principalmente por un control de la calidad «para que se garantice la calidad, si no se va a terminar». Además, también destacaba que en este certamen el hecho de dar la posibilidad a los diseñadores de que pidan cualquier tipo de modelo, con cualquier tipo de hilo, material y color lo que hace es sobrecargar a las artesanas, ponerlas al servicio y a las exigencias de los consumidores, son ellas las que tienen que salir del encaje tradicional para afrontar los pedidos de los diseñadores sin que se reconozca su creatividad y a cambio de un precio ridículo «y al artesano le pagas su trabajo, no tienes que hacer pagar la situación a la encajera» (AU025 14/07/2013).

En cuanto a las jóvenes diseñadoras que participaban en el concurso en el año 2013 veían en esta pasarela una oportunidad. En un grupo de discusión que realicé durante la Mostra estas diseñadoras tenían claro que el encaje tenía que dirigirse hacia las clases altas, que el encaje era un producto reservado solo para gente con capacidad adquisitiva. Para ellas, elementos como el encaje y la pedrería, productos artesanales, hechos a mano y de gran calidad, tienen que orientarse a un público con un gran poder adquisitivo y que puedan pagar el precio que merece ser pagado. Ellas contemplaban que en esta época de crisis las clases medias y con menos recursos económicos habían reducido su consumo de encaje y era algo comprensible, pero que la misma crisis también había favorecido que la gente con mayor poder adquisitivo comprase más y, de este modo, busque distinguirse de las clases populares a través del consumo de piezas exclusivas. Una de las diseñadoras, procedente de Andalucía, decía que la alta costura tenía que orientarse a las clases altas que son las que pueden pagar el producto a su justo precio y, por lo tanto, pagar dignamente a las productoras. Tratar de depreciar el encaje para que pudieran acceder al mismo las clases medias y bajas, era una estrategia equivocada que solo perjudicaba a las productoras (AU008 29/08/2013).

Merche, otra joven diseñadora a la que ya entrevisté posteriormente en Santiago, también contemplaba como algo negativo la «popularización» del encaje:

«el certamen se equivoca. Está tratando de comercializarlo a toda costa y no puede ser así. Se comercializa a un precio bajísimo, y eso es un error. Es que el encaje tiene que ser caro, porque es un producto especial. Tiene que ser caro» (Diario de Campo 17/09/2013)

Cree que en la Mostra falta promoción y publicidad a través de internet, ya que es muy difícil enterarse de la existencia de este concurso para jóvenes diseñadores. Consideraba además que internet era un espacio «público» en el que no están presentes las palilleiras. Contemplaba esta ausencia de las productoras del ámbito público como una forma más de enclaustrarlas en el espacio doméstico, de negar su existencia, un procedimiento de informalización y de negación de la realidad las productoras que había existido históricamente: el encaje era una forma de esclavizar a las mujeres, una estrategia para tenerlas retenidas trabajando mientras los maridos salían a pescar y que, posteriormente, descubrieron que era una práctica económicamente rentable de la que se podía sacar partido y por este motivo se popularizó.

Esta diseñadora considera que la publicidad es un factor clave para poder atraer a compradores urbanitas, expertos y grandes diseñadores que sepan apreciar las calidades del encaje y que puedan pagarlo a un precio justo. «No se puede esclavizar a estas mujeres», a Merche le preocupaba la dignificación del trabajo de las encajeras que, para ella, no vendría por una estrategia de abaratar los costes del encaje sino de una buena estrategia de publicidad para poder captar a los consumidores adecuados:

«el problema no está en la crisis actual, sino en la falta de adaptación a lo que la gente quiere. Los ricos cada vez son más ricos, no hay fallo. El encaje es para gente con un alto poder adquisitivo. Pero tienen que adaptarse a lo que demandan y ofrecer calidad» (Diario de Campo 17/09/2013).

En esta línea comprende que la obsesión por comercializarlo e incrementar cuantitativamente las ventas ha influido en una merma de la calidad del producto y una falta de cuidado de los diseños, que han transformado al encaje de Camariñas en poco apetecible para el público selecto.

En cuanto a la celebración de las Xuntanzas a la misma vez que la celebración de la Mostra y la nueva centralidad que está adquiriendo la exhibición del hacer de las encajeras Merche opinaba que se había traspasado una línea que debería ser infranqueable. Durante todo el evento ella había evitado activamente cualquier contacto con las mujeres, oponiéndose a la tendencia de ir observándolas, fotografiándolas y hablándoles mientras trabajan. Merche defendía que el trabajo de las palilleiras «es un acto privado, es el santuario de esas señoras», por lo que no cree conveniente ir a molestarlas o ir a hablar con ellas porque no están exhibiéndose, no es un circo ni un zoológico, están trabajando en algo muy serio que merece todo su respeto (Diario de Campo 17/09/2013).



Imagen. Maniquís expuestos en la Mostra do Encaixe de Camariñas.

Como contra argumentación a las críticas que he ido desgranando la organizadora de la Mostra, Marina, me dijo en una entrevista que algunos de los objetivos de la misma se habían cumplido y otros no (AU0042S001 07/02/2014). Se habían cumplido los objetivos en cuanto a «diversificar la aplicación del encaje que hasta ahora no existía, que era para el ajuar doméstico». Cree que también se cumplió con el objetivo de promocionarlo e involucrar a las productoras en el ámbito de la moda. Así la Mostra cree que también sirvió para dinamizar el sector. Un sector que, ella misma defiende,

«aquí se hace el encaje para vender, no por hobby [...] El aporte de la venta del encaje es muy importante para la economía familiar. Aquí nunca se dejó de hacer encaje para vender [...] La venta del encaje es lo que sustenta [...] Sinceramente el encaje sigue como actividad por la estructura económica que tenemos en esta zona» (AU0042S001 07/02/2014).

Marina tiene formación como economista y me asegura que el enfoque que han tratado de defender es que «esto es económico, esto no está dentro de cultura». Una cosa no quita la otra, al ayuntamiento le interesa promocionar y comercializar a través de la Mostra


«no es que no sea cultural, pero nunca fue sólo eso. A nadie se le ocurre pensar que el encaje de Camariñas sólo es una actividad cultural, que se preserva por su interés cultural. Si se preserva es por su función económica» (AU0042S001 07/02/2014).

Sin embargo reconoce que por la inexistencia de un respaldo institucional que favorezca su formalización no se puede regularizar el sector. El precio del encaje es tan barato que no se pueden sufragar los costes de la seguridad social y porque «económicamente lo necesitan para comer. Pero a esos precios no puedes pagarte una seguridad social».

En cuanto a la presencia de encajeras internacionales y la celebración de las Xuntanzas, unas actividades que tienen que ver más con la exhibición y el «mostrar hacer» que con la comercialización, cree que la Mostra ha ampliado sus objetivos no solamente a la venta de encaje y pasarela de modelos, sino también a establecer contactos «a medio y largo plazo» y a favorecer el intercambio: «es un intercambio de todo, de cultura y económico». De esta forma, cree, las encajeras se sienten más involucradas en la Mostra, tanto como parte de la misma mostrando sus encajes como promocionando turísticamente el pueblo. De la misma forma que considera que cultura y economía forman parte del concepto de la Mostra, también el turismo es un factor importante

«no hay que dejar cultura ni hay que dejar turismo a un lado, es todo un paquete. Camariñas es conocido por el encaje y por el faro. Si no fuese por la Mostra sólo seríamos conocidos por el faro o por los desastres naturales [...] El encaje se hubiera quedado sólo como cultura y la gente vendría sólo a ver a las señoras palillar» (AU0042S002 07/02/2014).

Cree que las críticas de las encajeras hacia la Mostra se deben a las propias características del sector, a que «ellas nunca están contentas pero, quítales la Mostra a ver qué dicen». Me cuenta que cuando sucedió el desastre del Prestige no se atrevían a organizarla y Alonso delegó su organización en Marisol, a la cual iban pidiéndole «hai que face-la Mostra». «Ellas nunca van a estar contentas, son como niñas: si les das 2 quieren 3». Es conocedora de que hay un sector crítico que opina que «la mostra ha dado a conocer tanto el encaje que ha sido negativo», pero ella cree que «todo lo que sea dar a conocer es positivo. Si no te das a conocer te quedas sola». Respecto a las acciones de futuro se vuelve a achacar de nuevo a las resistencias intrínsecas del sector encajero como justificación del fracaso «las encajeras son un sector muy difícil y es difícil crear unas bases. Luego pasan a pedir papelería con el logo de encaixe, porque ven que la marca vende [...] Hay que tener mucha paciencia» (AU0042S002 07/02/2014).



En un artículo que escribí analizaba esta coexistencia de distintas lógicas, patrimonializadoras, culturales o identitarias por una parte y economicistas, laboristas o empresariales por otra parte. No puede achacarse que desde el concello apuesten por una vía mientras desatienden la otra. Lo que sí parece es que las políticas patrimonializadoras e identitarias van imponiéndose como estrategia de gobernanza neoliberal de las artesanías, pasando por encima de sus consideraciones laborales y económicas. El paradigma que envuelve al encaje ha cambiado, se ha transformado. Ya no es el encaje realizado por obreras lo que se vende, se vende una experiencia, un producto de calidad, con el valor que le aporta la tradición y la cultura y orientado a un público selecto. En este marco resultan esenciales las estrategias de publicidad, marketing, celebración y exhibición que refuerzan el valor diferencial y exclusivo del encaje, que sirvan para atraer una clientela que pueda pagar un precio elevado y conveniente para las encajeras. Son esenciales también para que las encajeras y las futuras generaciones, como analicé, sigan queriendo hacer encaje a pesar de que no se han alcanzado las promesas sobre la dignificación de sus condiciones laborales.

7.4.2. Museo do encaixe de Camariñas

La creación del Museo do Encaixe de Camariñas fue otro de los gestos que, junto con la Mostra do Encaixe de Camariñas, forma parte de la estrategia de regularización de las celebraciones, exhibiciones y performances en el espacio público relativas al encaje. La creación de un museo formaba parte del Plan de Dinamización, un museo «que recolla a historia, evolución e pautas para o futuro desta artesanía» (Blanco Campaña, 1991: 147). El objetivo fundamental era por tanto contar con un lugar de «recogida», almacenaje y exhibición de piezas históricas hechas con encaje. Así también lo expresa Alba, una de las personas que trabaja en el museo: «la idea era conservar las piezas antiguas de encaje. Tener un sitio donde exponerlas» (AU027 19/07/2013). De esta forma el proceso de patrimonialización que tuvo lugar en los años noventa precisaba de un museo que funcionara a modo de repositorio de piezas antiguas que habían sido rescatadas por las alumnas de la Escola-Obradoiro, los cartones que habían sido recopilados por esta escuela, las donaciones que se consiguieron así como también el Concello realizó una serie de compras de piezas «para que esas piezas no se quedaran en un desván guardado».

El museo y la propia Alba continúan con esta labor de recopilación de cartones antiguos y restauración de picados que ya se comenzara en la Escola-Obradoiro, adaptándolos al sistema actual de notación en formato de cuadrículas para favorecer su estandarización y conservación. En la medida de lo posible Alba también trata de reproducirlos en encaje y, tanto los cartones como sus reproducciones, quedan depositados en el museo preservando estrictamente la confidencialidad y los derechos reservados sobre esos modelos. En las donaciones «pedíamos a la gente que si nos donaba cartones antiguos. Nosotras hacíamos los nuevos y se los dábamos a cambio, para que ellas tampoco lo perdieran». En este sentido el museo también funciona como una central a la que la gente acude para donar, restaurar cartones antiguos, renovar sus propios modelos o informar sobre el hallazgo de algún diseño desconocido, contando con la gran experiencia en este sentido de la trabajadora del museo. Por ejemplo, me contaba que hace un par de años una comerciante-intermediaria llamada Lola de Gudés les ofreció los picados antiguos cuando iba a cerrar su tienda. Entre todos los que tenía había algunos muy deteriorados, los más antiguos y menos comunes, y otros más nuevos y de uso común. Decía que entre los picados había algunos de creación propia de esta señora, que resultaba ser de las pocas pailleiras que también era picadora y manejaba el dibujo y la creación de nuevos picados en cuadrícula. En otro ejemplo me contó que una señora de Carnés (Vimianzo) compró una casa antigua para restaurarla y en el desván encontró una maleta llena de picados propios de esa zona y se puso en contacto con el museo para proceder a su donación. La mala suerte quiso que en unas intensas lluvias el desván se inundase y se perdieran todos aquellos picados.

La creación del Museo fue una necesidad que fue surgiendo a raíz del trabajo de recopilación, reparación y reproducción de piezas antiguas que habían comenzado en la Escola-Obradoiro, que precisaba ser depositado en algún lugar. Así la mayoría de las piezas que se exhiben fueron seleccionadas en base

a criterios museológicos como la antigüedad, excepcionalidad, escasez de los objetos y, como dice Llorenç Prats, a su «nobleza percibida» que tiene más que ver con los valores sociales hegemónicos que con la entidad de los elementos (Prats, 1998, 2004). Para la trabajadora del museo «la idea es que la gente vea lo de antes, lo que es muy antiguo, del S.XVIII. Que no se queden solo con lo que hay ahora porque esto viene de muy antiguo» (AU027 19/07/2013). De esta forma el museo es un ejercicio fundamental para transformar una práctica común en un objeto patrimonial, un «objeto de estudio» y admiración, en algo que merece la pena valorar, conocer y preservarlo de cara al futuro. El museo actúa reforzando el discurso sobre la antigüedad y todo el ejercicio de filiación inversa, fijación de su excepcionalidad así como los materiales con los que se hace y sus características estéticas, para ubicarlo en un lugar legítimo, positivo y admirable, dentro de las jerarquías de valor. Este museo decimonónico trata de legitimar la práctica actual del encaje en base a un pasado que se encuentra fosilizado para su admiración y sobre esta base es la que se ha construido todo el proceso de patrimonialización.

En las vitrinas aparecen los libros de muestras de puntillas que sirven para certificar y reforzar la denominación del encaje como Encaje de Camariñas, así como para legitimar el presente en base a un pasado en el que el encaje movilizaba una gran cantidad de dinero en la zona. Así reza un cartel del museo:

«Procedente de Camariñas, este libro, que contiene 388 muestras de puntillas de encaje, fue utilizado en el siglo pasado por D. Francisco Touriño para comerciar con Cuba y México. Los encajes eran solicitados por carta desde estos países y embarcados desde el puerto de Camariñas hacia Coruña y Vigo, de donde partían los grandes barcos. El capitán anotaba esta carga como 'Encajes de Camariñas', denominación que perdura hoy en día». (FO0052)



Imagen. Libro de muestras de puntillas de principios del S. XX del museo do encaixe de Camariñas, que servía para exportarlo sobre todo a América.

En cuanto al discurso museográfico ninguna de las dos trabajadoras tiene una formación específica en museología, pero dicen adaptarse a las demandas de las personas que visitan el museo y «seguir lo que te pregunta la gente». Desde 1998 han ido adaptándose a las curiosidades que los usuarios y usuarias del museo manifestaban en torno al encaje. En un principio Alba me contó que la gente se interesaba mucho por saber cómo era la almohada por dentro, por lo que hicieron una exposición sobre los materiales que se usan para hacer encaje. Para esta exposición crearon, por ejemplo, una almohada gigante con todos los materiales para hacer el encaje. Posteriormente, a raíz de la popularización de la Mostra, surgió la necesidad de enfocar el discurso hacia la aplicación

del encaje al textil: «dar a conocer el encaje aplicado al textil en la Mostra do Encaixe y exponíamos modelos de los grandes diseñadores, dedicamos otra a las novias». Después de cada edición de la Mostra los modelos ganadores del concurso de jóvenes diseñadores se exponen dos o tres meses en el museo, así como también exponen las creaciones de las niñas de la Escola Infantil de Palilleiras cuando han terminado el curso lo cual, como analicé, también sirve de refuerzo para las futuras generaciones. En el 2010 también tuvieron una exposición de trajes regionales con aplicaciones de encaje. En el museo acogen exposiciones en torno al encaje «que sean vistosas y que a la gente les guste». Excepto estas exposiciones temporales el fondo del museo y la exposición permanente hace mucho tiempo que no varía, siendo siempre piezas antiguas las que están expuestas «pero es porque a la gente le gusta mucho las piezas antiguas. En la sala de arriba se queda la gente alucinada, porque hay piezas muy muy antiguas» (AU027 19/07/2013).



Imagen. Almohada gigante en el Museo do Encaixe de Camariñas.

Las exposiciones del museo están casi exclusivamente dedicadas a la celebración y exhibición del «objeto» encaje desde un enfoque «substancialista» que considera que son las características intrínsecas del objeto lo que los convierte en «patrimonio» y por tanto en algo valioso, querible, exponible (Davallon, 2014). Es la antigüedad, la excepcionalidad y su relación con la nobleza, el clero o la realeza lo que convierte a un encaje en algo digno de estar expuesto en un museo. Por otro lado nada recuerda a las vidas de las palilleiras, excepto para recordar momentos del pasado, sobre todo las exportaciones de principios del XX, momento glorioso del encaje de Camariñas. Hay alguna información sobre el funcionamiento de las palilladas en el pasado en el museo y en el folleto informativo que se puede obtener allí, así como también se puede ver la famosa foto de las niñas de 1914. Aparte de estos datos, nada recuerda las experiencias de las palilleiras actuales, a sus memorias, al proceso de creación, no hay encajes comunes, no hay información sobre las características del sector encajero y las dificultades por las que están atravesando. Hay prácticamente una invisibilización de las productoras que están detrás de la creación de aquellas piezas. De hecho, en los carteles que acompañan las piezas se destacan los nombres de intermediarios y comerciantes del encaje, precisamente

esos a los que se trata de combatir, pero no reflejan el nombre de la palilleira. También aparecen los nombres de las personas que presentaron las piezas a las exposiciones universales o que consiguieron determinados premios. En los carteles se agradece a las familias que hicieron la donación, la mayoría de ellas pertenecientes a la nobleza o a la burguesía, así como también se menciona la parroquia de la que procede la pieza o la imagen sagrada que portaba un determinado elemento. Algunas de ellas también se refleja que fueron creadas por las encajeras de Camariñas, como un grupo homogéneo, como regalo para determinados miembros de la realeza como las mantillas y paraguas para las reinas, encontrándose en el museo sus reproducciones. Pero nunca se reconoce el nombre de las autoras de las propias piezas. No es un museo de, por o para las encajeras, es un museo del objeto encaje.

Es llamativa la centralidad del objeto encaje que existe en este museo y la separación de las productoras, de la vida cotidiana de las encajeras. Bajo petición las empleadas muestran «el hacer» encaje, que es lo que la gente más demanda, ya que, por lo menos Alba, está constantemente con la almohada trabajando en el museo. Incluso durante la entrevista que hicimos el sonido de los bolillos aparece de fondo. Además de verla palillar en vivo y en directo la gente se interesa sobre su experiencia personal

«me preguntan a qué edad empezaste, quieren ver cómo trabajas... a veces se pasan más tiempo viendo cómo trabajo que viendo el museo [...] Y, la pregunta del millón: y cómo sabes qué palillo vas a coger» (AU027 19/07/2013)


El estar allí trabajando no es algo circunstancial sino que forma parte de la experiencia del museo. Cree que el hecho de verla trabajar hace que los visitantes del museo valoren mucho más las piezas que allí están expuestas y pueden hacerse una idea del trabajo que hay detrás de cada pieza «preguntan de otra manera, si no saben cómo se hace no se dan cuenta». Otro de los temas estrella es que la gente desea conocer cómo eran las palilladas de principio de siglo, qué luz tenían, de qué hablaban las mujeres y cómo era su vida cotidiana. En ese sentido, se defiende Alba, «nosotras sabemos de eso más que una museóloga», de ahí que el hecho de que las mujeres contratadas sean de Camariñas y sean expertas palilleiras provea de una «experiencia» y un conocimiento encarnado a los visitantes que no daría una museóloga ajena al contexto. A pesar de que a la gente pueda gustarle las piezas antiguas allí expuestas, en el tiempo que estuve en el museo y en lo que Alba me contó, se puede apreciar que a los visitantes les interesa más acercarse a la experiencia encarnada de las palilleiras, tanto en el pasado como a las actuales, y tratan de buscar de forma activa esta información que no provee el museo.



Imagen. Piezas expuestas en el Museo do Pobo Galego, en Santiago de Compostela, con un discurso museográfico muy similar al del Museo do Encaixe de Camariñas basado en la recopilación de objetos antiguos.

El museo se creó en 1996, pero no se inauguró hasta 1998, y se ubica en un edificio hecho exprofeso para alojarlo. El precio de la entrada es bastante asequible, cuesta 1€ para grupos y 2€ visitas individuales. Reciben una media de 2000 visitas al año, aunque las trabajadoras han notado que la afluencia bajó mucho en los últimos años. El perfil de sus visitantes habituales suelen ser personas que ya conocen previamente el encaje y que van para ver el museo. En cuanto a la divulgación del encaje Alba cree que la Mostra ha cumplido una función importante dando a conocer el encaje y esto ha sido muy positivo para que la gente, tanto del pueblo como de fuera, sepa apreciar el encaje como algo valioso. Otro perfil de visitantes que recibe el museo son los viajes organizados de personas mayores. Entre estos grupos suele haber alguna mujer con algunos conocimientos sobre la práctica del encaje como forma de ocio, que para ella no supone ninguna rivalidad ya que «lo hace por hobby, nunca va a ser como aquí. La velocidad de las manos eso nunca lo va a tener». Puede haber influido en la reducción de la venta, pero para ella estas mujeres que tienen algún conocimiento sobre encaje también saben valorarlo más y por lo tanto pueden pagar un precio más justo «no regatea para pagar y ver lo que hay aquí». También reciben excursiones de niños pequeños, que muestran bastante interés. Los peores visitantes, dice, son las excursiones de jóvenes de instituto ya que hay pocos atractivos para este perfil en la exposición del museo: «notamos que a la gente joven sí tienes que hablarles de otra cosa, no sólo ver las piezas del museo. Les gusta que le hables de antes». Me contó que en una ocasión casi rompen el museo ya que tenían una exposición en la que había habitaciones de una casa, todas adornadas con distintas piezas de encaje, y los jóvenes se tumbaron en la cama, la rompieron, y también cogieron los maniqués y se pusieron a bailar (AU027 19/07/2013).

Al igual que analicé en el caso de la Mostra do Encaixe, el Museo cumple una función de representación y regularización de las exhibiciones públicas del encaje que entra en conflicto directo con las performances de secretismo y ocultación del conocimiento que acompaña a las prácticas artesanas en general, como sucede en otros contextos analizados por otros autores (Herzfeld, 2004; Venkatesan, 2009). Las performances públicas y las instituciones museales orientadas a mostrar, celebrar y compartir públicamente determinados conocimientos que hasta el momento habían permanecido guardados han venido a traer demasiada luz a aspectos considerados como «intimidades culturales», propiedades intelectual de sus creadoras, actos privados y santuarios de producción de estas mujeres. En el museo se produce una situación muy curiosa ya que, por un lado, están expuestas las piezas más antiguas y más exclusivas, que son aquellas que no se han comercializado nunca, y son las mismas piezas sobre las que, precisamente, hay un mayor secretismo y se tratan de preservar de miradas ajenas que puedan «robarlas» con los ojos. Esta doble característica es muy difícil de conciliar ya que, como analicé, en la actualidad las políticas de acceso abierto se imponen como una práctica democrática, el turismo cada vez tiene un mayor acceso a la vida cotidiana y a la trastienda de lo que se muestra, las nuevas tecnologías se convierten en ojos indiscretos que pueden «robar» impunemente los secretos y ponerlos a disposición de cualquier persona en el actual panorama de globalización, poniendo en peligro su medio



de subsistencia. A pesar de que el acceso abierto sea algo mandatorio en una institución pública orientada a la exhibición de los objetos, las trabajadoras tratan de conciliar las funciones del museo con las performances de secretismo visible locales. Así por ejemplo Alba es muy escrupulosa en cuanto a la preservación de los patrones y las reproducciones que ella hace, evitando hacer un uso particular de cuanto se recopila y, en ningún caso, dejando que nadie copie cartones de piezas antiguas. El depósito del museo es algo de lo que hablamos mucho pero que nunca me mostró. Como encargada de estandarizar modelos antiguos, y también de diseñar nuevos para quien se lo pida, tiene que ser muy escrupulosa en la preservación de todos los secretos relativos al encaje en Camariñas, evitando activamente las copias o filtraciones. Todos los modelos están depositados en el museo y nunca los distribuye si no cuenta con el permiso explícito de la creadora o la familia de origen. Me contó los problemas que había tenido en cuanto a acusaciones de haber copiado algún patrón porque diseñó una pieza que tenía algún rasgo similar a una que estaba en depósito. Dice tener una carpeta especial, aparte de todas las demás, con las cosas que no puede difundir, pero «en el momento que alguien me llega con una fotocopia del encaje no le voy a negar el picado a esa persona». En esta expresión lo que quería transmitir es que si ella comprueba que la propietaria ha difundido su encaje, bien dejando copiar el modelo o bien comercializándolo, ella ya es libre de difundir el secreto del picado y cualquier persona es libre de copiarlo. Comercializar el encaje, venderlo al público general, invalida la obligación de preservar los secretos ya que se puede sacar el modelo a partir de la pieza. Las mujeres que pasaban por allí para que Alba le picara los cartones tenían garantía de confidencialidad y así se lo solicitaban a la trabajadora, le pedían que no compartiera aquello con nadie más. En este sentido consideré que Alba era la gran «guardiana de los secretos» del encaje de Camariñas y ejercía unas performances de secretismo visible muy interesantes, todo el mundo sabe que guarda patrones antiguos pero no los muestra. Dice tener la misma carpeta «secreta» desde hace mucho tiempo, pero que hace también mucho tiempo que no la abre. Parece ser que quedan pocos encajes auténticamente exclusivos y que no hayan sido comercializados nunca. En Camariñas quedan pocos secretos que guardar, y los tiene ella.

En cuanto a las visitas al museo también es muy escrupulosa, contraviniendo las recomendaciones de la museología contemporánea que instan a una mayor interrelación entre los objetos expuestos y los visitantes (ver por ejemplo Arrieta Urtizberea, 2008, 2009, Hamilakis, 2015, Longhurst et al., 2004, Pereiro Pérez et al., 2008, Santamarina Campos, 2008). Allí no se puede tocar nada, todo está en vitrinas y, por supuesto, no se puede fotografiar nada desde cerca. Mientras palilla también supervisa que nadie haga fotografías a las piezas que allí se exhiben alegando que son donaciones particulares y que los dueños tienen la exclusividad sobre esa pieza. Así mismo defiende que «las piezas para el museo tienen que ser únicas», y que aquellas piezas no pueden estar a la venta en ningún lado. En cuanto una pieza se comercializa ya pierde la garantía de secretismo y nada impide que cualquier persona pueda reproducirlo. Por eso mismo está estrictamente prohibido hacer fotografías a las piezas del museo: «la gente dona las piezas con la condición de que no se les haga fotos porque

son piezas únicas». En relación a otros museos, donde sí dejan hacer fotos aunque sean cuadros, esculturas o piezas únicas, me dijo que son casos totalmente diferentes. Los cuadros, esculturas o antigüedades de los museos podían ser únicos y exclusivos pero esto es un trabajo, esto es lo que les sigue dando de comer a sus productoras:

«esto es diferente porque esto es tu trabajo, es algo con lo que te ganas la vida. Si lo tiene la gente ya dejan de ser piezas únicas. Y las piezas únicas tienen que estar en el museo y tienen que seguir siendo únicas» (AU027 19/07/2013)

Este nivel de protección y secretismo considera que, a pesar de las tendencias actuales, tendría que ser siempre así. Ellas siguen ejerciendo una resistencia cotidiana a pesar de que las estrategias de gobernanza neoliberales contemporáneas dicten todo lo contrario: las piezas ni se venden ni se fotografian, bajo el convencimiento de que lo que se vende deja de ser único.

El hecho de que el encaje siga estando vivo, en mayor o menor medida, mientras también está siendo expuesto en un museo contradice lo que algunos autores han afirmado. Barbara Kirshenblatt-Gimblett considera que lo que se trata de exhibir es el preludio de lo que se olvida, siendo la colección, la musealización y su fosilización una puerta abierta a su erradicación (Kirshenblatt-Gimblett, 1998: 149). Bajo la promesa de volverlos a la vida, los intentos de musealizar los objetos de la vida cotidiana han sido interpretados como producciones de una apariencia de vida que, en ese intento, los termina matando. En palabras de Raymond Williams «una cultura nunca puede ser reducida a sus artefactos mientras está siendo vivida» (Williams, R. 1960: 343 cit. en Kirshenblatt-Gimblett, 1998: 165). Puede parecer contradictorio pero en este museo se ponen en juego resistencias para luchar contra su ahogamiento, contra su conversión absoluta en un objeto de culto, exhibición y musealización, contra su conversión en cultura. Luchan porque el proceso de patrimonialización y musealización no termine apartando al encaje de su consideración como un trabajo cotidiano, desde el ámbito de un museo.



7.5. Regulación del acceso a través de la creación de una marca registrada

Este apartado también formaría parte de lo que, siguiendo los gestos de Davallon, entraría dentro de los gestos y regulaciones del «el acceso al nuevo objeto patrimonial por parte de la comunidad» (Davallon, 2014: 59-60). En el apartado anterior me referí a la regulación de los actos de exhibición, celebración, ritualización y musealización del encaje de Camariñas. Pero, en los últimos tiempos, se está gestando una nueva forma de regulación del acceso a través de la creación de una marca registrada con el objetivo de «promocionar y añadir valor al encaje» (Diario de Campo 7/06/2013). Se considera como un paso más en todo el proceso de transformación del encaje que se está llevando a cabo desde los años noventa.

Como analicé en el Anexo, la creación de una marca parece obedecer a una necesidad histórica que reclamaba tomar medidas para evitar que se vendiesen encajes de otras procedencias bajo denominación de encajes gallegos o encajes de Camariñas. Así mismo algunos de los intentos frustrados por tratar de crear una productora-comercializadora de encaje de forma coordinada entre los distintos concellos de la zona fracasaron precisamente por las discusiones en cuanto a la denominación del encaje que se iba a producir, por lo que la homogeneización de la producción bajo un mismo nombre e identidad se viene gestando desde hace tiempo. Contando con que en Camariñas se llevan ya años, podríamos decir siglos, trabajando para identificar un producto con un lugar como estrategia de marketing³¹⁴ la creación de una marca registrada con el nombre de Encaje de Camariñas se ha impuesto en los últimos tiempos como una alternativa que está liderando el concello en solitario.

Desde el año 1997 se registró el logo «Encaixe de Camariñas. Producto de Calidade» en la Oficina Española de Patentes y Marcas. Como analicé en el capítulo 7 en las últimas tendencias de gobernanza artesanal y patrimonial se está optando por la creación de marcas registradas, en la línea marcada por la «visión empresarial» que caracteriza al Plan de Artesanía de Galicia y a la implementación de una «visión de marca» que caracteriza a «Artesanía de Galicia». En estas estrategias de gobernanza se están implementando estrategias de marketing, ayudas al emprendedurismo, se emplean discursos de la innovación, el diseño y la creatividad, la competitividad, la captación de talento, la capacitación, la internacionalización y la comercialización a través de las TICs. Así se están implementando figuras más propias del ámbito de las empresas privadas como herramientas de protección, gestión y promoción del encaje de Camariñas, lo cual no se puede confundir con una estrategia por la dignificación laboral de las productoras. La perspectiva empresarial neoliberal que se está implementando para tratar de proteger el encaje de Camariñas, un bien común, se aplica precisamente ante la falta de adecuación de otras figuras actuales de protección patrimonial. En este sentido las figuras de protección patrimonial, aseguraba María Jiménez, no obligan a nada y no se ajustan a los requerimientos de un patrimonio que, además, es una práctica viva y tiene un fuerte componente laboral-económico. Esta «visión de marca» se está implementando en Camariñas como herramienta de protección, gestión y promoción del encaje de Camariñas (Jiménez-Esquinas et al., 2017). En su página web dice así

314 Hasta hace pocas décadas el puerto comercial más importante de la Costa da Morte era el de Camariñas, así que cada pieza de encaje que hacían las mujeres de toda la zona era etiquetado y exportado con el nombre de «Encajes de Camariñas». Esta relación histórica hizo que toda la producción de las artesanas se conociera con el nombre de un pueblo «Camariñas». Esta larga relación ha constituido una campaña no intencionada de name-branding que continúa hasta la actualidad.

«El encaje de Camariñas con esta marca contará con una señal de identidad propia en los mercados que sirve también como garantía de calidad y prestigio para los consumidores. Además el Ayuntamiento de Camariñas promocionará esta marca en los ámbitos nacionales e internacionales, participará en muestras y ferias y promoverá canales de comercialización y empleo de las nuevas tecnologías para la promoción de la marca»³¹⁵

Entre los objetivos que se proponen hay de dos tipos: objetivos relacionados con la producción y objetivos relacionados con el mercado-clientes.


«Relacionados con la producción

- Dotar al Encaje de Camariñas de una imagen que la distinga e identifique.
- Promover la producción y trabajo de las encajeras que se comprometan con nuestra marca.
- Proteger y mantener el prestigio del trabajo de las encajeras de Camariñas y Galicia.
- Relacionados con el mercado-clientes
- Proteger nuestro encaje de agresiones de otros encajes que se venden con nuestro nombre y repercuten desfavorablemente en la imagen comercial del Encaje de Camariñas.
- Dar valor añadido y una diferenciación en el mercado de productos artesano.
- Informar al consumidor sobre la producción de Encaje de Camariñas.
- Garantizar al cliente-consumidor la calidad y autenticidad del encaje con nuestra marca.
- Mejorar el posicionamiento en el mercado de nuestro producto, especialmente hacia clientes de alto-medio poder adquisitivo.
- Dotar de un canal de promoción y venta que garantiza que los encajes que se venden tiene la marca de Camariñas y cumplen con los requisitos de calidad y autenticidad.
- Apoyar la promoción y divulgación de esta actividad artesanal milenaria»

La marca registrada se adopta como una forma de «protección» ya que define las características, delimita cómo se tiene que producir, «se establecen calidades mínimas y manera de producción que la marca protege con su nombre» y la ley actúa contra quien incumple estos requisitos, bien produciendo cosas idénticas a lo que se hace bajo el paraguas de una marca o bien incumpliendo los requisitos de la misma (AU014 21/06/2016). Se trata de una marca «de tipo global, que no representa a una entidad empresarial sino que abarcaría todo el encaje producido en esta zona». Por lo tanto la marca se otorgaría a las productoras, a las encajeras que se acojan a la marca, no a las comercializadoras o empresas. Además sólo tendrán esa etiqueta con la marca registrada a tres o cuatro modelos que produzca una encajera que pasen los controles y las auditorías de las empresas certificadoras de la calidad, tipo AENOR³¹⁶. Cada etiqueta identificará el encaje y contendrá información sobre la palilleira que lo ha producido, dónde vive, cómo se hace, etc. en un código QR.

³¹⁵ <http://mecam.net/info.php?sec=42&idioma=es> [Acceso 13/06/2017]

³¹⁶ http://www.lavozdegalicia.es/noticia/carballo/camarinas/2016/04/07/camarinas-encaje-marca-registrada/0003_201604C7C2992.htm [Acceso 13/06/2017]



Por una parte estas nuevas estrategias de «creación de valor» de los productos por medio de la personalización en la artesana que lo produce, incluyendo en cada pieza información sobre la persona que lo ha producido, dónde vive, cómo se hace, etc. es una forma de adición de valor subjetivo, emocional y afectivo a los productos (Paxson, 2010a, b, 2013). Ciertos aspectos personales de la productora se capturan para formar parte del «valor añadido» del producto, mientras que otros aspectos como un análisis de las circunstancias de producción o la explotación laboral no formarían parte de esa información. Estos aspectos de la historia y de la vida de las productoras, intervienen en cómo el encaje va a ser valorado proveyendo a los nuevos tipos de consumidores de clase media-alta, expertos y urbanitas, no sólo de una pieza de encaje sino de una determinada «experiencia» subjetiva, de sensaciones, de sentimientos que influyen en la deseabilidad de dicho bien, en su valor de uso, que se espera que tenga repercusión en la cantidad de dinero que la gente está dispuesta a pagar por eso, en su valor de cambio. De esta manera en este tipo de estrategias se trabaja para la construcción de su valor de uso para tratar de modificar su valor de cambio, por lo que son procesos proyectivos, algo que se espera que apele a una serie de sentimientos en el futuro, que se convierta en un signo de distinción para sus compradores, pero que en la actualidad no es.

Estos aspectos han sido analizados por Heather Paxson, que analiza la producción de queso artesanal, bajo el término de «economías de sentimiento» (Paxson, 2010b, 2013). En términos generales la autora analiza cómo se ponen en juego los sentimientos y afectos a la hora de generar un valor añadido para un determinado bien, a la hora de influenciar en las decisiones económicas tanto de aquellas personas que actúan bajo la presión de la necesidad (productoras) o bajo la presión de satisfacer un deseo (consumidoras) (Paxson, 2013: 65). Esta serie de valores añadidos influyen en la creación de un sentimiento o sensación de que algo es un producto de «calidad» o un producto «auténtico», aspectos que no tiene que ver con datos cuantitativos sino cualitativos, culturales, subjetivos, afectivos, emocionales. Esta lógica en la que se ha insertado la producción de artesanías se identifica con las lógicas neoliberales de mercantilización del trabajo afectivo y de cuidados, y en la feminización de los trabajos y la captura de estos trabajos como valor añadido, que analizaba en el capítulo 5.

Por otra parte, en el artículo publicado junto a Cristina Sánchez-Carretero (Jiménez-Esquinas et al., 2017) analizamos cómo se está implementando a nivel local una percepción de amenaza sobre el patrimonio cultural, acompañado de un discurso que sustituye «patrimonio cultural» por nociones sobre la «propiedad cultural» (Brown, 2005: 41). Progresivamente sobre el patrimonio se ha ido extendiendo la idea de que se trata de un recurso, un derecho inalienable de propiedad que ha de ser protegido y un signo de modernidad, sustituyendo a su concepción de las prácticas como una responsabilidad y un bien común (Noyes, 2011: 40). A pesar de que los productos culturales no siguen una racionalidad económica estándar, ya que no se puede decir que la cultura sea un recurso que se agote por su uso sino, quizás, todo lo contrario (Blondeau et al., 2004: 17; Comaroff y Comaroff, 2011: 38), existe un miedo creciente por

el agotamiento de prácticas, valores, lenguas que cada vez más tienden a ser protegidas bajo estándares de las propiedades privadas: «citizens fear that their languages, traditional practices and values are being subverted by cultural influences originating elsewhere, mostly in the developed West» (Brown, 2005: 43). Así, en este caso, una práctica cultural y económica está siendo considerada un recurso escaso y defendida como una propiedad que puede ser alienada en un contexto global y donde las instituciones públicas trabajan en la construcción de la reputación y el valor de dicha práctica empleando estrategias de marketing (Jiménez-Esquinas et al., 2017).

En cuanto a la marca Encaixe de Camariñas se entiende que esta figura opera protegiendo el encaje, tanto de las copias y apropiaciones de la propiedad intelectual que puedan venir del exterior como de los cambios que introducen las propias encajeras. La marca sirve tanto para proteger de los peligros y amenazas que representa la otredad, siendo especialmente temible el mercado asiático, como para proteger el encaje de las mismas productoras que modifican y transforman sus propios patrones. Pero, fundamentalmente, sirve para proteger a la clientela ya que la marca somete a las productoras a unos sistemas de control y auditorías sobre su práctica con tal de garantizar una sensación de confianza de los compradores, respaldando la percepción de calidad y un sentido de autenticidad del producto. En este sentido el concello opera como administración legitimadora de los estándares de calidad que se exigen en el mercado capitalista, como ente que garantiza a los consumidores que las pali-leiras van a hacer bien su trabajo. Así se supone una marca

«para proteger nuestro encaje, para promocionar nuestro encaje y para garantizar al cliente el tema. A ver si mejora las ventas y si mejora por tanto el valor de hora de ellas. Pero no tiene una dimensión internacional» (AU014 21/06/2016)

De nuevo, tal y como pasaba con la creación de las asociaciones, la marca comienza su andadura sabiendo que no se enfoca a la mejora de las condiciones de producción, sino que se espera que esta medida tenga como consecuencia colateral la mejora de los ingresos de las productoras a través de la captación de un público de clase media-alta. María Jiménez sabe que «la marca no es lo ideal, como tampoco la forma de producción que tienen en la actualidad es la ideal. Es una salida dadas las circunstancias y limitaciones del sector». En este mismo sentido Brown argumenta que

«none of these legal strategies fit the circumstances of intangible heritage particularly well and it probably makes sense to create new sui generis regulatory regimes to meet the specific needs of traditional communities, especially indigenous ones» (Brown, 2005: 45).

Así que María Jiménez considera que es sólo un comienzo

«para pedir más por el encaje»; «mejora de la comercialización del producto y la valoración del producto [...] que el valor de la hora de la encajera sea más valorado con marca que la de sin marca. Es una manera de revalorizar su trabajo y que repercuta en ellas» (AU014 21/06/2016)

Como decía, ante los fallos de organizaciones laborales tipo cooperativas y la falta de adecuación de las asociaciones para articular la producción, en la actualidad el concello de Camariñas está tratando de desarrollar el proyecto por sí mismo, sin colaboración de otros concellos y presentándose en solitario para conseguir financiación, por lo que tienen bastantes limitaciones. Es un plan imperfecto, liderado en solitario, pero es la única salida viable que han visto ahora que operan en solitario. De hecho, el tantear el ámbito de una marca registrada nunca había sido realizado por un concello:

«esto es un paso de gigante para un concello, que se atreve a meterse en una cosa que tiene características más privadas que públicas, para un bien que es un patrimonio público. Estamos en un camino nuevo. No es lo ideal, pero era necesario» (AU014 21/06/2013)

En palabras de Ranciére, aquí el gobierno local está jugando un papel activo en la privatización y mercantilización de los productos locales desde un punto de vista paternalista (Ranciére et al., 1996) y aplicando las estrategias neoliberales de gobernanza para una producción artesanal. Pero también es verdad que las instituciones se están preocupando por buscar y ofrecer incansablemente un paraguas bajo el cual las artesanas puedan llegar a encontrar alguna salida viable, sirviéndose de los recursos públicos para favorecer al sector encajero que, de alguna forma, da de comer a mucha gente, y empleando su status para garantizar la calidad a los compradores. Pero, sin duda, este proyecto recuerda bastante a los objetivos de la Mostra do Encaixe que apostaron por la publicidad y la celebración del encaje³¹⁷, sin que hubiera una regulación profesional o se garantizaran unas condiciones laborales mínimas. Con estas medidas se implementan nuevas medidas de auditoría, rendición de cuentas, controles de calidad, trámites burocráticos y certificaciones apuntan a convertirse en otro trabajo añadido para las artesanas que no tienen garantizadas, de partida, unas condiciones de producción que aporten unos beneficios proporcionales a las exigencias y obligaciones que se van a implementar.

Una nueva forma de entender el encaje desde las estrategias de marketing y name-branding se está aplicando en lugares periféricos y prácticas culturales locales como la única alternativa viable bajo el principio de que «los más débiles pueden estar mejor protegidos incluso por las imperfectas salvaguardias jurídicas internacionales» (Comaroff et al., 2011: 56). Estas estrategias están filtrándose al nivel de la vida cotidiana, fortaleciendo lógicas que maximizan la competitividad, la protección de lo propio y la conversión de bienes comunes inmateriales en propiedades públicas. Pero he de decir que la protección y la «propietización» crean derechos exclusivos de participación y restringe la posibilidad de obtener beneficios económicos y simbólicos y que, como se ha analizado en otros casos de estudio, en ocasiones profundizan las desigualdades que, en un principio, venían a solucionar (Noyes, 2011: 43). Las políticas de protección son una forma de inclusión, ya que crean la ilusión de ser una comunidad homogénea y unificada bajo la imagen de marca (Bayart, 2005), pero también son formas de exclusión de aquellas personas que no se incluyen

³¹⁷ Los principales beneficios de esta marca van en este sentido de publicidad y comercialización:

- Hasta 100 etiquetas gratuitas para los modelos certificados por la marca. Las demás deberán abonarse según cuestas que establezca la empresa colaboradora.
- Un cartel distintivo de la marca para empresas comercializadoras con concesión de marca.
- Publicidad en la web Encaje de Camariñas. Producto de calidad, en su directorio de concesiones de marca y en otras actividades que se realicen.
- Inclusión en la web de comercialización on line de Encaje de Camariñas, previo abono del precio que se establezca en la pasarela de pago.
- Difusión y promoción en los diferentes actos promocionales que la concesionaria de la marca desarrolle.
- Oferta de formación que organice y desarrolle la concesionaria de la marca.
- Acceso, previo pago de los costes que se establezca, de papelería, paquetería y otros servicios que se creen para la marca. <http://mecam.net/info.php?sec=42&idioma=es> [Acceso 13/06/2017]

bajo este paraguas protector o que no cumplen con los requisitos necesarios. Estas figuras no son neutrales ya que alienan a las personas de su propio patrimonio, que se sanciona, se homogeneiza, se estandariza y se delimita para evitar cualquier tipo de cambio, adaptación o contaminación. Son estrategias de producción de diferenciación.

En este caso concreto la delineación de los requisitos para formar parte de la marca, si bien todavía ni se ha implementado, tanto pueden traer beneficios económicos como ser una fuente para crear nuevos conflictos³¹⁸. En esta definición se tiene que delimitar qué es exactamente lo que se protege: las encajeras y su conocimiento, o los picados, o la práctica, o los materiales, el producto rematado... También quienes son las personas que producen encaje «de Camariñas», qué actos se consideran propios para producir encaje de Camariñas (palillar, picar, hacer almohadas...) y, en consecuencia, quien queda excluido de esta consideración. En cuanto a esta delimitación algunas palilleiras de Muxía y Vimianzo no quedan incluidas en la definición, o bien no encuentran fáciles los trámites necesarios o no quieren formar parte, de nuevo, por el nombre. Los otros concellos no han empezado procesos de patrimonialización similares por lo que algunas encajeras de Muxía y Vimianzo han desarrollado pequeños negocios para tratar de encontrar una salida por sí mismas, como es el caso de Raquel (AU043 07/02/2014).

La utilización de esta estrategia de marketing basada en el nombre está encendiendo el conflicto entre las palilleiras ya que no quedan incluidas un importante número de ellas. Las medidas de protección y propertización crean derechos de participación y uso exclusivos, así como restringe el número de personas que pueden obtener beneficios (Prott et al., 1992: 302), como por ejemplo excluiría a las mujeres mayores de 65 años y a las niñas. En este ámbito se producen, además, una serie de discusiones extrañas sobre los lugares de nacimiento, la sangre, la genética y el derecho de descendencia, sobre genealogías y lugares de residencia, sobre qué criterios van a servir para delimitar qué es lo propio y qué es lo ajeno. En este caso se pueden prever dos posibles efectos en estas medidas, que Silva propone en un artículo:

«the making of heritage may give rise to two opposing impacts simultaneously – increased social cohesion and place pride, on the one hand, and envy and competition (and, thus, social atomisation), on the other hand – and residents are totally cognizant of the tension between the two» (Silva, 2013: 14)

³¹⁸ Los requisitos que deben cumplirse para tener la marca registrada son:

- Carta artesana o registro de Taller artesano vigente de encajeras y/o diseñadora-picadora.
- Formación certificada en Encaje de Camariñas
- Si no se posee carta artesana o registro de Taller Artesano, deberá demostrarse mínimo de 500 horas trabajadas en los oficios encajeras/picadora-diseñadora de encaje de bolillos. Formación de 500 horas en encaje de bolillos de las que al menos 150 horas deben ser de Encaje de Camariñas
- Registro en el CNAE y epígrafe correspondiente a actividad económica de producción de encaje de bolillos
- En su caso alta en el Régimen General de Autónomo (RETA) o en el Régimen agrario.
- En el caso de tener tienda o punto de venta de encaje, licencia de apertura del local.
- En el caso de tiendas, asociaciones o comercializadoras. Contar con productoras con autorización de uso Marca Encaje de Camariñas. Producto de calidad
- Inscripción de la entidad en el registro que corresponda.
- Cumplir los requisitos que se definen en el Reglamento técnico de la marca Encaje de Camariñas Producto de calidad. Para lo cual una entidad autorizada de certificaciones realizará comprobaciones y certificaciones en los locales de producción o comercialización del solicitante.
- Tener abonadas las tasas de solicitud o renovación de marca (60€ primera inscripción y 35€ cada renovación) <http://mecam.net/info.php?sec=42&idioma=es> [Acceso 13/06/2017]

En este caso mi sensación es que se han evaluado los beneficios que estas medidas pueden traer, como el aumento del precio del encaje, la valoración de su prácticas por parte de las encajeras y el aumento de ventas hacia compradores de clases medias y altas, pero se han evaluado escasamente los posibles efectos negativos que pueden crearse en forma de conflicto, aumento de la competitividad, atomización de las encajeras y exclusión. Y, en un contexto tan complejo donde los localismos están muy marcados y la hostilidad, la suspicacia y el secretismo son una constante, el incremento de la competitividad por los recursos escasos es algo más que previsible.



Imagen. Danza de Arcos, durante la procesión de la Virgen del Carmen en Camariñas.

7.6. La influencia del turismo en la regularización de la vida cotidiana³¹⁹

En este apartado de la tesis analizo las políticas patrimoniales que tienen como objetivo convertir en productos turísticos aspectos relacionados con la vida cotidiana de las mujeres y la producción de artesanías en la economía informal. Para ello parto de una crítica a las propuestas de desarrollo turístico como un factor que intervenga necesariamente en el «empoderamiento» para las mujeres rurales. Estas propuestas de empoderamiento a través del turismo parten en algunas ocasiones parten de una supuesta «unidireccionalidad» en la cual los turistas son los que contribuyen con sus recursos económicos y unos roles de género más igualitarios al desarrollo de las mujeres estereotipadas como «pobres», «rurales» o «tradicionales». Basándome en el trabajo de campo realizado entre las palilleiras de la Costa da Morte, y en una reflexión sobre mi propia posición encarnada y generizada durante el desarrollo del mismo, analizo cómo roles y estereotipos de género pueden intercambiarse en ambas direcciones dando lugar a desencuentros, performances de orgullo, resistencia, ocultación y resentimiento por parte de las artesanas. Algunos estereotipos de género que aporta la mirada turística sobre los fenómenos locales y otros flujos afectivos como las políticas, la economía y los «regímenes patrimoniales» que he analizado en otros apartados no sólo están transformando los contextos locales como la Costa da Morte sino que estos mismos están siendo incorporados, re-tradicionalizando a las artesanas, restringiendo prácticas comerciales y acuerdos económicos flexibles para ser transformadas de forma progresiva solamente en «cultura». En este apartado, en definitiva, quiero analizar las transformaciones en las subjetividades y en la vida cotidiana de las palilleiras que se han introducido durante todo el proceso de patrimonialización y, en especial, a través de las propuestas de conversión del encaje en un producto turístico desde que comenzara a aplicarse el Plan de Dinamización do Encaixe desde principios de los años noventa.

³¹⁹ Este apartado de la tesis se presenta en inglés ya que sirvió de base para un artículo publicado en la revista *Journal of Sustainable Tourism*, en el año 2016 en su volumen 25 (3) con el título «*This is not only about culture: on tourism, gender stereotypes and other affective fluxes*» (Jiménez-Esquinas, 2016b). Esta revista tiene revisión por pares, está indexada en el Q1 y es la tercera en el ranking de las mejores revistas en el área de *Tourism, Leisure and Hospitality Management*. Dado el trabajo ya hecho para la publicación, revisión y traducción de este trabajo, considero relevante que forme parte de esta tesis doctoral.



7.6.1. Introduction

Tourism has been depicted as a global phenomenon that for its importance, rapid growth and diverse, dynamic, flexible nature can be seen as the best enterprise to empower and help women progress, as has been the case in many contexts (Pritchard et al., 2007: 9) According to these authors, tourism has a great potential to contribute to development and poverty reduction as it may represent an opportunity for women to earn some money, improve their well-being and gain access to the public sphere. Several tourism projects carried out in different places with rural and/or indigenous craftswomen have successfully achieved their goals of empowerment both within and outside the household (see, for example, Kaur et al., 2005; Lugo Espinosa et al., 2011; Moreno Alarcón et al., 2011).

On the other hand, there is an academic corpus focusing on how tourism and tourists have affected host communities and their quotidian lives. Some authors have come to demonstrate how tourism, as a highly gendered activity, does not improve wellbeing but in fact reinforces traditional gender roles and unequal divisions of labour (see, for example, Berlanga Adell, 2013, Ferguson, 2011, Kinnaid et al., 1996, Levy et al., 1991, Little, 2008, Silva, 2013, Swain, 1993, 1995, Tucker, 2007, Tucker et al., 2012). It has become clear that in this literature and in some official reports (such as Turgalicia, 2014, UNTWO et al., 2013)³²⁰ that both hosts and guests are influenced by the existing patriarchal gender roles, and therefore women involved in tourism industries are mostly performing seasonal, part-time, informal, unskilled and low-paid jobs in hospitality and cleaning or sex work. Some scholars have also noticed that there is no automatic correlation between having a remunerated formal or informal job in the tourism industry and being socially, politically and culturally empowered (Ferguson, 2011: 239; Kabeer, 2005: 20; Kantor, 2003: 426). Furthermore, as some feminist scholars have pointed out regarding the alleged association between paid work and social recognition (Federici, 2013), usually low-paid female labour in the tourism industry involves an extension and an extra burden of household duties and «emotional labour» (Hochschild, 1979, 1983) or «immaterial labour» (Hardt, 1999, Lazzarato, 1996) of which the main beneficiary is the global capitalist system (an example is in Wilson et al., 2012).

In the light of some post-structural and post-colonial theories there is a group of scholars not only focusing on tourism as a mass phenomenon but also on its performative character and the bodily encounters of tourist and «toree», in the words of van der Berghe and Keyes (van der Berghe et al., 1984) (see, for example, Aitchison, 2001; Edensor, 2001, Johnston, 2001, Little, 2004, Pritchard et al., 2007). In terms of gender roles, these authors have pointed out their fluidity and the possibilities of being confronted, resisted and/or embodied in the everyday «fleshy» encounters with tourism. In the literature of performance studies hosts are not depicted as passive and empty receptacles, but as agents able to interact, reject, stage, mingle and negotiate with tourists

³²⁰ In Turgalicia report on formal labour directly related to tourism in the region of Galicia, it is referred to as a «feminized activity» as women working in tourism represent 58% of the total (p. 15). Women work mostly in accommodation and food services, and men in transport. There are also more women than men in temporary contracts (p. 28). This report does not take into account informal labour, care labour and labour not directly related to tourism. <http://www.turgalicia.es/aet/portal/index.php?idm=15> [Accessed 23/11/2015]

that, on the other hand, are not depicted only as a predatory and unresponsive audience (Abercrombie et al., 1998; Bagnall, 2003). They also sustain an increasingly blurry gap between visited and visitors, as these roles and the stereotypes often associated with them can be switched in quotidian situations. From this viewpoint, the encounters of host and tourists are seen as an arena in which gender roles and stereotypes can be negotiated and re-negotiated in everyday life performances (Butler, 2010; Cone, 1995; Goffman, 1997; Sinclair, 1997; Tucker, 2007; Tucker et al., 2012: 441).

However, in most of the studies reviewed on tourism and gender, it is the local women who nearly always are the first to benefit from the host-guest relationship in terms of gender roles (see, for example, Cone, 1995, Tucker, 2007). It is usually portrayed as a unidirectional relationship in which tourism is an unavoidable reality that contributes with economic resources and freer gender roles to the development of those who are stereotyped as «poor, rural and traditional women». The tourism industry has been presented as the only feasible logic and the economic panacea for marginal contexts and those people who have very little to sell but «culture» (Comaroff et al., 2011: 22; Prats, 2003). This marketing logic has affected local contexts, landscapes and cultural practices and politics, as well as permeating the local and rural bodies (Jiménez-Esquinas et al., 2017). In this equation of tourism and development, women are portrayed as inevitably oppressed by their male counterparts as well as by the patriarchal and capital system, so their relationship with tourists is seen as a kind of constructive contact with the outside world and a release for them (Cone, 1995; García-Ramon et al., 1995: 279-280). The presupposed one-way relationship which provides rural women with economic resources and freer gender roles takes for granted the validity of Eurocentric ideals on how gender roles ought to be re-negotiated and the nature of the empowered woman ideal, clearly not an older rural woman (Mahmood, 2008; Tucker et al., 2012: 452). As Abu-Lughod argues, these «projects of saving other women depend on and reinforce a sense of superiority by Westerners, a form of arrogance that deserves to be challenged» (Abu-Lughod, 2002: 789). At the same time, repetition of tourism performances could cause gender roles and stereotypes to be re-negotiated and subverted, but also maybe reinforced, strengthening in the host women an embodied sense of otherness, economic dependency, conservatism, traditionalism and locality that is not necessarily a prerequisite in every single rural context (Herzfeld, 2004; Swain, 2005: 27).

In this article I challenge the idea of a one-way relationship between hosts and guests that presupposes a complete lack of control and power over local women's own lives and a liberal sense of economic and status empowerment that comes from the visiting tourists. Rather, through a case study among craftswomen in the north-western coast of Galicia (Spain), I analyse how gender roles are very context-specific and the futility of presupposing «one-way relationships». I aim to show how, in the context of tourism, power relationships and life controlling activities are not only performed by local patriarchs but can also be performed, contested, reinforced and always fluid in both ways (Tucker et al., 2012: 452). In this specific case study I seek to demonstrate

how gender stereotypes work in tourism performances and how labels such as «conservative», «rural», «traditional», «fine lady» or «urbanite» can be exchanged in a fluid way. These microscopic and context-specific performances, reactions and resistances offer an embodied diagnosis and point to different power trends and affective fluxes including tourism.

There is a whole genealogy of the theory of affects/emotions that I will not detail here for reasons of space and narrative coherence, but that comes from the Spinozist philosophy³²¹ and continues with H. Bergson, Merleau-Ponti, G. Deleuze, B. Massumi, N. Thrift, E.K. Sedgwick and M. Hardt among many others. In the words of Deleuze, an affect is the trace of a body on another, an *affectio* is the state of a body that suffers the action of another body (Deleuze, 1994: 6). In this text I also align myself with the position of the philosopher V. Despret who proposes a theory of bodies that are able to affect and be affected, understanding affect as a «force» that «does things» but also that «makes you do» (Despret, 2008). On the ability to affect or to be affected the author Sara Ahmed says that the rhythm, intensity and affectability of the different affective fluxes depends on the geometries of power and the location of each body, in terms of ethnicity, class, gender, sexuality, residence and so on (Ahmed, 2004a).

So, in relation to the genealogy of affect theory, I analyse how gender stereotypes associated with local women by the tourist gaze and other affective fluxes - such as craft laws, policies, economic trends and «heritage regimes» (Bendix et al., 2012) among others - are not only changing contexts and folklore but also being embodied, transforming their previous economic practices into «just culture», re-traditionalizing both crafts and craftswomen's bodies (Vaz da Silva, 2012).

As Johnston, Swain and Pocock, among others, have suggested, I will analyse these issues by reflecting on my own located, gendered and embodied position while performing ethnographic fieldwork (Johnston, 2001: 196; Pocock, 2015, Poria et al., 2003: 244; Swain, 2005: 32). I will speak from my position as a young, female mother and body pierced researcher among older, female and rural grandmothers who perform bobbin lace while immersed in a whole process of heritagization and touristification that is redefining themselves, their context and their practices in a new scenario (Venkatesan, 2009).



Imagem . Cartel de Camariñas, capital do encaixe, en la carretera.

³²¹ In words of Spinoza: «By affect I understand the affections of the body, by which the power of acting of the body is increased, diminished, helped or hindered, together with the ideas of these affections. [...] I understand affect to be an action, otherwise it is a passion» (Spinoza, 1883: 106).


7.6.2. Tourism, gender, crafts

Since the eighties there has been a great academic research production on gender and tourism issues, and the intersection of female handicrafts production for tourist consumption is one of the most prolific areas of study (Cohen, 1988; Cone, 1995; Creighton, 1995; Kinnaird & Hall, 1996; Little, 2004; Mies, 1982; Sinclair, 1997; Swain, 1993, 1995; Tucker, 2003, 2007; Tucker & Boonabaana, 2012). There has also been significant analysis of how gender relations affect and are affected by tourism, such as García-Ramón's studies of farm tourism micro-enterprises in Galicia (García-Ramón, et al., 1995; García Ramon, et al., 1993).

As explained earlier, some literature argues that tourism provides increased opportunities for paid work and higher earnings both in the formal and informal sector, especially for women (see, for example, Kaur, et al., 2005; Lugo Espinosa, et al., 2011; Moreno Alarcón & Ferguson, 2011). According to Sinclair, the opportunities to access paid employment offered by tourism «benefited women in a number of ways, increasing their status and control over decision-making within the household, enabling them to choose alternative household relations and providing them with legitimate access to public space» (Sinclair, 1997: 230-231).

As a gendered practice, the working conditions of women in the tourism industry tend to reproduce and maybe deepen gender inequalities by initiating women in a global exploitative workforce dominated by capital and patriarchal social and economic structures (Kinnaird & Hall, 1996: 97). It has been thoroughly demonstrated (see, for example, Berlanga Adell, 2013; Ferguson, 2011; Kinnaird & Hall, 1996; Levy & Lerch, 1991; Little, 2008; Swain, 1993, 1995; Tucker, 2007; Tucker & Boonabaana, 2012) that there is no automatic correlation between access to a remunerated job and having «the ability to make choices» in all spheres of life (Kabeer, 2005: 13). This is even less likely when the job is related with handicraft production, which normally takes place in the informal economy, with incomes well below the poverty line, without labour rights or retirement benefits. It has also become clear through different case studies that female handicraft production is usually carried out in the domestic space; it is rarely considered a proper waged job, but rather an extension of women's domestic duties and mostly characterized as an economic supplement to the family budget (Swain, 1993; Tucker, 2003).

Furthermore, as women must continue to perform all the care work and household duties, it may be that they perceive the production of handicrafts for the tourism industry more as an extra burden than a relief (Creighton, 1995; Ferguson, 2011). Whilst macro indicators of development infer that working in tourism leads to women's empowerment for western standards of equality, there are scholars applying a whole range of nuances to this claim (Ferguson, 2011; Kabeer, 2005; Kantor, 2003; Syed, 2010; Tucker & Boonabaana, 2012). Some of the most insightful research carried out recently tries to understand how tourism affects people from the level of the emotions, the body and the flesh (Edensor, 2001; Johnston, 2001; Pocock, 2015). For example, by ana-



lysing tourism in a strongly patriarchal context, it is interesting how Hazel Tucker reconsiders «shame» so that it develops from something negative to be «undone» through local women's contact with tourists (Tucker, 2007) into something with a strong «postcolonial potential» in tourist-host encounters looking at their emotional and bodily dimensions (Tucker, 2009). Through the analysis of a situation of discomfort, awkwardness and shame, Tucker makes a «diagnostic of power» (Abu-Lughod, 1990: 42) that is not only exerted from the local patriarchy to craftswomen but also from tourists and researchers, as these are colonial relationships. In the words of Tucker, «tourism inevitably works to define and fix both the tourist and the toured 'other' in a relationship that is always inherently colonial in nature» (Tucker, 2009: 454-455).

During my fieldwork among the *palilleiras*, the craftswomen that produce bobbin lace in the Coast of Death, I encountered many of the exploitative conditions that commonly characterise women's craft production for tourism industries: working in the informal economy and in the domestic space; incomes well below the poverty line (less than 1€/hour); lack of a fixed work schedule, labour rights and retirement benefits; severe back and eyes problems, etc. On top of this, craft production is not really considered a proper waged job but an extension of women's domestic duties, and they must combine it with family care and agricultural tasks. Obviously working conditions are not fair. An easy diagnosis, as I initially made, would infer that these craftswomen are not empowered and therefore must fight against their patriarchal evildoers and labour exploiters. In fact, these women *were* reacting against something, but not against local men who are «absent» in this specific context, as I later explain. They seemed to be reacting against male and female tourists, researchers and local politicians with whom they interact in day-to-day performances. As Abu-Lughod proposes, the quotidian performances of pride and resentment that I had observed suggested a diagnosis of uneven power relationships to be subsequently analysed (Abu-Lughod, 1990). Their performances led me to diagnose other power fluxes affecting lives, practices and bodies in this context, such as gender stereotypes applied to rural women, the colonial panacea of tourism and heritage regimes (Herzfeld, 2004).

7.6.3. Different affects that shape a context: craftswomen producing bobbin lace in the Coast of Death, Galicia

As Noel Salazar analyses in his article, tourism is only one of the many global fluxes that can affect «attitudes and values of people in all societies» (Salazar, 2006: 118). These fluxes affect not only values and behaviours, but also how landscape is perceived, the memories and affections to «ourselves». In other words, how people represent and interact with their contexts, their practices and themselves. Among these affective fluxes that «does things» and «shape the surfaces of bodies and worlds» (Ahmed, 2004a: 121) I would like to briefly explain how economy, politics, nationalism and heritage regimes have been shaping the context of the Coast of Death and the bodies living there, to then move on to the analysis of tourism as an affective flux.


In relation to economy, the region of Galicia has undergone radical changes in recent decades. Since the seventies, it is moving from an economy based on agriculture, fishing and large-scale emigration towards a greater weight on the service sector and agricultural technology, premised on Western modernization. These structural changes, among others, led to the crisis of the productive sector and a necessity for restructuring the economy into a post-agrarian and «post-productionist» model, which in Galicia is based on four main pillars: tourism and recreation, handicrafts and tradition, intensive forestry, and quality food production (Armesto López, 2005: 147; Pereiro Pérez, 2015: 50). Furthermore, Spain's entry into the European Union in 1982 and the subsequent funds for rural development, modernization and economic diversification put the focus on the «re-evaluation of the local resources» (García Ramon et al., 1993: 269) such as environment, heritage and traditions, in order to transform them into resources for tourism. Since then, tourism and heritage have become the new panacea in rural contexts, especially since 2010, the year the «housing bubble» burst in Spain³²².

It is also noteworthy that this corner of the Iberian Peninsula has harboured a significant nationalist movement since the nineteenth century. It is based on a different language and a supposed Celtic root, which differentiates this area from the rest of Spain. One of the distinguishing characteristics of this Celtic nation, in opposition to the Mediterranean patriarchal complex, is the importance in the collective imaginary of the alleged «Galician matriarchy»³²³

³²² European funds such as LEADER (Liaisons entre Activités de Développement de L'Economie Rural) and FEADER (Fondo Europeo Agrícola de Desarrollo Regional) among others, and also national funds. For a critique on the clientelistic management of European funds on rural heritage projects see Alonso González et al., 2014.

³²³ The myth of Galician Matriarchy is based in the existence of matrifocality, matrilocality and matrilineality kinship patterns that are common in some small Galician and northern Portugal fishing communities (Brøgger et al., 1997, Cole, 1991, Kelley, 1994). Galician rural women have been frequently characterized in anthropological literature as strong matriarchs with an «absolute» power in all spheres of life and weak submissive men (Lisón Tolosana, 1974: 249). This myth has been criticized by some authors because women-centred kinship patterns do not necessarily mean women having absolute power over all areas of social life (Alonso Población et al., 2012; Anvik, 2012, Kelley, 1999, Roseman, 2002). On the contrary, these matrifocal patterns of inheritance and residence are actually working as a strategy to avoid potential homelessness and abandonment in contexts where men emigrated massively in the past and are enrolled in hazardous deep-sea fishing. This results in a 'relative autonomy' and certain gender equality in some parts of rural Galicia (Roseman, 1999: 126; Cole, 1991: 105; García-Ramon et al., 1995) with women occupying central positions in the everyday life and community survival, a high number of women acting as head of household, performing 'men's work' (García-Ramon et al., 1995: 278) undertaking a huge number of economic activities, both paid and unpaid.





that has been defended, analysed and criticized by various authors (Alonso Población et al., 2012, Brøgger et al., 1997, Kelley, 1994, 1999, Lisón Tolosana, 1974, Miguélez-Carballeira, 2014, Poska, 2005). In this national imaginary, the Galician landscape is a «motherland» (Castelao, 2001), and its language, traditions, folklore and peasantry became a key part of identity (Máiz, 1984). It is interesting, reflects Heidi Kelley, how undervalued identity markers, such as womanhood, rurality and homesickness, became central to Galician ethnogenesis (Kelley, 1994: 72). In a recent study from a postcolonial perspective it is suggested that the region of Galicia has been portrayed as a sentimental, melancholic and «feminized» nation in order to romanticize, debilitate and ultimately colonize it by a stereotyped male and violent Spanishness (Miguélez-Carballeira, 2014).

In all this political equation Galician women have been shaped as «the body of the nation» and a «repository» of traditional Galician culture (Roseman, 2002: 25). In contrast to other feminine stereotypes constructed around housework, weakness, economic dependence, cleanliness and shame, Galician feminine stereotypes have been built around peasantry, female strength, hard agricultural work, dirty aprons and the reproduction of homeland essences, as well as represented as mothers subjugated by external oppressive forces (Kelley, 1994: 75; Roseman, 2002). If, as Margaret Swain argues, «bodies represent the local par excellence» (Swain, 2005: 27), I must say that in this context, female, old and rural bodies have been politically «affected» on behalf of male national politicians to unambiguously represent local and Galician culture (Poska, 2005: 226).

People's relationship with what they do, who they are and what they care about is not only related to economy and politics but also to other affective fluxes, such as decades of heritage veneration and the implementation of regulations, lists and procedures for heritage governance (Bendix et al., 2012). In Galicia and worldwide we are witnessing a surge in heritagization processes for monuments, archaeological sites and rural landscapes as well as cultural practices, traditions and knowledges. Cultural practices are being identified, cared for, preserved, valued and transmitted in a heritagization process (Davallon, 2014, Sánchez-Carretero, 2013b) linked to the creation of homogeneous identities and nations (Smith, 2006: 29; Lowenthal, 1998a). In this heritage formation process, hegemonic powers - such as cultural institutions, elites, politicians, heritage experts and the tourism industry - are imposing their sense of what is valuable and important and what current generations must care about (García Canclini, 1999). In the words of Kirshenblatt-Gimblet,

«all heritage intervention - like the globalizing pressures they are trying to counteract - change the relationship of people to what they do. They change how people understand their culture and themselves. They change the fundamental conditions for cultural production and reproduction» (Kirshenblatt-Gimblet, 2004: 60).

As pointed out in Cohen's (1988: 382-383) classic work, the impact of tourism does not necessarily destroy the meaning of cultural products – it can also facilitate the preservation of a cultural tradition which otherwise would perish, as is the case of handicrafts. In this sense, heritagization and touristification processes change people's relationship with their culture and with themselves, redirecting care labours and positive emotions towards what must be considered worthy of value and preservation: either because it gives money through tourism or because it is supposed to be an integral part of their heritage and the hegemonic identity. This means not only a social or cultural engineering (see Hannerz, 2007: 79; Stoczkowski, 2009: 7; Kuutma, 2012: 25) but also an «affective engineering» and an expression of biopower as these affects are being inscribed in the flesh of the ordinary bodies (Ahmed, 2004c, Foucault, 1999, Hardt, 1999: 89). And this imposition of truths, values, affects and bodily dispositions by western/patriarchal/capitalist hegemonic interests can also be named as colonialism (Grosfoguel, 2007b).

In this vein, craft production is usually seen as a cultural practice that must be preserved for the enjoyment of future generations and tourists. This may transform how craft producers are presented and represented in front of tourism, but mainly how they see themselves, their bodies in relationship with others and also their practice (Venkatesan, 2009). In looking at craft production, some authors, such as Herzfeld and Venkatesan, have pointed out that all these different affects are bringing people and things that are emblems for powerful others from the margins to the centre, «making them national objects of attention» (Venkatesan, 2009: 88, 92) and transforming people into «picturesque bearers of an obsolescent tradition» (Herzfeld, 2004: 60). These transformations are also happening in the region of Galicia, where potters, bagpipe luthiers, linen weavers, masons, clog-makers, bobbin-lace makers, and so on, are being tied to the «tethering-post» of tradition by representing Galician identity, when not very long ago they were regarded just as workers, or even marginalized. These new affective fluxes exalt them in their condition of tradition bearers, while transforming them into objects for recreation, enjoyment and leisure not necessarily related with production. As Comaroff and Comaroff predicts, «selling culture is replacing the sale of labour» (Comaroff et al., 2011: 25), and craft producers are particularly affected by this replacement. Their bodies and way of life are being shaped as objects «on other's condescending admiration» (Herzfeld, 2004: 138), expecting them to love and preserve their practice while they actually do not see direct improvements to their well-being and economic situation (Ahmed, 2010b).

7.6.4. Narrating my experience (mixed with some irony)

Having read about the myth of Galician matriarchy and female power in various works in anthropology, I decided to develop my PhD research in the Coast of Death, specifically in Muxía and Camariñas, with some groups of craftswomen that perform bobbin lace. I was also aware that there were some interesting initiatives happening around this cultural practice in these two villages. Since the nineties, Camariñas local council has been promoting, valuing and celebrating bobbin lace as a means to empower local women, in line with regional, national and international policies. Among the activities proposed by the local council to invigorate the economy and add value to this craft was to gather, list and revive different lace patterns scattered around the area; to create a vocational training centre for girls and a local bobbin lace museum; to promote women's professional associations and cooperatives and to celebrate an annual fashion trade show in order to improve international marketing and commercial opportunities. In Camariñas the local council has been making incredible efforts for economic improvement, as opposed to Muxía, where hardly anything has been done with textile crafts as they chose to position themselves as the final destination of the Camino de Santiago. In fact, in 1995 Camariñas local council received the Plaza Mayor award from the Spanish Institute for Women for its initiative in the reactivation of female crafts and since then a statue of a woman holding the world occupies a privileged spot in the village.

In addition to the lack of resources for fieldwork overseas in Spanish academia, my decision to carry out research in the Coast of Death also had to do with my personal memories and experiences, as my mother had sowed in the underground economy, like many women in Spain did until recent decades³²⁴ (Díaz Sánchez, 1999). So I went to Camariñas and Muxía with a «pink suitcase» full of romantic feminist expectations for these women. Drawing upon Lila Abu-Lughod, I should admit I was also involved in a complex romance of resistance (Abu-Lughod, 1990: 43), as I expected to find resistant women consistent with mainstream feminist Western movements. I imagined some kind of «empowerment paradise» full of happy rural working women, with high self-esteem and lots of confidence, fighting against the «angel of her home» Francoism ideal, protecting their traditions and cultural identity in the face of obscure forces and labour exploiters, efficiently managing tourist hordes, constructing solid cooperative projects. In short, women with full control over their lives.

When I first went there with the institutional CSIC 4x4 truck I found quite a different scene. First of all, I encountered a population in decline due to emigration and ageing³²⁵, living in an area that to me seemed strangely and consciously isolated from the main routes and facilities that can be found all over the country. Allegedly rural and marginalized. Secondly I found that the *palilleiras*, the bobbin-lace makers, were absolutely not sweet old ladies and not as empowered as I had stereotyped in my mind. It seemed to me that they were just old women extending domestic roles to the workplace and tourism

³²⁴ An interesting analysis on how textile industries such as Inditex (Zara) was fed by the unrecognized work of many Galician women can be seen in the documentary 'Fíos Fora' <http://fiosfora.gal/> [Accessed 24/11/2015]

³²⁵ Between 1981 and 2014 Camariñas and Muxía has lost 20.03% and 28.5% of their population respectively. Nowadays, there are 5068 people living in Muxía and 5774 in Camariñas. Data obtained from www.ige.eu [Accessed 23/11/2015]

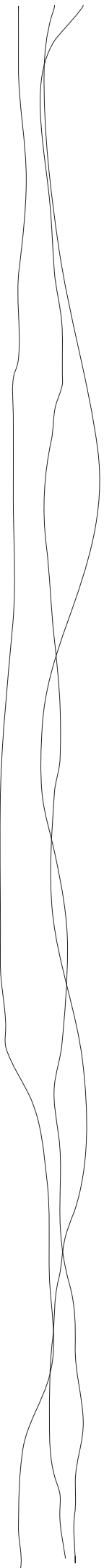
enterprises, as observed by García Ramón (García-Ramon et al., 1995: 278), and also slightly obsessed with making money at any cost, applying neoliberal parameters to their cultural practices, «selling culture by the pound» (Greenwood, 1989).


When I first started visiting the bobbin lace worker cooperatives, which also receive some tourists, I felt that everybody, including tourists, visitors and especially researchers like me, irritated them. And I still had the same feeling even after spending over a year in this village doing ethnographic fieldwork with the craftswomen³²⁶. As Tucker analyses in her work, in terms of my corporeal reaction in visiting these spaces, I felt awkwardness and discomfort (Tucker, 2009). Firstly, because of the physical sensation of being an intruder in a domestic space while the craftswomen are concentrated on working fast, adopting bodily dispositions and performances of pride and resentment that intensified my feeling of being out of place. Secondly, because of the craftswomen's apparent unwillingness to do customer service and waste their time chatting with tourists and researchers. They were thought to be kind and sweet rural women producing bobbin lace, delighted to talk to tourists and explain their life and living harmonious lives (Little et al., 1996: 202), but instead they remained seated, bearing a grim face whenever they were photographed and certainly refusing to teach urban women how to make their local bobbin lace patterns. Thirdly, because they rejected every single attempt to «improve» their economic or social situation either from well-intentioned tourists, researchers or local politicians.

On the other hand, I met some committed local politicians working hard to protect, promote for tourism and patrimonialise this craft and bobbin-lace makers' bodies. But, as I said, these «sweet old ladies» were rejecting every single attempt from local or regional authorities to improve their situation, refusing to participate in their projects, refusing to be empowered. And obviously the authorities were getting tired of their obstinacy and their unexplainable constant destructive criticism. A member of the local council told me that she hates «such a visceral, affective and emotional relationship with their heritage... which has so many possibilities and so much potential for development and improving their working conditions» (AU014 21/06/2013).

My visceral reaction was to leave this place and find a much easier topic, with nice «idyllic» rural women willing to collaborate with me (Little et al., 1996). Instead, I decided to re-adapt my fieldwork strategy and move to Camariñas with my husband and my toddler son. Almost immediately the stereotypes linked to my image as a wild-haired, body pierced and twenty-something year old young woman with an institutional 4x4 truck asking meaningless questions changed; I was now stereotyped as a member of a «slightly weird» heterosexual family with a little child. My son, husband and maternity became a new subject of conversation (which is not necessarily positive) and, in the words of Cassell, an initial «guarantee of good intentions» for the craftswomen (that did not last very long). But it also made me reflect on my «own, previously unexamined, cultural biases and assumptions» (Cassell, 1987: 260) and also on stereotypes associated with the image of rural craftswomen that are being assumed in researcher-researched and tourist-host relationships.

³²⁶ I spent two years doing multisided fieldwork of which more than a year I was doing ethnographic fieldwork in the Coast of Death based mostly on participant observation, but also dozens of recorded in-depth interviews, thousands of photographs and hours of video recordings.





These women were stereotyped primarily as powerful matriarchs by the researcher gaze and as rural and traditional women by the tourist gaze. They were expected to passively accept one-way relationships in which they were mere recipients. In doing so, they were also expected to greet researchers, resources and tourists' urbanite performances and gender stereotypes as something positive, something that supposedly will benefit them. However, in their daily encounters with researchers, tourists and authorities in the immediate political arena of the domestic-tourist space, craftswomen were using performances of pride and resistance. The discomfort I felt in the space of the worker cooperative and during the embodied encounters with the *palilleiras*, together with the evident unpleasant experiences that tourists performed and told me about in some interviews, were all pointing subtly to different fluxes that are affecting the surfaces of their bodies and towards which they are reacting.

7.6.5. Tourists and craftswomen encounters

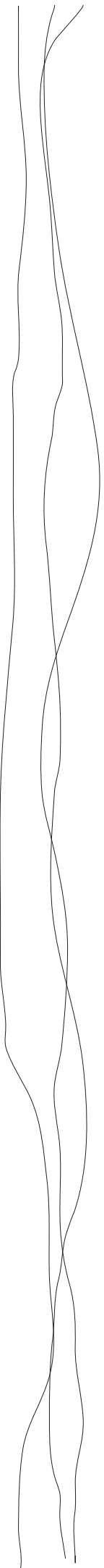
Unlike the neighbouring country of Portugal, where 70% of the rural tourism demand is from foreigners, in Galicia it is based mainly on domestic tourism, i.e. visitors from Galicia and other parts of Spain. This trend also applies to Camariñas, according to the latest data published by the town's tourist office. In September 2015, Camariñas received 4479 people, of which 34% came from Galicia and 51% from the rest of Spain. The remaining 15% were foreigners, mostly from other European countries³²⁷.


This domestic tourism trend can be seen as a result of how the previously mentioned affects are shaping contexts and bodies living in this particular area of Galicia. As Xerardo Pereiro analyses for the case of rural and agro-tourism in Galicia, the domestic tourism demand may be related to certain stereotypes «where tourists seem to have a certain nostalgia and rural attraction after an intense process of urbanization since the 1960s» (Pereiro Pérez, 2015: 52). Among the motivations of people coming to visit the Coast of Death there is an interest in natural landscapes and rough coasts, but there is also an attraction to rural life and traditional cultural practices that is linked to the past memories and embodied experiences of most Spanish and Galician people. In addition to the participant observation I carried out for months in the worker cooperatives, I also interviewed 20 tourists following their encounters with the *palilleiras*, of which 90% were women³²⁸, and they all made a discursive reference to their mothers, grandmothers, aunts or other women from their native villages who used to make some kind of textile craft in the past (Porri et al., 2003: 244) (Fieldwork Diaries 8-12/08/2013). In this sense these craftswomen are regarded as an anachronism, as a representation of the «rural idyll» (Little et al., 1996) and traditional Spain before the sixties, which is disappearing in the cities. *Palilleiras* are seen as symbols of the past, but also as victims, as most people do not really want this kind of life and working conditions for themselves. The same applies to the wild landscape of the Coast of Death, which is highly valued by tourists and the media, although nobody wants to live there (Fieldwork Diaries 27/03/2015). So one affective flux to which the craftswomen are reacting, is their transformation into a nostalgic tourist attraction, an anachronism, a representation of the collective past, a living memory. This does not exactly favour the host-host relationship, the locals' relationship with the context and their cultural practices (Silva, 2013).

Another flux to which the artisans are reacting is the stereotype of picturesque rural women, backward bodies, traditional women and skilful housewives. They react both by adopting and rejecting it, due to the «tethering-post of tradition» effect (Herzfeld, 2004: 125) that exalts them but also transforms them. Yet they have always seen themselves, encouraged by the political imaginary and economic flows, as hard-working women. The stereotype of the tireless working woman, present in the public and the domestic sphere, is highly valued in the context of the Coast of Death and Galician fishing communities (Aalten, 2012, Anvik, 2012, Roseman, 2002). This self-perception as working

³²⁷ http://www.lavozdeg Galicia.es/noticia/carballo/camarinas/2015/10/09/camarinas-4500-personas-visitaron-faro-vilan-mes-septiembre/0003_201510C9C11995.htm [Accessed 09/10/2015].

³²⁸ Margaret B. Swain also analysed that textile souvenir buyers are usually women (Swain, 1995: 261).





women in the textile industry³²⁹ was constantly repeated and performed to differentiate themselves from other stereotypes of femininity linked to passivity, housework, restricted access to the public sphere and economic dependence on males commonly associated with patriarchal Mediterranean contexts (Tucker, 2003, 2007). In this sense some performances of pride and resentment oppose the stereotype of the urbanite «fine lady» or the «housewife» doing handicrafts «by choice» in her «free time». Some stereotypes become fluid when a stereotyped «fine lady» who has learned by choice to make bobbin lace in housewife association meetings comes into the shop and asks the «traditional rural women» about their cardboards with traditional lace patterns. There are some stories about how the artisans sometimes mock these women by making them sit at their work «pillows», with hundreds of bobbins and no marked patterns. When the «fine lady» finally messes it up the *palilleiras* happily rejoice and reaffirm their working-women status.

Other performances in which stereotypes can be fluid and subverted consist in craftswomen ridiculing men's greed and their wives' economic dependence on them. As most of them asserted, «the woman who has little money in her pocket and has to ask her husband for it is the poorest person in the world» (AU0029S002 07/08/2013). Their worker pride, their presence in the public domain, their economic inter-independence³³⁰ and a certain sense of an uninhibited female sexuality (Aalten, 2012), among other specific gender roles, totally contrasts with what they are supposed to represent as stereotyped rural and traditional women, although this stereotype is progressively affecting them through repetition. Moreover, some of them have migrated to European countries and returned in recent decades, so they are able to have a fluent conversation in perfect English, French or German with some foreign tourists, who in return absolutely do not expect it. These gender specificities are sometimes made clear in their encounters with female tourists, creating an atmosphere of discomfort and estrangement, for the craftswomen do not exactly fit in their stereotype of «traditional women», although their bodies represent otherwise. In different studies tourism has been analyzed as an opportunity for women to «step outside» (Cone, 1995; Creighton, 1995; Tucker, 2007) their traditional roles, economic dependency and domestic confinement, as they mostly focused on strong patriarchal contexts. But the specific performances of the bobbin lace craftswomen challenge the «one-way direction» in which tourists allegedly provide freer gender roles to rural women willing to step outside cultural oppressions, as sometimes tourists come to represent for the craftswomen a stereotype of the «captive» dependent housewife (Lagarde y de los Ríos, 1993). Through the analysis of specific and embodied encounters, the direction in which the resources and stereotyped labels (such as «fine lady», «rural», «oppressed», «empowered» and so on) flow becomes blurry.

Other performances of working-women pride and stereotype fluidity take place when the craftswomen hear a «fine lady» or a tourist extolling the virtues of manual labour (Herzfeld, 2004: 44), therefore idealising, romanticising and mystifying a rural past and present exempt of hardness and difficult working cultures (Pereiro Pérez, 2015: 51; Little et al., 1996). As people become increasingly interested in the back-breaking intimacies of their working conditions

³²⁹ In some texts from the 1920s bobbin-lace makers from the Coast of Death were considered as workers in an «industry» which brings millions of «pesetas» to the region. Seen in the text «Aires da Terra» in the newspaper *A Nosa Terra* vol. 15 (1917).

³³⁰ The economic strategy tends to focus on the «house» as the minimum economic unit and the sum of all the family members' incomes (García Ramon et al., 1993, Roseman, 1999).


and lives, craftswomen cannot sympathize with what Urry defined as a post-modern necessity of breaking boundaries between the front and the backstage of their work. They wonder why their craft has become an object of curiosity for visitors and researchers and regarded as something «more than work», something «cultural» (Urry, 2002: 97). Expressions such as «we do this to earn a living» (Fieldwork Diaries 3/06/2013), «this is not a hobby» (26/06/2013) or «if this does not give us money, we close the working cooperative» (07/08/2013) were constant from the first to the last day in Camariñas. One local authority, in an interview concerning bobbin lace craft production, perfectly summarized this matter as follows: «this is not *only* about culture; this is also about an economic activity. And if it is not helping the economy, then there is no point in protecting it» (AU042 10/02/2014).

Furthermore, in addition to this renewed interest in the craftswomen's work, visitors are interested in consuming their bodies and lives. Their aged and gendered bodies are being put in the spotlight, transformed into «objects of positive feeling» and collective remembrance of an idealized past (Ahmed, 2010a, b; Venkatesan, 2009). As Sara Ahmed points out, in the corporeal encounters with tourists there is a contemporary compulsion to proximity and even a necessity to touch the craftswomen, as they have become connected with tourists' life stories, family narratives and shared memories (Ahmed, 2004b: 34; Bagnall, 2003: 87). Strangely, I myself recognize a necessity to touch the soft, strong and wrinkled arm of a craftswoman who reminded me of my grandmother, but who obviously refused to be touched. They have been imbued with an «emotional realism» regarding visitors' emotional engagement and reminiscence (Bagnall, 2003, p. 88; Rojek et al., 1997: 14), as they are shaped as emblems of urban and middle classes memories while depicting themselves as rural working women not really worthy of being valued in this memorializing and cultural sense (Venkatesan, 2009: 92). The artisans' main goal is to sell their production, which is becoming increasingly difficult, precisely because of its conversion into a cultural element, into museum pieces almost³³¹.



Imagen. Máquina para transformar una moneda de 5 cents, en un recuerdo de una palilleiras, ubicada en el Faro Vilán.

The global processes of tourism and heritagization are also subjecting them to
³³¹ In fact there is an artisan living museum in the Castle-Museum of Vimianzo, a nearby village.



new labour standards, reducing work flexibility both in and outside the home, imposing work schedules and creating worker cooperatives in confined spaces, whereas they used to work on the streets in the summer or in a shed alongside their neighbours. Contemporary standards of «good taste» and «distinction» (Bourdieu, 1998) are forcing them to produce in line with contemporary and postmodern aesthetic standards for fashion designers as well as souvenirs apt for tourist' consumption. Turning round the words of Cone, tourism is forcing craftswomen not to «step outside» but to «step inside», as the spaces, times and ways in which they make their crafts were more flexible in the past than nowadays (Cone, 1995). Furthermore, tourism and the renewed interest in their work are putting the spotlight on their personal and bodily intimacies and «opening up» their craft to the world, but they're also focusing on their «cultural intimacies», in words of Herzfeld (Herzfeld, 2004, 2005). There are practices that the craftswomen prefer to conceal from outsiders, such as their inherited patterns and cardboards, their economic flexibilities in the informal economy, how they learned their craft and how they organize their time and lives. Electronic devices, tourists and researchers are thought to «bring evil to the village» (Fieldwork Diaries 12/08/2013) and spread their knowledge and economic activity, which they no longer control. Therefore, they are greatly sensitive towards what they consider their «own things, and they shouldn't be all over the world» (AU015 23/06/2013), and they are hostile to heritage and tourist logics re-inscribing local practices in a global hierarchy of value, making them «everybody's heritage» (Herzfeld, 2004).

The last affect I now describe that craftswomen perceive and react against, providing an embodied diagnosis of power, is the constant decrease in their earnings. Despite the efforts of local politicians to economically boost the sector and perform celebrations, commemorations and recognitions of their role as culture bearers, the craftswomen have not seen any clear improvement to their economic situation (Fraser, 1995, Honneth, 2001). The new marketing rules, regulations and practice of producing cheap souvenirs are subjecting them to a precarious life, and also making craft production a backward and unappealing activity to young people, who continue to emigrate as they have always done. Since they earn so little money on each lace piece, it does not make sense to spend time on customer service and other «affective labours» for which they will charge no extra - such as packaging, smiling, explaining the productive process, narrating their personal biographies, and so on (Hardt, 1999, Hochschild, 1983). In fact, offering customer service is also severely criticized by peers, as they do not see a direct correlation with the economic return. According to the craftswomen, there's nothing more to it, «there is nothing more to explain, it is easy» (AU0029S002 07/08/2013). They just remain seated and continue working until the customer finally makes a decision. And these performances of pride and resentment, again, made me feel uncomfortable, despite not being a client as such.

Looking into the locals' perceptions of the impact and «affects» that heritagization and touristification processes have had on them, their practices and their lives, it has become clear that the initial enthusiasm and pride of place later evolved into disappointment and social atomization (Silva, 2013: 11). In the 80s and 90s, regional, national and international trends were being adapted and promoted locally in a one-way process to improve the local economy through tourism and heritage development. However, nowadays this process is not perceived as having rendered a substantial improvement to their economy or a significant break in the population decline. Tourism is definitely not being perceived as a «sustainable» practice.

In addition to the economy, politics, nationalism and heritage regimes that historically have shaped the surfaces of bodies and worlds in this specific context, we also have to take into account the affects and stereotypes brought by tourism. These stereotypes of the submissive, rural and traditional women are being used, contested and reinterpreted in the context of the daily encounters of tourists with craftswomen doing bobbin lace. In this context craftswomen activate some performances of pride and resentment to stress their position and status as working women with a certain level of inter-dependence, as opposed to the stereotype of the passive «fine lady» economically dependent on her husband. These performances are offering an embodied diagnosis as they allow to identify the different powers to which they are reacting and different fluxes that are affecting them. The analysis of micro-performances happening in the embodied encounters of tourists and hosts subtly challenges the pre-supposed «one-way direction» and opens up possibilities for understanding the fluidity of stereotypes and affects in this type of encounters. The affective and microscopic scale of the ethnographic analysis allows focusing not only on what defines tourism and how it works, but also on what tourism does to the different contexts and to the bodies of both hosts and guests.





8. CONCLUSIONES

En esta tesis doctoral he ido entretrejiendo distintas genealogías, con su propio aparato teórico y material etnográfico, desde un teatro amplio de procedimientos, tácticas y estrategias de poder y mostrando en cada caso cómo el poder se inscribe en los cuerpos concretos. Así, del paisaje al cuerpo, en los distintos capítulos he ido haciendo un zoom desde el análisis de las estrategias de poder que se despliegan sobre el territorio y el paisaje de la Costa da Morte, pasando por la regularización de las poblaciones y sus procesos bio-sociológicos, la gestión de las economías cotidianas hasta descender al análisis de un proceso de patrimonialización concreto y las resistencias que se generan: el proceso de patrimonialización de la artesanía textil del encaje de Camariñas.


Cada capítulo es en sí mismo un encaje de bolillos. En esta tesis doctoral he apostado por una aproximación genealógica en la que todos los capítulos están interconectados, conformando un panorama amplio y complejo de acontecimientos, sucesos y relaciones de poder, que he analizado desde la crítica feminista. La apuesta por la realización de genealogías me ha permitido comprender con una mayor profundidad un proceso de patrimonialización concreto, entendiéndolo como un suceso más en el marco de las estrategias de gubernamentalidad que se despliegan. Entender un proceso de patrimonialización desde la profundidad analítica no hubiera sido posible sin contar con el amplio marco de relaciones de poder en el que se ubica, sin tener en cuenta cómo se entrecruzan todos los hilos.

Desde un primer capítulo en el que narro en primera persona cómo he llegado a establecer las preguntas de investigación teniendo en cuenta mi propia experiencia encarnada, en los siguientes capítulos he ido dando cuenta de cómo opera la biopolítica en el control, normalización y regularización de los territorios, de las poblaciones, las economías, la cultura y el patrimonio. Me he centrado en las distintas transformaciones que han operado en la Costa da Morte, teniendo en cuenta las distintas estrategias neoliberales y patriarcales de gobernanza. Son transformaciones en cuanto a la resignificación de un paisaje y un territorio que era considerado peligroso en el pasado y en la actualidad se trata de una marca-lugar, con un paisaje protegido y patrimonializado. Se han transformado los valores de uso y de producción primaria de este paisaje, caracterizado principalmente por la agricultura y la pesca, hacia una economía posproductiva y terciarizada centrada en el turismo y la recreación, la artesanía y la tradición, la creación de productos de calidad certificada y el refuerzo forestal. En este nuevo panorama el territorio de la Costa da Morte se caracteriza no tanto por los objetos que produce sino por su oferta de servicios, lo que requiere que las personas que viven allí se especialicen en la provisión de trabajo afectivo, en la generación de sensaciones y experiencias significativas a las personas que las visitan. Esta zona periferizada, conservada, patrimonializada, reservada al ocio también se caracteriza por una desertificación poblacional y por un tipo de economía informalizada, feminizada, precarizada que atenta al sostenimiento de la vida en el ámbito rural.

Sin embargo, lo que cabe concluir es que el efecto que se deriva de estas transformaciones es que nada cambie, ya que las estrategias de gubernamentalidad implementadas se orientan al mantenimiento del status quo y preservación de una distribución de poder que resulta desequilibrada. Las transformaciones que he analizado a lo largo de esta tesis doctoral se orientan a la apropiación de los valores, a capturar lo femenino, el trabajo de cuidados, lo popular, lo comunitario, el trabajo voluntario y del valor de lo que producimos, que es la forma básica de operar que tiene el neoliberalismo patriarcal (Harvey, 2007, Segato, 2014). Como propone Jane Collier en su libro *«From duty to desire»* (Collier, 1997), estas transformaciones operan de cara al mantenimiento de las jerarquías de poder, gracias a una estrategia de transformación de las obligaciones o deberes en algo que se realiza por deseo o por propia voluntad. De esta forma las obligaciones de mantenimiento siguen existiendo, pero no se imponen por medio de la coerción, sino enmarcadas en un régimen de sentimiento que minimiza las estrategias de resistencia. Así las capturas de los trabajos no remunerados y las donaciones gratuitas han sido ubicadas en el marco de que representan nuestras propias decisiones, nuestros propios deseos y nuestros propios sacrificios voluntarios por el bien de la sociedad. Esta tesis es un intento por desvelar cuáles están siendo los efectos de estas transformaciones a largo plazo en las poblaciones, en los territorios, en las economías y, sobre todo, en las subjetividades y los cuerpos de las mujeres, que operan para que nada cambie.

En estas estrategias se destacan beneficios y virtudes de dichas transformaciones ocultando convenientemente las desigualdades en cuanto a la distribución de trabajos, precarizaciones, regularizaciones, costes y obligaciones que también se derivan de todos estos procesos. En este sentido podemos hablar de una masculinización de las políticas y las estrategias de gestión de los territorios, las economías, la vida, la cultura y los patrimonios. Con esto no sólo me refiero a que hayan sido hombres los que han venido gestionado históricamente estos ámbitos, que por supuesto también, sino a una forma de politicidad, a una forma de gestionar, a una forma de relacionalidad y una idea de justicia que es patriarcal y que tiene que ver con lo que Achile Mbembe denomina como necropolítica (Mbembe, 2011): un tipo de politicidad que tiene que ver más con la muerte que con la vida. El tipo de politicidad patriarcal y neoliberal que se ha ocupado de la gestión de los territorios, paisajes, economías, personas y patrimonios ha minimizado la relevancia de los cuidados y del sostenimiento de la vida en esta ecuación. Esta es la principal propuesta que he defendido a lo largo de toda esta tesis doctoral: la necesidad de incorporar un giro epistémico, metodológico y vital que ponga los cuidados en el centro.

Como he intentado mostrar en esta tesis doctoral la «naturalización», periferyización y marginalización de los territorios para adaptarlos a una estrategia de marketing y al consumo turístico de «calidad», la inscripción en listas, el establecimiento de legislaciones, normas, protocolos, regulaciones y procedimientos sobre las prácticas culturales, los trabajos, los lugares y las personas está implementándose como la única alternativa, la única forma de normalizar los cuerpos, de gestionar los territorios y el patrimonio, convirtiéndose en un auténtico régimen burocrático. En el caso del patrimonio este hecho se



ha denominado como «régimen patrimonial» (Bendix, Eggert y Peselmann, 2012; D'Eramo, 2014; Hafstein, 2012; Sánchez-Carretero, 2012b). El tipo de gestión que se ha venido haciendo tiene que ver con la exhibición, la musealización, la conservación, la fosilización, con el establecimiento de medidas legislativas, punitivas y burocráticas y que no tienen que ver con la mejora de las condiciones de vida de las personas, de las comunidades, de lo popular y, por ende, de las prácticas culturales y los patrimonios que se tratan de mantener.

Estas prácticas preservacionistas, conservacionistas, legislativas y punitivas se han establecido como única forma de aproximarse al patrimonio natural y cultural, y también podría extenderse a la economía y otros ámbitos. Pero, es un hecho contrastado que los elementos y prácticas que hemos recibido como legado del pasado ni son todas las que existían, ni se han preservado solas. Cabe tenerse en cuenta que todo proceso de patrimonialización no sólo contempla una serie de beneficios o retornos de tipo económico, social, cultural, político, identitario y/o afectivo sino que también implica una serie de obligaciones y un aumento en la inversión de recursos, trabajos y esfuerzos dedicados a su preservación, cuidado y mantenimiento a largo plazo, así como se requiere de un trabajo afectivo para que las siguientes generaciones se hagan cargo del mismo. Los procesos de patrimonialización suelen centrarse en los aspectos de representación, de espectacularización y exhibición, lo que puede invisibilizar otros desajustes en el plano económico, laboral y en el plano de las distribuciones de poder. En este mismo sentido raramente se explicita quién y cómo están gestionando el patrimonio, cómo estos procesos están construyendo o reforzando sujetos y subjetividades así como desatienden la distribución de obligaciones y retornos que se producen en todo proceso de patrimonialización. El desarrollo de una serie de medidas afirmativas centradas en la recuperación, visibilización, celebración pública y representación de los patrimonios relacionados con la vida común de las mujeres sin afectar al marco político, social y cultural en el que se ubican puede llegar a tener efectos perniciosos. Hay que tener en cuenta que la activación incesante de procesos de patrimonialización genera toda una serie de trabajos de cuidado y obligaciones que puede suponer una sobrecarga, sobre todo si se producen en zonas periféricas y con escasa población, y generar por tanto una «huella de cuidados», como desarrollé en el capítulo 2, un desajuste entre los recursos invertidos, los trabajos formales, informales, de cuidados, cuántas energías emocionales se ponen en un determinado elemento para que consiga mantenerse en el tiempo, en relación a los flujos de afecto y cuidado que repercuten en nuestro bienestar y qué beneficios nos está reportando. Si esta huella de cuidados se profundiza y se sobrecarga a las poblaciones, el futuro del patrimonio resulta insostenible.

La terciarización de la economía, la informalización, culturización, tradicionalización y folclorización de un trabajo hecho por mujeres, como es la elaboración de una artesanía textil, y de otros trabajos que analizo como las conserveras y las mariscadoras, se impone como estrategia de gobernanza a la propia voluntad de las políticas locales, técnicas y palilleiras que activan distintas estrategias de resistencia y subversión de estos modelos de gestión masculina. La implementación de regularizaciones, de normativas y burocracias de tipo identitario, cultural y patrimonial a prácticas laborales-económicas, como puede ser el caso de la pesca, el marisqueo, la producción de artesanías

y del encaje que analizo en concreto, tiene una serie de efectos. Las llamadas políticas culturales y de la identidad han operado en la desaparición de otras formas de gestión, la desaparición de estrategias producción en comunidades de práctica (palilladas), en la difuminación de otras epistemologías rítmicas y encarnadas, el surgimiento de nuevas fracturas sociales, enfrentamientos entre mujeres y entre localidades, el incremento de la sensación de expolio, etc. Las estrategias de gobernanza aplicadas a las artesanías las han alejado del marco de la economía y del trabajo, que era su principal razón de ser, para reubicarlas en un nuevo marco de informalización, precarización, culturización y patrimonialización de la economía donde lo que se vende ya no es su mano de obra sino sus conocimientos, su cultura, sus experiencias y su pasado, unos valores que son inseparables de sus propios cuerpos. En este nuevo panorama no sirven las estrategias previas de producción y comercialización, sino que se requiere la transformación de sus propias subjetividades y reconvertirlas al nuevo panorama de gobernanza neoliberal patriarcal.

Además, como he analizado en los últimos capítulos, esta transformación de una práctica laboral en algo digno de ser exhibido, alabado y promocionado en el plano cultural, identitario, patrimonial y turístico ha ocurrido sin que se produzcan un respaldo por parte de las políticas económicas estatales que sean suficientes para favorecer su subsistencia y su continuidad. De esta forma sin una voluntad política real encaminada a mejorar sus condiciones de vida, sin el apoyo que les permita su subsistencia en el plano económico-laboral de nada sirven los apoyos en el plano cultural, promocional o patrimonial. Todo lo contrario, el apoyo cultural, promocional, el incremento del turismo y sus exhibiciones a costa de la depreciación del encaje y la precarización de sus trabajos, el incremento de las escenificaciones públicas, su visibilidad y los trabajos de cuidado terminan por ahogarlas, termina por convertir el encaje en una práctica que resulta insostenible para sus productoras. Pero quizás su despolitización, su desmovilización, la colocación de las personas trabajadoras en pedestales para su contemplación, su ubicación en el marco del ocio y de los productos turísticos y culturales de calidad certificada sea el objetivo. Un objetivo que trasciende la voluntad de sus productoras, que silencia las condiciones laborales de producción y que termina por gobernar nuestras vidas para que nada cambie.

Anexo. Características e historia del encaje de Camariñas: aproximaciones al objeto de estudio.

En este anexo quiero precisar qué es el encaje de bolillos producido en Camariñas, cómo se hace, qué materiales se emplean y los diseños más característicos, posteriormente daré cuenta de algunos datos actuales sobre las productoras de encaje y por último analizaré los intentos de trazar los orígenes del encaje y algunas pinceladas sobre la historia del encaje de Camariñas. Esta última parte relativa a la búsqueda de los orígenes y el establecimiento de una filiación inversa, con objeto de conocer la antigüedad de la práctica y fijar su excepcionalidad y/o su exotividad así como los materiales con los que se hace y sus características estéticas forma parte del proceso de patrimonialización por el cual un objeto que forma parte de la vida diaria pasa a ubicarse en un lugar legítimo, positivo y admirable, dentro de las jerarquías de valor. Se trata de una necesidad de legitimación en base al pasado y de diferenciación de otras prácticas culturales que está en la base sobre la que se construirá todo el proceso de patrimonialización. Como dice Prats, en este proceso de búsqueda de los orígenes y legitimación en base al pasado se recurre a la naturaleza, la historia y la genialidad, a explicaciones que están «más allá del orden social y de sus leyes». Se justifica su valorización en el presente en base a unos referentes extraculturales que son atemporales, legendarios, míticos, ancestrales, que se ubican en una naturaleza indómita, salvaje, incontrolable, misteriosa o que son producto de una genialidad excepcional, única, diferente a todo lo demás y que nada tiene que ver con la vida cotidiana para, precisamente, poder fijar, estabilizar, sujetar y explicar una práctica sin que pueda ser controlada o cuestionada, con el objetivo de garantizar la eficacia simbólica, y afectiva, de un referente cultural (Prats, 1998:65). Son estas algunas de las líneas históricas de legitimación que se siguen para determinar el origen «bretmoso»³³² o «nebuloso» del encaje de Camariñas.

Por lo tanto, lo que analizo en este anexo forma parte de los «gestos» que identifica el autor Jean Davallon y que utilizo como estructura para analizar el proceso de patrimonialización del encaje de Camariñas en el cuerpo del texto. Sin embargo, debido a su longitud y profundidad, considero conveniente incluirlo como anexo para facilitar la lectura.

³³² Unidad didáctica «O Encaixe» realizada por Mario Gallego Rei y Xosé Manuel Castro Méndez, profesores del Colectivo de Mestres «Ollo de Sapo». El profesor Mario Gallego Rei es autor de distintas monografías sobre el encaje de Camariñas y el encaje galego como «O Rexurdimento do encaixe galego» <http://mecam.net/info.php?idioma=gl&sec=24> [Acceso 15/08/2016]

1. Qué es

Según el diccionario de la RAE, en una de las acepciones, el encaje es un «Tejido de mallas, lazadas o calados, con flores, figuras u otras labores, que se hace con bolillos, aguja de coser o de gancho, etc., o bien a máquina»³³³.

La que fue profesora de la Escuela Taller de encaje en Camariñas, Teresa, considera en su libro sobre las características del encaje de Camariñas que la definición más apropiada para encaje es la que hace en el libro «Encajes antiguos» del barón Alfredo de Henneberg según el cual: «Llamamos encaje a un tejido decorativo y ornamental, de hilos finos (metal seda, lino, algodón, etc.) que se fabrica con aguja, bolillos, ganchillo, o bien a máquina, sin que otro tejido o red independiente le sirva de apoyo. Las labores anudadas no quedan comprendidas dentro del concepto del encaje, ni tampoco la de aguja, cuando viene ejecutada sobre malla o tela, pues se considera como bordado» (cit. en Canoura, 1995: 9). El autor Cándido Barba denomina «encaje» a «cierta labor de randas entretejidas con gran abundancia de hilos con los que se forman las más diversas figuras» (Barba Rueda, 1986: 33).

En las últimas definiciones que he encontrado se aporta un cambio de perspectiva ya que, como proponen en la página inglesa de The Lace Guild, quizás lo más llamativo del encaje sean los huecos que quedan entre los hilos entretejidos y no el propio hecho de entretejer el hilo. De hecho también se puede optar por definir el encaje como «labor calada que tiene un fondo ligero sobre el que encontramos una serie de dibujos que pueden ser geométricos, florales o figurativos» (Llamas García, 2014: 11).

Se establecen dos formas principales de hacer encaje que se denomina «genuino»³³⁴: el encaje a la aguja y encaje de bolillos, que se realizan totalmente a mano. También se pueden realizar con una máquina desde su creación en el S.XIX o de forma mixta, llevando una parte realizada a máquina y otra a mano también denominados «aplicaciones» (Barba Rueda, 1986, Canoura, 1995).

El encaje que se realiza en la Costa da Morte, también denominado como Camariñas, es un encaje de bolillos realizado a mano. Se trata de un tejido hecho con hilos que se fabrica sobre un patrón, generalmente realizado en cartón previamente «picado» con unos agujeritos, que va sujeto a una «almohada». Sobre este dibujo, patrón o «picado» los hilos, generalmente de lino o algodón (aunque puede emplearse seda, hilos de metal u otros materiales) finos o gruesos, que están enrollados en palillos torneados o «bolillos», van entrecruzándose para tejer el modelo según lo indica el cartón. Las diferentes vueltas y entrecruzamientos de estos hilos se sujetan por medio de alfileres que se clavan en la almohada coincidiendo con los agujeros del picado. El encaje no se realiza sobre ningún tejido ya que está orientado a su aplicación sobre otro tejido, bien unido a su borde, en las puntas o cualquier otra zona, o a encajar entre dos tejidos distintos de ahí que también se pueda denominar como puntillas,

³³³ <http://dle.rae.es/?id=EwwQ5oA> [Acceso 21/07/2017]

³³⁴ En los libros de encaje consultados se emplea la denominación «genuino» para denominar aquellos que se hacen a mano, en contraposición de los hechos a máquina que vendrían a ser no genuinos, ilegítimos o falsos. En el mantenimiento de esta distinción se puede apreciar la presencia latente de esa búsqueda de la «autenticidad» de los primeros estudios de folclore del XIX y que siguen percibiéndose en muchas aproximaciones al patrimonio contemporáneo que siguen manteniendo una perspectiva esencializadora, reificadora o feiticizadora de la cultura, así como una visión reduccionista, estanca e inmóvil de la misma (Benhabib, 2006). Para una aproximación crítica a los criterios de autenticidad que han estado imperado en los estudios de folclore ver la obra de Regina Bendix (Bendix, 1997). Y para ver cómo siguen presentes en el ámbito del turismo y las artesanías estos discursos ver Cohen, 1988



randas (del alemán rand, borde), aplicaciones o entredoses. El origen del término encaje viene dada por su función de unir dos telas con un «trabajo calado decorativo que se hace aparte, en una almohada y se ‘encaja’ entre las dos telas» (Regueiro González-Barros, 2014: 17-18), en un momento en el que las telas hechas en telar tenían unos 80cm o una vara de largo. En la actualidad se denomina encaje a «cualquier elemento de adorno realizado a mano o a máquina ya se coloque entre dos telas (entredós) o como borde de una pieza (puntilla)» (Llamas García, 2014:11).

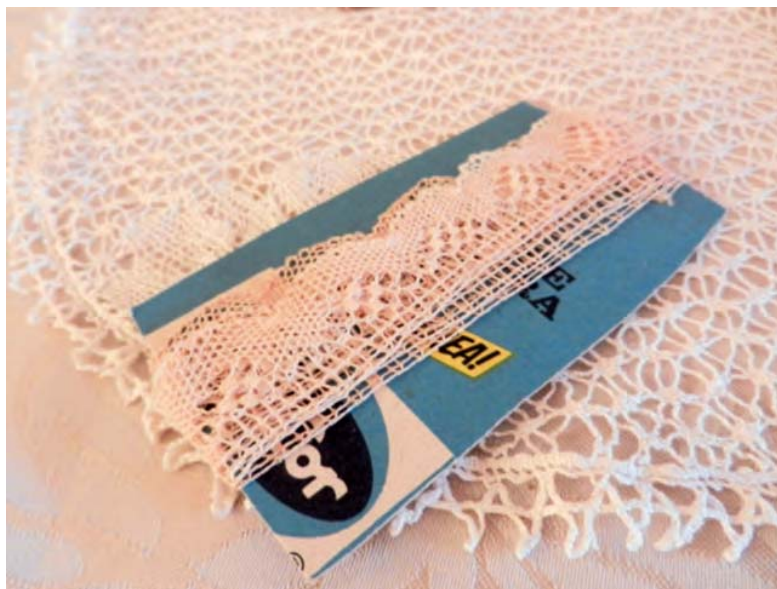


Imagen . Encajes de Camariñas que guardan Josefina y Martina, emigrantes de Camariñas en Buenos Aires. Observar que el encaje está enrollado en un cartón de leche Sancor, un clásico en Argentina.

Como dice Xaquín Lorenzo la denominación de encajes de Camariñas no viene tanto dada porque este fuese el único lugar ni el principal centro de producción de toda Galicia, sino porque fue el lugar donde se centralizó la producción, la compra-venta así como fue el lugar donde se ubicaba el puerto de exportación de encajes de toda la zona productora con el sello de «encajes de Camariñas» (Lorenzo, 2002: 143). El tema de la denominación del encaje, que forma parte de las estrategias de marketing y creación de marca-lugar en torno a Camariñas, es motivo de disputas y eterna discusión entre localidades productoras de encaje en toda la Costa da Morte y otras fuera de esta zona (Jiménez-Esquinas et al., 2017). Sin embargo en Galicia se realizaban encajes con la misma técnica que actualmente se emplea en Camariñas en todas las parroquias de Camariñas (Arou, Camelle, Santa Mariña, Ponte do Porto, Xaviña), Muxía (Leis, Merexo, Ozón, Moraime), Vimianzo (Braño, Carantoña, Carnés, Cereixo, Tufións), Cabana, Carnota, Corcubión, Dumbría, Fisterra, Laxe, Muros, Noia, Ribeira, Betanzos y Santiago de Copostela. También en varios núcleos de la provincia de Pontevedra, como bien ha recogido Mario Gallego Rei en su libro «Encaixe pontevedrés na idade contemporánea» y en zonas de Lugo como A Fonsagrada y Viveiro.

Dentro de los distintos tipos de encajes existentes el de Camariñas es del tipo «guipur», llamado así por la cantidad de guipures o zurcidos en sus diseños. También lo he encontrado denominado como encaje popular gallego y/o torchón, siendo este tipo el más habitual entre el campesinado de Europa durante el XVIII y XIX³³⁵, aunque el de Camariñas se realiza con hilo más

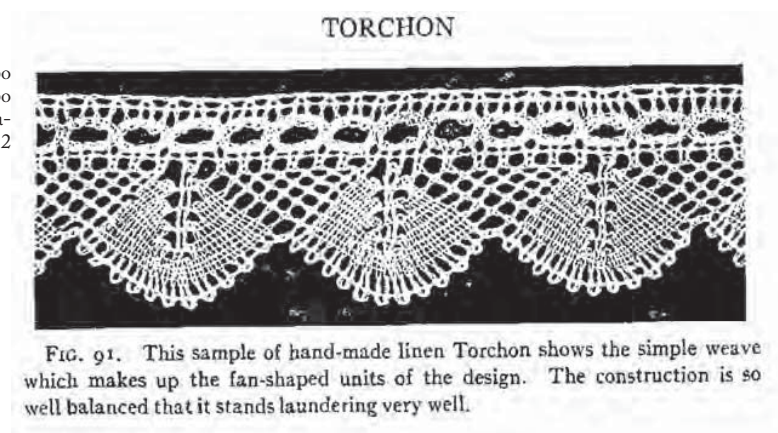
³³⁵ <https://global.britannica.com/technology/Torchon-lace> [Acceso 16/08/2016]

fino y otros motivos más elaborados y mezclas de distintos estilos que el torchón europeo (Diario de Campo 13/10/2011; Diario de Campo 7/07/2013). El encaje de guipur también se realiza en otras zonas de la península como en Almagro y en Peniche (Portugal), aunque con algunas diferencias. El encaje de guipur también se realiza en lugares como Mirencourt en la Lorraine³³⁶ y es similar al tipo Génova y, por derivación, al tipo Malta. El encaje de Camariñas es muy similar al encaje guipur tipo Cluny, tan similar que, para ojos no avezados apenas puede llegar a distinguirse (Caplin, 1932: 112).

El encaje tipo Cluny se reinventó en torno en el XIX por parte de encajeros de Le Puy, en base a las muestras de encaje del S XVI que se encontraban en el primer museo medieval de París inaugurado en 1850, al que se le denomina popularmente como museo Cluny por estar en un edificio de esta orden benedictina. Lo analizaré con detenimiento más adelante, pero esta reinención de la tradición se realizó en distintas partes del mundo sobre la misma época, estrechamente vinculado con el colonialismo, la desterritorialización de la producción y el capitalismo ya que se introdujeron o re-introdujeron productos para uso exclusivo metropolitano, monopolizando el uso y la comercialización de los mismos, en lugares caracterizados por la pobreza de las mujeres (Aguilar Criado, 1999a: 144-145; García Canclini, 1982, Mies, 1982). En estos procesos de reinención de una práctica barroca e implementación en lugares depauperados (isla de Gozo (Malta), Narsapur (India), Burano (Venecia), Camariñas) se simplificaron los trabajos, abarataron los costes de producción y el tiempo de realización, ya que estaba orientado casi exclusivamente a su comercialización y exportación masiva en un momento de auge del encaje en Europa. Este encaje tipo Cluny puede ser encontrado en ciudades francesas como la propia Cluny, pero sobre todo el encaje de Camariñas guarda un especial parecido con el realizado en Le-Puy-en-Velay por donde pasa la «*vía podiensis*», uno de los caminos de Santiago en Francia que fueron declarados Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO.

El encaje de Camariñas también puede guardar relación con los encajes de Flandes del S.XVI que se desarrollan en los beguinages de los países bajos, en la zona de Amberes, Brujas, Gante, Malinas y Bergues, cuando esta zona conocida como Flandes estaba bajo el dominio de la corona española. De igual forma estos encajes de época barroca fueron recuperados y reproducidos a finales del XIX, en el contexto socio histórico en el que se activan procesos de desterritorialización de la producción, aceleración del capitalismo y reintroducción de las técnicas encajeras en toda Europa³³⁷.

Imagen. Encaje de lino tipo Torchón, bastante similar al tipo Cluny y al de Camariñas. Imagen tomada de Caplin, 1932: 112



³³⁶ <https://www.laceguild.org/craft/franceB.html> [Acceso 16/08/2016]

³³⁷ <http://www.escueladeencajes.com/marinaregueiro/publicaciones/manual-de-encaje-de-flandes/> [Acceso 21/08/2016].

2. Materiales

Los principales utensilios para hacer el encaje de Camariñas son³³⁸ :

- una almohada o «almofada»: saco de tela relleno de paja de trigo o centeno, que sirve de soporte. De la almohada sobresalen los «cornos», dos palos de madera tallada para poder apoyar la almohada en algún banco, mesa o pared. Mide 58 cm de alto más 21 cm de los cuernos (aprox. 80 cm de alto); 30 cm de largo en la base y 23 cm de distancia en la parte interna de los cuernos y unos 15 cm de ancho.

La tela de almohada más habitual en la actualidad es la estampada con cuadrados de vichy, aunque también las hay con otros tipos estampados y fundas que se han ido añadiendo sobre la tela originaria con el paso del tiempo. Existen otros modelos de almohadas diferentes pero en Galicia se ha terminado imponiendo la almohada de Camariñas, de tipo popular, frente a las almohadas de la burguesía, con un rodillo que va enrollando la labor o un mundillo redondeado. Frente a los mundillos más aparatosos las almohadas tipo Camariñas se caracterizan por su comodidad, funcionalidad, ligereza y facilidad de transporte.

- alfileres o «alfinetes» y su bolsiña: bolsa de tela llena de serrín, cerdas, crin u otros materiales para clavar los alfileres, que son los que van a sujetar el encaje al picado. Se sitúa en el cuerno derecho de la almohada. Los alfileres suelen ser más largos de lo habitual y tienen frecuentemente cabezas de colores para facilitar su visión. En la actualidad se han popularizado unos alfileres más grandes, llamados separadores, que se emplean para sujetar el cartón, la labor ya hecha o el trapo, con distintos adornos y figuras en la cabeza.

- cartón o picado: pieza de cartón duro donde se encuentra dibujado el patrón del encaje, picado por un punzón, «subela» o «picadoira», indicando aquellos lugares donde han de ponerse los alfileres. Suele ponerse una esponja o material blando bajo el cartón para «levantar la labor» y no pinchar directamente sobre la almohada. En la actualidad se comercializan cartulinas con los patrones, que incluyen más dibujos, indicaciones sobre cómo cruzar los palillos, esquemas y diagramas que los tradicionales cartones.

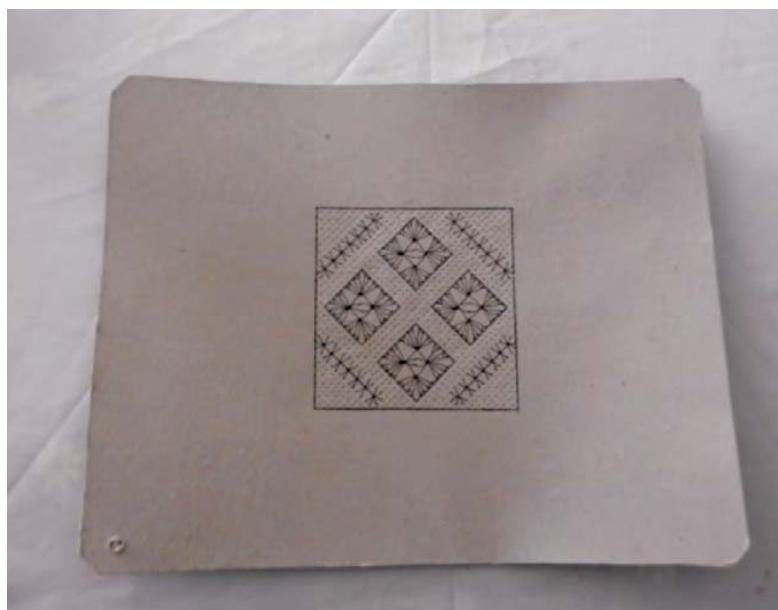


Imagen. Un cartón para hacer encaje.

³³⁸ Datos obtenidos de mi propio Trabajo de Campo, de Blanco Campaña, 1991, de Canoura, 1995 y del museo virtual www.mecam.net.

Imagen. Palillos y palillas en exposición en el Museo do Encaixe de Camariñas.



- «cuira»: trozo de piel de cordero o conejo sobre la cual se van a deslizar los palillos y que hace que éstos no estén en contacto directamente sobre la almohada, desgastándola o ensuciándola. Es el lugar sobre el que van a trabajar las manos de la palilleira, por lo que es una superficie tanto deslizante como protectora. En la actualidad no es muy común ver cuiras de cuero, sino que se emplea una tela o materiales sintéticos tipo plástico o hule. En Camariñas el hule más común tiene un curioso estampado que imita a la madera o parquet.

- «palillos» o «panillos»: palos de madera torneada donde se enrolla el hilo, que se van a ir entrecruzando para dar forma al encaje. Siempre se trabaja con un número par de palillos y deben tener un peso similar para favorecer el movimiento rítmico y coordinado. Solían hacerse con madera de boj, castaño, nogal, abedul o pino. Miden entre 11 y 15 centímetros, constan de las siguientes partes:

Puño o cabeza: parte superior del palillo con dos toques entre los que está la caja, donde se enrolla el hilo, que evitan que el hilo se desenrolle.


Caja: lugar liso entre los dos toques donde se enrolla el hilo.

Garganta: inicio del cuerpo del palillo, que suele ser algo más fina que el cuerpo.

Cuerpo: parte más larga y zona por la que se agarra el palillo, suele ser algo más gruesa que la garganta y de forma algo redondeada para facilitar el deslizamiento de los palillos. Puede tener alguna decoración o hendiduras para favorecer la sujeción.

Remate: parte final del palillo, más o menos roma o redondeada.

Antiguamente los palillos se torneaban a mano con navaja y a partir del XVIII se hacían con un torno de pie en talleres de la zona. Se pueden encontrar palillos con algún corazón, nombre o mensaje grabado, ya que regalar un palillo torneado a una palilleira era algo común entre los marineros y otros chicos enamorados. Los palillos se han convertido en objetos de memoria que se heredan. En la actualidad no se realizan en Camariñas sino que se importan de Cataluña, estandarizados, sin barnizar y de una madera menos robusta.



- «palilla» o «panilla»: es un palillo algo más grueso que los palillos en la parte inferior y con una función diferente, pues sirven como «par da man» o guía, que han de pasar por todos los demás palillos.

- hilo o «fio»: en Camariñas se trabaja en la actualidad con hilo 100% algodón, de distintos grosores en función de la labor. Según el libro de Teresa los grosores más populares en la villa de Camariñas van entre el 20 y el 50 (de más grueso a más fino), siendo el nº 20 el más empleado (Canoura, 2004). Habitualmente se realiza en blanco, crudo o beige, aunque en la actualidad se está implementando su realización en distintos colores. También se realiza en seda y en lino, un material que crece bien en la zona y que era más empleado en el pasado cuando se popularizó el encaje de Camariñas en el XVIII. Posteriormente fue desplazado por el hilo de algodón que era importado a precios muy elevados desde Cataluña, Inglaterra o los Países Bajos³³⁹. La dependencia del hilo de algodón importado ha condicionado las industrias textiles gallegas y el encaje en particular, ya que sometió a fuertes aranceles su importación en el momento en el que estaba comenzando a florecer así como ha estado comprometido su suministro en distintas ocasiones, como en la guerra civil y la posguerra, convirtiéndose en algunas épocas un artículo de estraperlo (Blanco Campaña, 1991:82). También en la actualidad se está implementando con otros materiales como hilos metálicos, lana, plásticos, etc.

Destaca también la «bolsiña do fio», hecha de tela, que sirve para guardar la bobina de hilo y mantenerlo limpio. Habitualmente suele encontrarse en el corno izquierdo de la almohada.

- palleta: trozo de madera que se coloca entre las cornas para ir enrollando el encaje a medida que se va realizando. Se denomina «erguer» o subir al procedimiento de levantar la labor de la almohada y enrollarla en la palleta. A pesar de que esta parte se menciona en los manuales consultados, durante el trabajo de campo no pude ver ninguna palleta, sin embargo sí se emplea algún procedimiento alternativo para enrollar la labor sobre sí misma y evitar que se manche durante el transporte como por ejemplo, una bolsita de plástico.

- corda de enche-los palillos: se trata de un cordel o hilo de nylon, con un nudo corredizo, que se emplea para facilitar el llenado de hilo de los palillos. Se suele situar en el corno derecho, junto a la bolsita de los alfinetes.

- pano o trapo y bolsa: para poder transportar la almohada sin que se muevan los bolillos y puedan dar lugar a que el hilo se enrede es preciso cubrirlos con un trapo, paño o delantal bien apretado y atado por la parte posterior de la almohada. Alternativamente también he visto emplear unas bragas de tejido elástico para el mismo propósito de sujetar los palillos (Diario de Campo 10/11/2011). Así mismo, para evitar que la labor en proceso se ensucie y facilitar su transporte se puede meter en una bolsa de gran tamaño, de la que característicamente sobresalen los cornos. Estas bolsas también tienen distintas decoraciones en la actualidad.

³³⁹ Existe un estudio sistemático de los distintos hilos, marcas, torceduras, colores, grosores y modelos que fue publicado por la Fundación Artesanía de Galicia (Canoura, 2004)

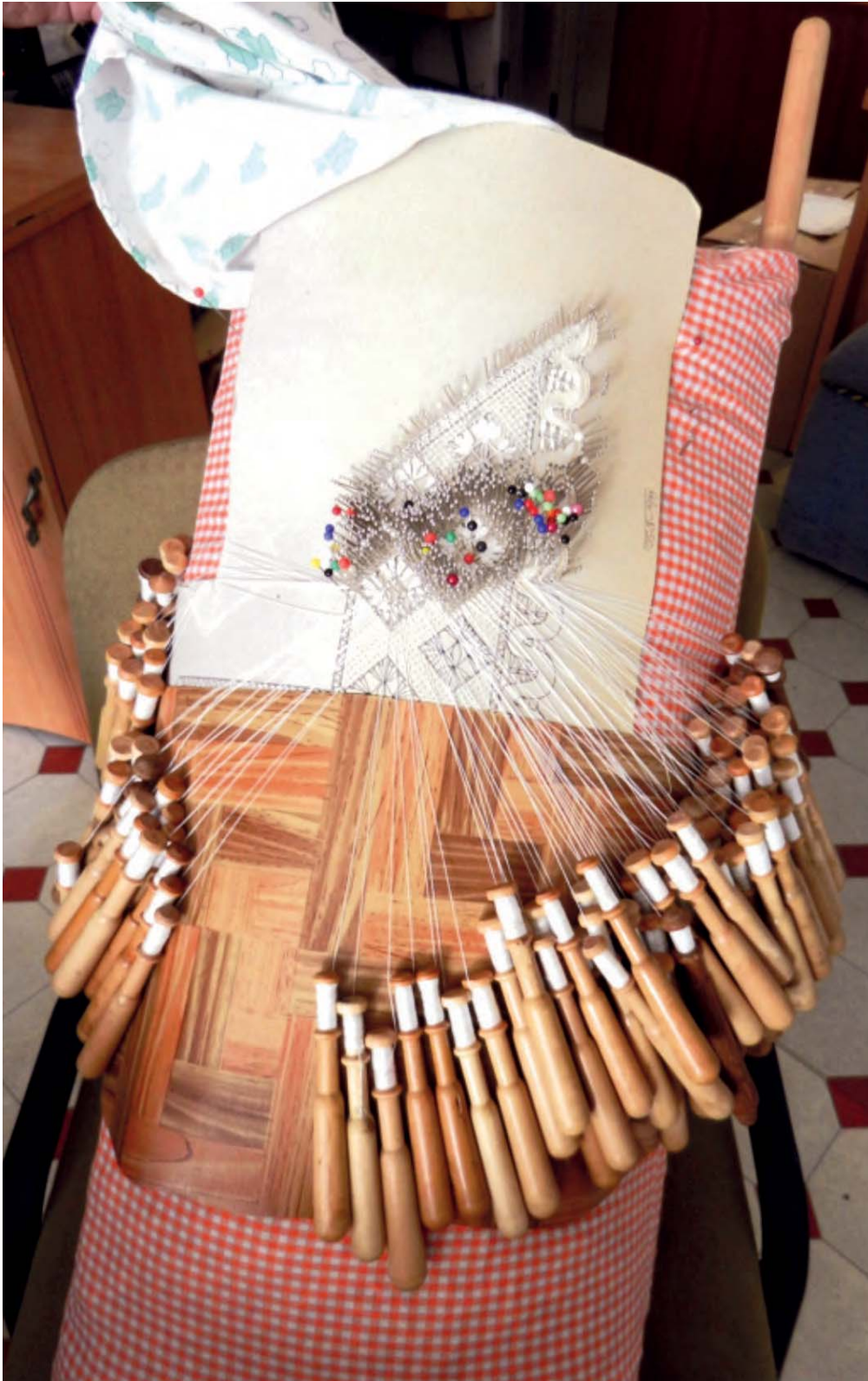


Imagen. Una almohada con encaje, en la que se pueden apreciar algunos de los materiales empleados para producir encaje.



3. Diseños característicos

Los puntos más característicos del encaje de Camariñas son el medio par, el par entero, los bodoques, el telar, las estrellas y las hojas. Además, según el folleto del museo do encaixe de Camariñas, también existen los puntos de nido de abeja, la araña, los viriles, los piques, los cordones, casadillo, antena y filigrana.

El encaje tiene además tres partes:

El pie: parte por la que el encaje va a ser unido a la tela, por lo que debe ser rectilíneo y consistente. Existen distintos tipos de pie.

El centro: la parte central entre el pie y la puntilla, que puede ser más o menos trabajado y tener más o menos agujeros.

La puntilla: es la parte del encaje que no va unida a la tela, que no existe en los entredoses ni en los apliques. En ocasiones esta parte es la que le da nombre a toda la labor o «puntilla».

Cada una de las puntillas y labores tiene un nombre, algunos de los cuales son bastante curiosos y los fui recogiendo durante el trabajo de campo como «el capullo», porque la puntilla tiene una bolita, «la tiñosa» porque parece ser que quien la hacía venía de una familia de tiñosos, «la pluma», la «plumilla» y «plumaflores», «acordeón», «peineta», «conchiña» y «berberecho», porque se asemejan a estos moluscos que crecen en la ría o a los otros elementos mencionados, «corazón», «el soso», porque es parco en decoración, «la gitana», «los cigarros», porque parece haber una forma más o menos cilíndrica en la puntilla, «viril», «caracol», «guía telefónica», porque contiene formas geométricas y rectángulos que pueden recordar a un libro o líneas escritas, «penuria» y «ganapán», que guardan estrecha relación con la necesidad económica que estaba detrás del encaje y con el objetivo más inmediato y diario de palillar, «Graciana», porque su creadora, a la cual conocí, se llama así, al igual que pasa con la puntilla «Simona», con «Gloria», etc. (Diario de Campo 22/06/2013). Estos nombres, además de ser una muestra del imaginario de las palilleiras, hacen referencia a aspectos de la vida común con los que guarda alguna semejanza, a los universos naturales y simbólicos cercanos, al objetivo primordial del encaje en el pasado y a los nombres propios de las palilleiras, siendo estas últimas precisamente las que han sido creadas en épocas más recientes.

El encaje de Camariñas, como decía, es un tejido decorativo u ornamental que se aplica sobre otra tela. En la actualidad se puede encontrar aplicado en manteles para altares, mantelerías, juegos de cama, toallas, cortinas, ropa interior, camisas, canesús, ropa y accesorios para bebés como patucos, baberos, porta biberones, calcetines, trajes y capas de cristianar, puños y puñetas para las togas de jueces y juezas, trajes de novia, mantillas, chales, foulard, guantes, cojines porta arras, sombrillas, pañuelos, bolsas y saquitos, tapetes, marca páginas, cubre botellas, paneras, caminos de mesa, cubre bandejas, posa vasos, «tú y yo», servilletas, trajes para imágenes sagradas, ropa litúrgica como albas sacerdotales y casullas, etc. También se pueden hacer velos de novia, tocados para el pelo y sombreritos, bisutería y joyería, monederos, bolsos, flores, prendedores y aplicaciones para ropa totalmente contemporánea que se pueden ver todos los años durante el concurso de diseñadores y los desfiles de la Mostra do Encaixe de Camariñas³⁴⁰.

³⁴⁰ Si se desea conocer más sobre los distintos puntos, puntillas, los motivos y las labores que se realizan en Camariñas se pueden conocer en el texto de Teresa sobre las características del encaje y también en la página web del Concello www.mecam.net



Imagen. Una almohada con encaje.



4. Cadena productiva del encaje

Como analicé en los capítulos 7 y 8 existe una especialización en el proceso productivo del encaje. Según los distintos análisis históricos del encaje de Camariñas, parece ser que en el pasado las palilleiras controlaban todo el proceso productivo, bien individualmente o lo controlaban las distintas personas de «la casa» o de la palillada. Con el paso del tiempo se produjo un abandono por parte de las palilleiras de tareas como el hilado del lino, el diseño de modelos y picado de cartones, la construcción de la propia almohada, la realización de distintos tipos de encaje y también han abandonado las tareas de incruste o engarzado del encaje sobre la tela. Esta serie de cambios llevaron a la separación de los distintos trabajos relacionados con el proceso productivo del encaje en distintas personas, atomizando el conocimiento del proceso completo.

Podemos distinguir unas cuatro o cinco figuras que participan del proceso de producción del encaje:

- Diseñadoras: dan forma al patrón o plantilla que van a seguir las palilleiras para la elaboración del encaje. En esta fase puede haber un componente creativo y de innovación, pudiéndose crear nuevos tipos de encaje, o bien una reproducción de modelos tradicionales o una readaptación de los mismos.
- Picadoras: la función de la picadora es la de traspasar el diseño a un cartón, sobre el que se van a clavar los alfileres para la elaboración del encaje. Habitualmente la fase de diseño y picado suelen ir vinculadas.
- Palilleiras: son las productoras manuales del encaje de bolillos. Habitualmente las palilleiras se especializan en un modelo o un reducido número de los mismos, con el fin de aumentar la velocidad y maximizar los beneficios. Con este mismo objetivo también se han ido simplificando los encajes que se realizaban hacia modelos de producción más rápida.
- Rematadoras y/o Incrustadoras: la figura de la rematadora es la que se encarga de terminar los encajes, el final o el comienzo del mismo, con el fin de poder incrustarlo en una tela en caso de que la palilleira no lo haga. Las incrustadoras se dedican a montar o insertar el encaje en una pieza de tela para producir una pieza comercializable: un mantel, unas cortinas, un pañuelo, etc.

En cuanto a las dos primeras especializaciones, de diseño y picado de cartones, han sido los dos ámbitos en los que los hombres podían tener relación con el encaje. El trabajo de diseñador y «picador de cartones» ha estado históricamente masculinizado ya que se requiere algún conocimiento básico de geometría y dibujo, así como algo de fuerza para picar el cartón. En la actualidad seguía trabajando Guillermo el «picador» de cartones de Muxía. Habitualmente se realiza el modelo en papel, cuadrulado a ser posible para controlar las distancias, y luego pasado a un cartón grueso. La gran mayoría de los picados que se realizan en la zona han sido heredados de generación en generación de mujeres, hay algunos especialmente vinculados a ciertas familias o son específicos de algunas zonas, implementándose muy pocas variaciones y casi siempre

en base a reinterpretaciones de estos mismos patrones tradicionales. Muchos de los picados de Camariñas son objeto de conservación y se trata de evitar las copias en la medida de lo posible, por lo que la discreción y el secreto también es una característica que se exige a los picadores. Algunos picados que han ido siendo copiados y recopiados de los cartones viejos han ido perdiendo su forma original con el tiempo. Otra forma menos ortodoxa de hacer los cartones es poniendo el encaje o una fotocopia sobre el cartón y picando donde iría el alfiler, lo que también puede conducir a cambiar y torcer las líneas de los encajes y que no queden rectos.

En la actualidad existen programas informáticos que ayudan a hacer los patrones e implementar nuevos diseños, en otros países europeos se trabaja con diagramas e incluso existe un accesorio, una especie de impresora, que pica los cartones (Diario de Campo 06/07/2013). También muchos de los diseños tradicionales de Camariñas han sido objeto de divulgación y se pueden encontrar en distintas publicaciones³⁴¹ y fotocopias que se venden y distribuyen. Sin embargo en Camariñas no abundan las diseñadoras de nuevos encajes, aunque existen algunas de gran calidad como Conchi y sus alumnas Sonia y Alba, y se siguen prefiriendo los cartones hechos a mano siguiendo los modelos tradicionales que se han conservado. Las palilleiras más experimentadas pueden llegar a trabajar sobre un cartón no dibujado o directamente de memoria, sin cartón (Diario de Campo 10/11/2011).

Por otro lado también existe una feminización y una hiperespecialización de las palilleiras en las tareas estrictamente manuales de producción de encaje y en el conocimiento de un solo tipo de encaje, con el objetivo de maximizar la producción e incrementar las ganancias. Esta serie de transformaciones incrementaron la relación de dependencia entre palilleiras e intermediarias ya que estas proveen la materia prima y determinan la recogida a domicilio y comercialización del encaje así como también favorecieron la desaparición de esos otros trabajos relacionados con la producción del encaje que en la actualidad hay que adquirirlos en el mercado o externalizar su realización.

La especialización, profesionalización y especialización en las tareas de diseño, picado y la creación de diagramas para hacer encaje, la última innovación técnica en este ámbito, ha profundizado la diferenciación y jerarquización entre las tareas de creación, el diseño, las habilidades para el dibujo y el manejo de programas informáticos frente a la habilidad manual y el virtuosismo de las artesanas. Esta división ya se venía produciendo históricamente ya que los hombres eran los que manejaban las habilidades de dibujo, diseño y la fuerza para picar los cartones y las mujeres la destreza manual para hacer el encaje. En la actualidad se sigue produciendo esta división del trabajo entre las tareas que implican la «cabeza» y un sentido artístico de la creatividad, de los trabajos hechos con las «manos» y con el «corazón» (Harding, 1996, Rose, 1983). Desde los análisis feministas de Hilary Rose se trata de una división patriarcal, capitalista y cientificista de los trabajos que implica una sobrevaloración del conocimiento técnico-científico, de las tareas de diseño y creación sobre las tareas de producción manual de artesanías, y de estos sobre el trabajo afectivo y de cuidados. Tras este planteamiento existe un gran prejuicio por el que la

³⁴¹ Ver por ejemplo los libros publicados por la Fundación de Artesanía Galega (Canoura, 2004, 2008). También en «Os encaixes de Mario», editado por el Taller de estudos da Asociación «A Fieitiña» de Pontevedra.



habilidad manual se ha evaluado como algo separado de la razón y las habilidades intelectuales, que el trabajo artesano se restringe a la repetición de una serie de patrones prefijados y por tanto inferiores en la escala de valores. En este caso concreto las palilleiras de Camariñas han sido ubicadas en el plano del virtuosismo manual, pero se les presupone faltas de habilidad creativa e innovadora. Personas expertas se definen como investigadoras del encaje, creadoras, diseñadoras, artistas del encaje pero no encajeras, ni trabajadoras del sector del encaje, no son obreras.



Imagen. Caja de los bolillos que guarda Sofía, emigrante camariñana que vive en Wilde (Buenos Aires, Argentina)

5. Algunos datos actuales

Uno de los primeros propósitos durante el trabajo de campo era hacerme una idea de las características de las palilleiras y algunos datos básicos como su edad, su lugar de residencia y tratar de contabilizar los ingresos que se producían. En una de las primeras visitas a Camariñas formulé esta pregunta a María Jiménez, la Agente de Desenvolvimento Local que ha estado detrás de la mayoría de las acciones realizadas desde el concello en relación con el encaje y ella me ayudó a abrir el planteamiento básico de esta pregunta sobre los datos. Debido a las características en las que se desarrolla la producción del encaje que analicé en el capítulo 5 y 6 (feminización, informalidad, inserción en la estrategia económica de «la casa» y una economía marinera, desagregación de las productoras, competitividad, depreciación, intermediarias, etc.) realizar un cómputo de las palilleiras que existen y los ingresos que pueden llegar a generar es prácticamente imposible. De entrada María Jiménez me planteaba la cuestión de que esta cifra variaría en función de lo que definamos por palilleira: la mayoría de las mujeres de Camariñas entre los 5 y los 100 años³⁴² saben palillar en mayor o menor medida, muchas de ellas hacen algunos encajes para consumo propio o venden alguna cosa, dedican más o menos tiempo... Existe por lo tanto un problema de definición de límites ya que la categoría «palilleira» es bastante escurridiza:

- consideramos palilleiras sólo a las que se dedican profesionalmente a ello, qué es ser una palilleira profesional
- consideramos sólo a las que están asociadas, a las que no están asociadas...
- a las que poseen el reconocimiento institucional de la Carta Artesana
- a las que saben palillar un cierto número de puntillas, las que conocen las más complejas, las que saben manejar un número elevado de pares o a todas las que saben coger la almohada y pasar los palillos...
- sólo las de Camariñas, incluimos las distintas parroquias del concello, las parroquias limítrofes de Muxía y Vimianzo, todas las personas de Galicia que realicen encaje, personas que viven en el extranjero...
- las que dedican un cierto número de horas al día
- las que están en edad laboral o incluimos a niñas y mayores
- las que comercializan y, en este caso, en qué cantidad de ingresos ponemos los límites (Diario de Campo 12/03/2013).

Uno de los primeros estudios a los que he tenido acceso es el realizado en 1999 en el marco del proyecto Bobbin Lace European Network (BLEN), patrocinado por la Comisión Europea, que aporta una panorámica sobre el encaje de Camariñas³⁴³. Con ocasión de este proyecto europeo este censo actualizó los datos del primer censo de palilleiras realizado desde el propio concello en el año 1991 (AU010S001 22/05/2013), cuando comenzó todo el proceso de patrimonialización que detallo en los capítulos 6 y 7. Este censo recogía los siguientes datos: Nombre, Dirección, Código Postal, Teléfono, E-mail, A qué edad comenzaste a hacer encaje, Edad actual, Quién te enseñó a palillar, Qué tipo de encaje hace, Cursos de encaje recibidos, si tiene la Carta Artesana, hay alguien más que palille en casa y comentarios extra.

³⁴² La señora Avelina Mouzo Leis es la persona más longeva de Galicia y estuvo palillando hasta los 100 años aproximadamente. <http://www.lavozdegalicia.es/noticia/carballo/camariñas/2016/12/24/abuela-galicia-cumple-112-años/00031482599932423835842.htm> [Acceso 26/07/2017]

³⁴³ Datos obtenidos http://www.blen.net/blen_05/blen_05.htm [Acceso 26/07/2017]

A fecha de 17 de abril de 1999 el número total de palilleiras era de 651 adultas y 168 niñas. Según el Instituto Galego de Estadística la población total de Camariñas en 1999 era de 7063 personas, de las que 3588 eran mujeres, por lo que una cifra de 819 mujeres que palillan es el 22,82% de la población. En este año existían 8 tiendas abiertas al público y las 2 asociaciones existentes agrupaban al 10% del total del censo de las palilleiras, por lo que el grueso de palilleiras eran las no asociadas.

En cuanto a su distribución territorial las palilleiras se distribuyen entre las siete parroquias del concello, pero la mayoría de las palilleiras se concentran en la parroquia de Camariñas (38%), siendo la segunda parroquia en porcentaje de artesanas la de Ponte do Porto (23.2%), donde históricamente estaban los comerciantes e intermediarios de encaje.

Distribución de palilleiras por parroquias

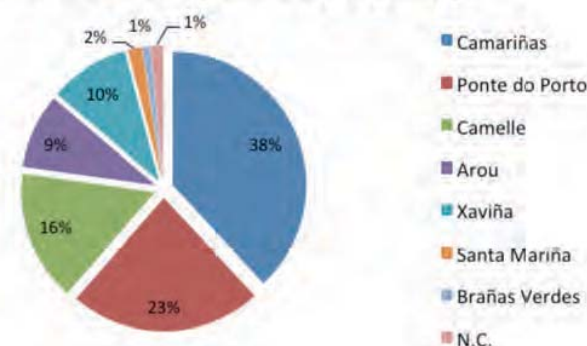


Gráfico. Porcentajes de distribución de palilleiras por parroquias en 1999. Elaboración propia con datos del proyecto BLEN.

En cuanto a la edad el perfil de las palilleiras a grandes rasgos es que el grupo más numeroso de palilleiras, con un 27.7% del censo, tienen entre 10-20 años. Después de manera agregada podemos decir que el 17.7% tienen entre 21-40 años y el 23.7% tienen entre 41 y 60 años. De manera desagregada se muestra en el siguiente gráfico:

Edades de las palilleiras

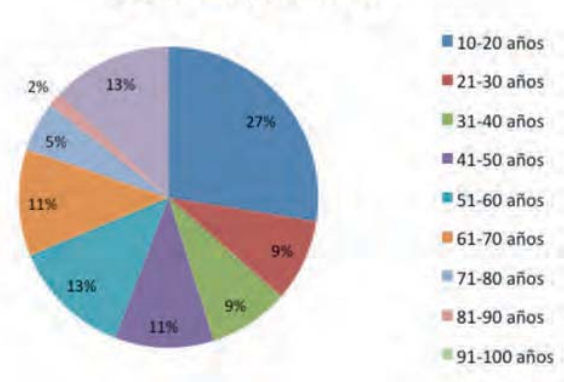


Gráfico. Porcentajes de palilleiras por rango de edad en 1999. Elaboración propia con datos del proyecto BLEN.

Más del 60% de las artesanas reconocieron en este estudio haber aprendido a palillar antes de los 10 años, lo que supone una socialización muy temprana en esta artesanía. El aprendizaje se produjo en el ámbito de la familia a través de sus madres, sus abuelas, sus hermanas o cualquier otra mujer de su familia en un 58%, mientras que el 38% aprendieron a través de las «palilladas» (escuelas de palilleiras donde las mayores enseñan a las más pequeñas) y un escaso 3.3% aprendieron en un curso sin conocimiento previo.

Gráfico. Porcentajes de palilleiras por edad de aprendizaje, datos de 1999. Elaboración propia con datos de BLEN.

Edad de aprendizaje

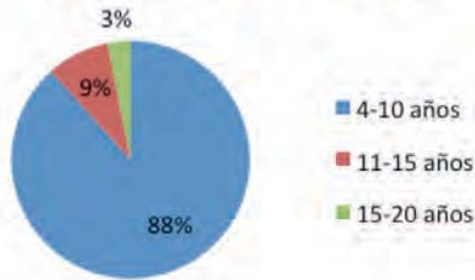


Gráfico. Porcentajes de palilleiras en función de quién les enseñó a palillar o cómo adquirieron sus conocimientos sobre el encaje, datos de 1999. Elaboración propia con datos de BLEN.

Cómo aprendieron las palilleiras

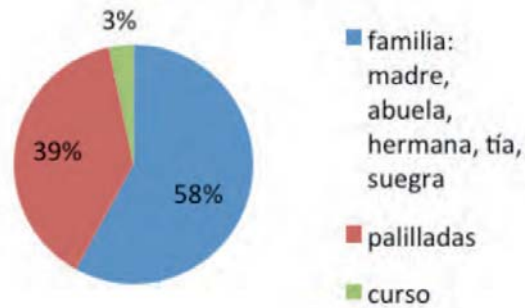
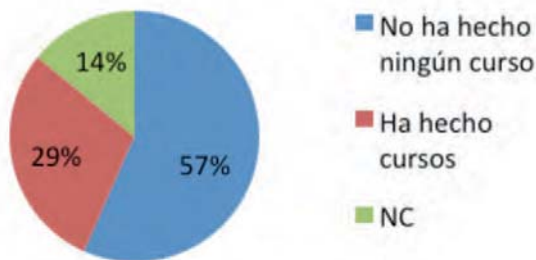


Gráfico. Porcentajes de palilleiras en función de su formación, en relación a si han realizado algún curso o formación reglada. Datos de 1999. Elaboración propia con datos de BLEN.

Formación



En cuanto a la formación de las palilleiras, un elevado porcentaje ha adquirido sus conocimientos prácticos de manera informal en comunidades de aprendizaje (66.2%) y no tanto a través de cursos más o menos reglados (34.3%).

Sólo 157 palilleiras tienen la Carta Artesana, un certificado emitido por la Fundación Centro Galego da Artesanía e do Deseño de la Consellería de Economía, Emprego e Industria de la Xunta de Galicia, lo cual supone el 19% de todas las palilleiras censadas en los datos propios del concello de Camariñas. En cuanto a la especialización de las productoras un 56% hacen algún tipo de encaje de Camariñas, y el 20% se especializan en la realización de pañuelos.

Finalmente en la página web del proyecto se recoge una información que se repitió constantemente a lo largo de todo mi trabajo de campo: «el encaje de bolillos no es sólo un hobby en Camariñas, es una forma de vivir. Se hace por economía»³⁴⁴.

En el estudio realizado desde el concello en el año 2003 sistematizaron los datos relativos a la estructura del colectivo de las palilleiras (Fernández González et al., 2003). En este estudio no cuentan con una actualización de los censos de palilleiras realizados desde el concello, sino que recurren a los datos proporcionados por la Fundación Centro Galego de Artesanía e Desño³⁴⁵. Según el Censo de las Cartas Artesanas de ese año existían unas 217 palilleiras entre los 9 y los 92 años de edad aunque, como dicen, esta cifra se queda corta ya que el número total de mujeres que saben palillar es muy superior. La diferencia con los datos de 1999 es considerable, con una disminución de 602 personas, pero cabe tener en cuenta que unos años antes tenían este certificado sólo un 19% de la población.

En cuanto a las edades de estas palilleiras el 28% se sitúa entre los 9 y los 34 años, el 63% entre los 35-64 años y el 9% tiene 65 o más años. La edad media de las palilleiras se establece en los 38.29 años.

Distribución por edades de las palilleiras en Camariñas

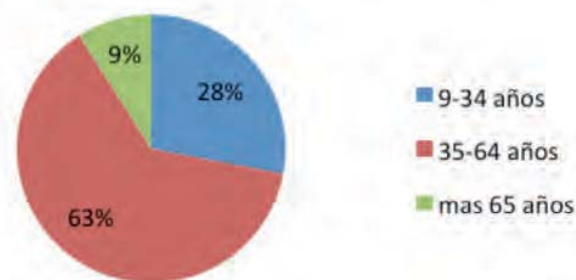


Gráfico. Porcentajes de palilleiras en función de su edad, datos de 1999. Elaboración propia con datos de BLEN.

³⁴⁴ http://www.blen.net/blen_05/blen_05.htm [Acceso 26/07/2017]

³⁴⁵ Normativas y trámites necesarios para la obtención y renovación de la Carta de Artesano/a consultable en <http://artesianiadegalicia.xunta.gal/es/fundacion/normativa/tramites-y-procedimientos/solicitud-de-la-carta-de-artes%C3%A1n> [Acceso 26/07/2017]. En resumen los requisitos necesarios son:

- Haber superado cursos de una duración mínima de 500 horas en centros de enseñanza que impartan formación artesana o haber trabajado en un taller artesano bajo la dirección de un maestro artesano, con una asistencia mínima de 500 horas.
 - En caso de no poseer esta titulación reglada en la actividad artesana hay otras dos posibilidades:
 1. Acudir a una asociación profesional de artesanos para que certifique el trabajo que se realiza una vez valorado.
 2. Solicitar un informe firmado por el alcalde o un certificado firmado por el secretario del ayuntamiento en el que reside la persona solicitante de la carta de artesano. (estas últimas posibilidades fueron incluidas en el DOG del 21 de febrero de 2017)
- Las Cartas Artesanas se renuevan cada cinco años.

A diferencia del estudio anterior donde destacaba el porcentaje de niñas y jóvenes palilleiras, en este estudio señalan que hay un bajo número de palilleiras jóvenes, menores de 20 años, debido a que las palilleiras más jóvenes no consideran esta actividad como una ocupación a la que puedan dedicarse de modo exclusivo y profesional, tanto por los bajos ingresos que produce como por la escasa estructuración empresarial del sector. Hay una gran proporción que se encuentra entre los 31 y 50 años, agrupando el 49% del total de palilleiras censadas (Fernández González et al., 2003: 40).

Dentro del territorio municipal, la mayor parte de las palilleiras registradas 76% (165 mujeres) residen en la parroquia de Camariñas. Esto, justifican, puede deberse a que estas acreditaciones se tramitan en las dependencias municipales ubicadas en esta villa.

En cuanto a la clasificación de las palilleiras en función de las horas trabajadas en este estudio establecen que es un dato muy difícil de cuantificar, ya que la mayoría de ellas no dedican una jornada laboral de forma continuada, sino en alternancia, combinación y simultaneidad con otros distintos trabajos. Las investigadoras a cargo realizaron una serie de entrevistas cualitativas a partir de las cuales crearon tres categorías en función de las horas trabajadas al día:

- palilleiras que trabajan más de 40 horas semanales. Formado principalmente por mujeres que no tienen un empleo formal fuera de casa y que viven con otras mujeres que se encargan de las tareas de cuidado y mantenimiento de la casa en una estrategia conjunta de interdependencia, pudiéndose dedicar por tanto a hacer encaje a jornada completa. Este es el grupo menos numeroso.
- palilleiras que trabajan entre 20 y 40 horas semanales. Representado por las palilleiras de las asociaciones que se reúnen con cierta asiduidad, casi todas las tardes, y por mujeres que no están empleadas formalmente y que dedican una buena proporción de su tiempo a palillar.
- palilleiras que trabajan menos de 20 horas semanales. Formado por mujeres que sólo dedican algunos ratos, principalmente después de realizar una jornada laboral formal y/o de realizar los trabajos de cuidado (Fernández González et al., 2003: 42)

Las investigadoras también realizan una estimación de los ingresos de las palilleiras, que varía en función de las horas que dedican y la estrategia de venta y comercialización que sigan. Los ingresos medios oscilan entre 1 y 1.5 €/hora y establecen a continuación una tabla segregada por distintas categorías de facturación, en base a la información obtenida con las entrevistas. Estos son los cálculos relativos a la facturación semanal que una palilleira puede estar ingresando en función de las horas que trabaja y del precio por hora de trabajo:

| Horas semanales | 0.75 €/hora | 1€/hora | 1.05 €/hora | 1.2 €/hora | 1.35€/hora | Media | Ingresos medios mensuales |
|-----------------|-------------|---------|-------------|------------|------------|--------|---------------------------|
| 10 | 7.5 € | 10 € | 10.5 € | 12 € | 13.5 € | 10.7 € | 42.8 € |
| 20 | 15 € | 20 € | 21 € | 24 € | 27 € | 21.4 € | 85.6 € |
| 30 | 22.5 € | 30 € | 31.5 € | 36 € | 40.5 € | 32.1 € | 128.4 € |
| 40 | 30 € | 40 € | 42 € | 48 € | 54 € | 42.8 € | 171.2 € |
| 50 | 37.5 € | 50 € | 52.5 € | 60 € | 67.5 € | 53.5 € | 214 € |
| 60 | 45 € | 60 € | 60 € | 72 € | 81 € | 64.2 € | 256.8 € |
| 70 | 52.5 € | 70 € | 73.5 € | 84 € | 94.5 € | 74.9 € | 299.6 € |

Gráfica. Cálculo de ingresos semanales en función del precio de la hora de trabajo y las horas de trabajo semanales, con un cálculo aproximado de los ingresos medios mensuales que podría llegar a ganar una palilleira (tomado y retocado de Fernández González et al., 2003: 41)

Destaca el bajísimo precio por hora de trabajo así como los ingresos mensuales que puede llegar a generar una palilleira. Si una palilleira cobrase el máximo que se estima que pueden llegar a cobrar (1.35 €/hora) y trabajando el máximo (70 h/semana, esto es casi el doble de una jornada laboral formal. Equivalente a trabajar 12 horas/6 días a la semana) sólo podrían llegar a ingresar 378€ mensuales. Estas ganancias, en comparación con los precios que llega a alcanzar el encaje en el mercado, refleja también las ganancias que se quedan en manos de intermediarias y comerciantes, siendo la pieza más débil la propia productora (Fernández González et al., 2003: 43).

En cuanto a los datos que yo misma he podido obtener con fecha de 1/03/2013 pedí los datos de las Cartas Artesanas registradas y el desglose de las palilleiras. Los datos proporcionados sólo constaban del nombre de pila, código postal, localidad, provincia y actividad registrada, por lo que no pude analizar las edades, formación u otros datos de interés.

En este registro existen un total de 2753 Cartas Artesanas relativas a todas las actividades artesanales, de las que 550 Cartas son de artesanas que elaboran «encaixes». Esto supone que el 20% de todas las Cartas Artesanas de Galicia son de palilleiras.

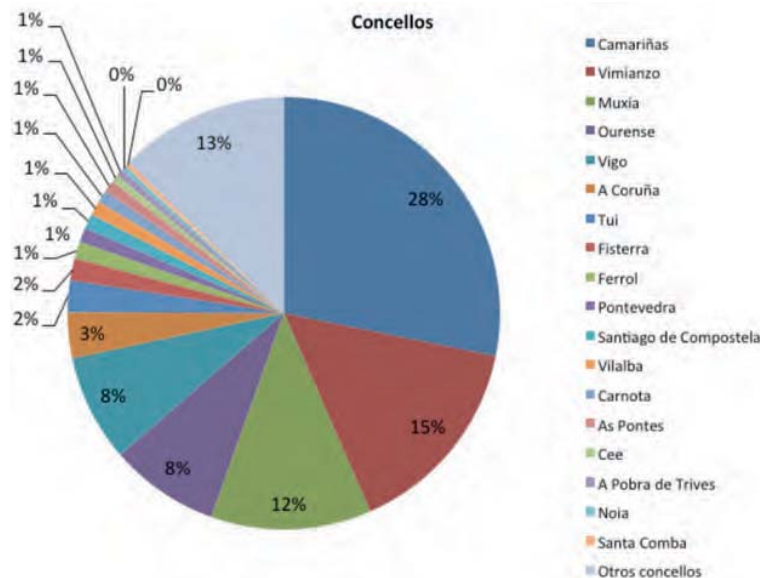
Su distribución por provincias es de una mayoría de artesanas encajeras en la provincia de A Coruña 397 (72%), 82 en Pontevedra (15%), 55 en Ourense (10%) y 16 en la provincia de Lugo (3%).

Gráfico. Porcentajes de distribución de palilleiras por provincias gallegas, datos de 2013. Elaboración propia con datos del censo de Cartas Artesanas facilitado por Artesanía de Galicia.



En cuanto a su distribución el 11% de todas las personas que realizan distintos tipos de artesanías y que poseen Cartas Artesanas están ubicadas en 350 kilómetros cuadrados de los municipios en torno a la ría de Camariñas. El 55% de todas las palilleiras se ubican en torno a la ría de Camariñas (305 artesanías), siendo 155 del concello de Camariñas, 84 de Vimianzo y 66 de Muxía. Otros concellos con una gran cantidad de cartas artesanas concedidas son los grandes municipios gallegos como Ourense (45), Vigo (44), A Coruña (19) y Pontevedra (6). A continuación presento un gráfico con los principales concellos representados y los porcentajes relativos a cada uno:

Gráfico. Porcentajes de distribución de las encajeras por municipios de Galicia, datos de 2013. Elaboración propia con datos del censo de Cartas Artesanas facilitado por Artesanía de Galicia.



Un dato que resulta sorprendente y que habla de la feminización de este trabajo es el número de hombres (identificados por su nombre) en el total de encajeras registradas: 2 hombres, uno en Muxía y otro en A Coruña, sobre 448 mujeres.

También me proporcionaron los datos relativos a los obradoiros o talleres artesanales de encaje registrados en el Rexisto Xeral de Artesanía³⁴⁶. Son un total de 22 obradoiros en toda Galicia de los cuales 6 están en Camariñas, 3 en Muxía, 2 en Vimianzo, 3 en A Coruña. Los demás están ubicados en otros municipios, principalmente en la provincia de A Coruña.

³⁴⁶ Procedimiento para la solicitud del registro de los Talleres Artesanales consultable en: <http://artesianiadegalicia.xunta.gal/es/fundacion/normativa/tramites-y-procedimientos/inscripci%C3%B3n-de-taller-de-artesan%C3%ADa> [Acceso 26/07/2017]

En el año 2016 volví a solicitar estos datos para poder analizar la variación de las Cartas Artesanas en los años en los que estuve realizando mi trabajo de campo etnográfico. A fecha de 8 de Abril de 2016 había 2897 Cartas de Artesana concedidas en toda Galicia, de las que 499 estaban registradas bajo la actividad de encaje. Por lo tanto el 17% de todas las personas que realizan artesanías en Galicia son encajeras, lo cual supone una disminución cuantitativa y respecto al peso total de las artesanías de Galicia.

En cuanto a su distribución por provincias la mayoría de las artesanías se ubican en A Coruña (360 cartas, 72%) y las demás en Pontevedra (85 cartas, 17%), Ourense (36 cartas, 7%) y Lugo (18 cartas, 4%), por lo que se aprecia un ligerísimo aumento en la provincia de Pontevedra pero un descenso acusado en la provincia de A Coruña y también en Ourense.

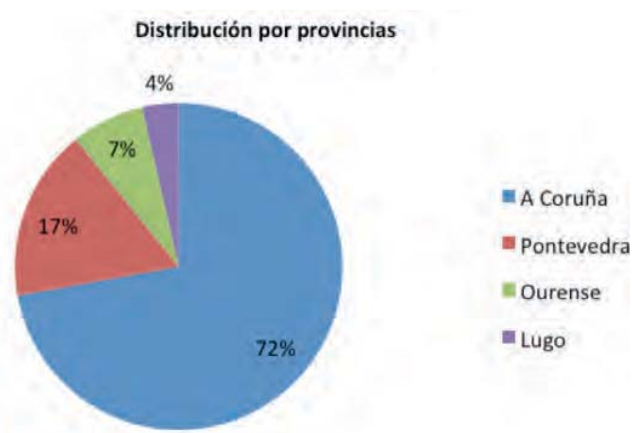


Gráfico. Porcentajes de distribución de palilleiras por provincias gallegas, datos de 2016. Elaboración propia con datos del censo de Cartas Artesanas facilitado por Artesanía de Galicia.

En cuanto a su distribución municipal en 2016 el 9.3% de todas las personas que tienen la Carta Artesana están ubicadas en torno a la ría de Camariñas (270 personas), reduciéndose sustancialmente esta cifra respecto a los datos de 2013. El 55% de todas las palilleiras se ubican en torno a esta ría, siendo 138 del concello de Camariñas, 73 del concello de Vimianzo y 59 de Muxía. Otros concellos que destacan por su porcentaje de palilleiras son los grandes municipios como Vigo (41), Ourense (29) y A Coruña (21). Otros municipios como Tui, Fisterra y Ferrol tienen más palilleiras que ciudades como Pontevedra o Santiago. A continuación presento un gráfico con los principales concellos representados y los porcentajes relativos a cada uno:

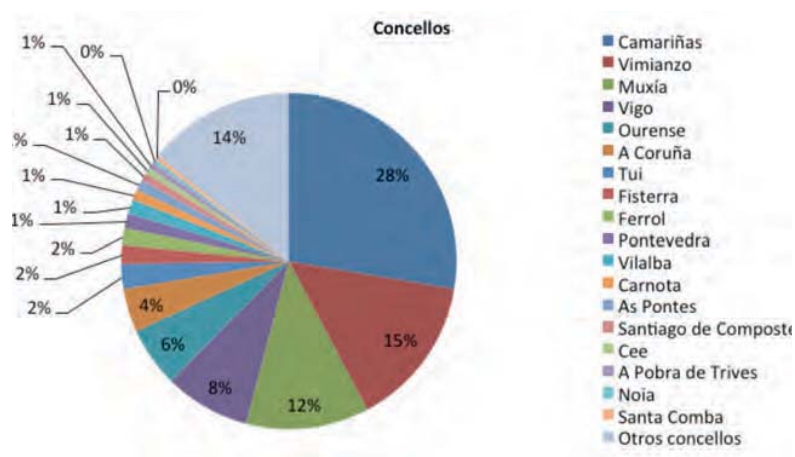


Gráfico . Porcentajes de distribución de las encajeras por municipios de Galicia, datos de 2016. Elaboración propia con datos del censo de Cartas Artesanas facilitado por Artesanía de Galicia.

En los últimos datos que recibí también se habían reducido el número total de obradoiros de encaixe hasta un número de 20, de un total de 495 obradoiros de artesanía en toda Galicia. Me especificaron que estos obradoiros son los que realizan actividades económicas y suelen estar conformadas por varias personas con la carta. De entre estos obradoiros 5 están ubicados en Camariñas, 3 en Muxía, 1 en Vimianzo y 2 en Coruña.

En cuanto a los hombres, ya sólo queda un encajero registrado en 2016.

Debido a las reticencias encontradas a la hora de analizar los arreglos económicos informales de las palilleiras, averiguar o tratar de calcular sus ganancias me resultó muy complicado. Sólo pude hacer algunas estimaciones en función de los productos terminados que se comercializan en una de las asociaciones de Muxía, con la colaboración de las palilleiras, y a través de ejemplos prácticos. Por ejemplo un tapete pequeño, una especie de posavasos que entra en la palma de una mano, tiene un coste final de 7€. A este precio había que quitarle el coste del engarce en la tela que era de 1€ y un porcentaje del precio que iba a parar a los costes de mantenimiento de la asociación (10%). Hay que descontar el coste de los hilos que componen el encaje (3€ por bobina). Este tapete llevaba dos tardes hacerlo, unas 3-4 horas cada tarde, unas 6-8 horas de trabajo total. Como resultado, la ganancia por cada hora de trabajo oscila entre 0.88 y 0.66 €.

$7€ - 1€ - 0.70€ = 5.30€$ de beneficio total.

$5.30 / 6h = 0.88€$ la hora de trabajo.


$5.30 / 8h = 0.66€$ la hora de trabajo.

Aun cuando se anulasen los costes de producción y sólo trabajaran las palilleiras más rápidas la ganancia por hora sería de poco más de un euro/hora (1.16€).

$7€/6h = 1.16 €/h$ máximo de ganancia.

He realizado una tabla de cálculo similar a la realizada en el estudio realizado en 2003 pero con los datos proporcionados por las palilleiras de Muxía, e incluso planteando la situación de que pudiesen llegar a ganar 1.5€ la hora de trabajo, y calculando distintas horas de dedicación, incluso planteando que alguien llegase a trabajar 12 horas al día 6 días a la semana (70 horas semanales) los ingresos medios mensuales serían así:

| Horas semanales | 0.66 €/hora | 0.88 €/hora | 1 €/hora | 1.16 €/hora | 1.5 €/hora | Media semanal | Ingresos medios mensuales |
|-----------------|-------------|-------------|----------|-------------|------------|---------------|---------------------------|
| 10 | 6.6 € | 8.8 € | 10 € | 11.6 € | 15 € | 10.4 € | 41.6 € |
| 20 | 13.2 € | 17.6 € | 20 € | 23.2 € | 30 € | 20.8 € | 83.2 € |
| 30 | 19.8 € | 26.4 € | 30 € | 34.8 € | 45 € | 31.2 € | 124.8 € |
| 40 | 26.4 € | 35.2 € | 40 € | 46.4 € | 60 € | 41.6 € | 166.4 € |
| 50 | 33 € | 44 € | 50 € | 58 € | 75 € | 52 € | 208 € |
| 60 | 39.6 € | 52.8 € | 60 € | 69.6 € | 90 € | 62.4 € | 249.6 € |
| 70 | 46.2 € | 61.6 € | 70 € | 81.2 € | 105 € | 72.8 € | 291.2 € |



En el mejor de los casos, maximizando las horas de trabajo y el precio por hora, una palilleira podría llegar a cobrar 420 € al mes, si llegase a poder cobrar 1.5 € por hora trabajada y si pudiese llegar a trabajar 70 horas semanales (unas 12 h/ día y 6 días a la semana). Esto está muy lejos de poder llegar al salario mínimo interprofesional, que es algo más de 2€ por hora, si dividimos 21.84€ mínimo al día entre 8 horas; y muy por debajo de los 5.13€/h que es el salario mínimo para empleadas de hogar que trabajan por horas. Si se pagase un precio por hora de trabajo ajustado a la legalidad vigente el mismo posavasos que cuesta unos 7 € tendría que costar entre 13 y 32€ (si pagamos 2 o 5.13€ la hora).

6. Trazados históricos del encaje de Camariñas

En los capítulos 7 y 8 hablo de los distintos «gestos» que están presentes, en mayor o menor medida, en los procesos de patrimonialización según el autor Jean Davallon (Davallon, 2014: 58). Después de un primer gesto de «redescubrimiento» de una práctica ordinaria por la sensación de un grupo de personas de que aquel objeto o práctica tiene un «valor» y que merece la pena «hacer» algo, dando comienzo así a todo el proceso de patrimonialización, comienza un segundo gesto que tiene que ver con el estudio del objeto en sí mismo. Este segundo gesto conlleva la conversión de una práctica en objeto de estudio o investigación, se produce conocimiento en torno a ese objeto de la vida cotidiana. En este punto la determinación de la «autenticidad» de la práctica y la determinación del origen y el linaje de una práctica cultural, con el establecimiento de una genealogía histórica, «objetiva» y bien fundamentada es uno de los pilares sobre el que se va a fundamentar todo proceso de patrimonialización.

En cuanto al encaje de Camariñas también se produjo un proceso de trazado de los orígenes del mismo y establecimiento de una narración histórica que sustentara su patrimonialización. Este ejercicio de «filiación inversa» con objeto de conocer la antigüedad de la práctica, contribuye a fijar su excepcionalidad y/o su exotividad y establecer una diferenciación respecto a otros tipos de encajes. De este modo también se fijan los materiales con los que se hace, las técnicas, procesos productivos y sus características estéticas en base al pasado. En este punto se presenta una necesidad de legitimación del proceso de patrimonialización en base al pasado y de diferenciación de otras prácticas culturales, de tal forma que el objeto que forma parte de la vida diaria pasa a ubicarse en un lugar legítimo, positivo y admirable dentro de las jerarquías de valor. Este proceso de generación de conocimiento y añadido de distintas capas de valor académico, histórico o artístico está en la base sobre la que se construirá todo el proceso de patrimonialización.

Como dice Llorenç Prats, en este proceso de búsqueda de los orígenes y legitimación en base al pasado no sólo se recurre al conocimiento científico sino también a la naturaleza, la historia y la genialidad, a explicaciones que están «más allá del orden social y de sus leyes». Se justifica su valorización en el presente en base a unos referentes extraculturales que son atemporales, legendarios, míticos, ancestrales, que se ubican en una naturaleza indómita, salvaje, incontrolable, misteriosa o que son producto de una genialidad excepcional, única, diferente a todo lo demás. En este paso se produce un alejamiento de su contenido emocional, de su ubicación en la vida cotidiana para, precisamente, poder fijar, sujetar y explicar una práctica, poder ejercer un control sobre la misma y que no pueda ser fácilmente cuestionada, con el objetivo de garantizar la eficacia simbólica, y afectiva, de un referente cultural (Prats, 1998:65). En cuanto al encaje de Camariñas los estudios sobre los orígenes del encaje y los procesos de filiación inversa acuden a explicaciones de tipo mítico, naturalista e histórico. En este anexo, lejos de querer establecer un nuevo régimen de verdad en torno al origen del encaje de Camariñas, planteo las distintas hipótesis existentes ya que todas ellas forman parte de la realidad del encaje y tienen trazas de veracidad. Posteriormente también doy continuidad a la línea histórica sobre el encaje en los siglos XIX y XX, un período en el que la reinención y producción de encaje tenía que ver con el colonialismo y se envolvía en un discurso feminista-obrerista, que posteriormente durante el franquismo fue erradicado y sustituido por un discurso del ocio, de las labores propias de las amas de casa, un proceso que María Mies denomina como «housewifisation» (Mies, 1982, 2014). Este trazado histórico continúa en el capítulo 6 con un análisis del empleo de la producción textil como dispositivo biopolítico en el franquismo y el fraguismo.

6.1. En busca de los orígenes

En primer lugar destacan las versiones míticas-legendarias del encaje. Hace falta echar mano de la mitología grecorromana para encontrar las primeras referencias al encaje en la historia. En el mito de Aracne, narrada en *Las Metamorfosis* de Ovidio y también mencionada por Virgilio en las *Geórgicas*, la joven natural de Lidia (península de Anatolia, Asia Menor, actualmente Turquía) con una extraordinaria habilidad para el tejido y el bordado retó a la diosa Atenea, o a su equivalente romana Minerva, diosa de la artesanía, la guerra y la sabiduría a un concurso de tejido en el que la mortal pudiera demostrar su superioridad frente a la diosa. Mientras que Atenea tejió un tapiz con la escena de su victoria sobre Poseidón, Aracne tejió veintidós episodios sobre las infidelidades de los dioses. La diosa Atenea, enfadada, golpeó a Aracne con su lanzadera y esta avergonzada por la afrenta, huyó y se ahorcó. En el relato de Ovidio Atenea se apiadó finalmente de Aracne transformando la cuerda en telaraña y a ella en araña. A partir de este mito se establece pues que los primeros encajes y pasamanerías tienen su origen en oriente, bien imitando el tejido de las arañas como un eco explicativo que procede directamente del mito o bien, de una forma más prosaica, a través de la evolución de la técnica del entrelazado, trenzado y anudado de cuerdas e hilos que es la base de la confección de redes y tejidos como el macramé³⁴⁷.

Este mito fundacional tiene eficacia simbólica (Lévi-Strauss, 1995: 211-227) ya que «naturaliza» la relación de las mujeres con las habilidades textiles del encaje, el bordado y el tejido. Por otro lado también plantea una doble naturaleza lável de las mujeres que tanto pueden ser sabias, hábiles y bondadosas como arrogantes, malvadas y vengativas (Jiménez-Esquinas, 2013). Además de este mito erudito de la mitología clásica a nivel local en la Costa da Morte están funcionando otros mitos relacionados con elementos simbólicos más cercanos y con prácticas de la vida cotidiana. Uno de los recursos más empleados en Galicia es el mito céltico (Máiz, 1984) para explicar un origen remoto del que no se conservan datos concretos, funcionando esta genealogía como elemento diferenciador del resto del territorio de la península ibérica y ubicar el referente en un momento histórico previo a la romanización. A estos mitos célticos recurren por ejemplo el periodista camariñán Xose Luis Blanco Campaña en un libro en el que también mezcla algunos datos etnográficos y que se ha convertido en el principal referente de la historia del encaje de Camariñas (Blanco Campaña 1991: 62). También aparece en un artículo periodístico que aporta que recoge el Concello de Camariñas en un listado bibliográfico sobre el encaje denominado «Las mil encajeras de Camariñas. Una tradición del tiempo de los celtas»³⁴⁸. Esta es una forma de legitimación de un recurso patrimonial en base al pasado en referencia a un «tiempo fuera del tiempo», un momento previo a la «colonización» romana (Prats, 2005: 18), pero los principales mitos a nivel local están relacionados con el mar como vía principal de acceso y como elemento que históricamente ha traído las cosas y las personas a la Costa da Morte, así como también se las ha llevado. La referencia al encaje como «algo que vino del mar», lo que es una «externalidad cultural» en términos de Prats, va a ser una de las principales vías de legitimación patrimonial del encaje. Esta justificación también sirve para explicar la genialidad o excepcionalidad creativa

³⁴⁷ Macramé es un tejido hecho con nudos. Es una palabra francesa que significa nudo, deriva del turco *makrama* y deriva del persa *mikrama*. Sólo se emplean las manos para realizarlo y se han encontrado vestigios del 2000 a.c.

³⁴⁸ <http://www.camarinas.net/turismo/en/pdf/documentacion/bibliografia.pdf> [Acceso 27/07/2017]

de las palilleiras, que también toman como elemento referencial o de inspiración la influencia del mar (ibid: 18). Así por ejemplo en la página del Museo virtual del encaje, en el apartado de leyendas, y en el libro de Mario Gallego Rei se menciona la historia

«dun mozo matinando á beira do mar como podía acadar diñeiro para casar; unha serea namorouse da galanura do mozo e pediulle que casase con ela, o mozo contoulle o problema que tiña e a serea regaloulle unha caracola, que lle narrou á noiva a técnica para realizar encaixes, conseguindo deste xeito o diñeiro suficiente para casar» (Gallego Rei, 2006: 18-19)

Continuando con las versiones con un contenido mítico encontramos la que menciona Felipe Senén López-Gómez que recoge algún relato local en el que se dice que unas «brujas» naufragaron en las costas de Muxía, frente a la Virxe da Barca, y que desde entonces las mujeres de la zona comenzaron a hacer los encajes. Este autor interpreta que el término bruja sería un neologismo frente a la palabra gallega meiga, por lo que esto le sugiere que podrían haber sido un naufragio de mujeres procedentes de Brujas, en Bélgica, donde se realizan encajes (Senén López-Gómez, 1982).

Bien sea con la ayuda de un personaje mítico como la sirena o las brujas, con un elemento transmisor o mediador como una caracola, el hecho de que las palilleiras toman inspiración para sus diseños en el mar y en su oleaje es un recurso literario recurrente como los empleados por Alfonso Daniel Rodríguez Castelao, Ramón Otero Pedrayo y Eduardo Pondal:

«cabos da costa brava da Coruña, onde o mar tece encaixes de Camariñas»³⁴⁹


«...la villa muy marinera... la blanca Camariñas. No falta quien, alabando la levedad, delicadeza y dibujo de los encajes tejidos por las mujeres de Camariñas, sostiene que imitan la calidad de las espumas»³⁵⁰

Imagen . Banco en Camariñas con la frase de Eduardo Pondal «As ondas do mar palillan encaixes de Camariñas»



³⁴⁹ Cita de Alfonso Daniel Rodríguez Castelao (1948) en «Alba de Groria», Revista do Centro Galego de Buenos Aires, número 427. Cit. en <http://mecam.net/info.php?id=47&idioma=es&sec=25> [Acceso 27/07/2017]

³⁵⁰ Cita de Ramón Otero Pedrayo (1975) en «Galicia, una cultura de Occidente». Cit. en <http://mecam.net/info.php?idioma=gl&cid=46&sec=25> [Acceso 27/07/2017]



Con un contenido mítico-religioso Mario Gallego Rei recoge otra de las versiones en la que la Virgen hizo entrega del arte de palillar a una joven que le pidió ayuda para poder sobrevivir y mantener a su madre enferma (Gallego Rei, 2006: 18). Tanto en la versión de la sirena como en la versión de la virgen hay referencias a un personaje femenino no-humano que provee de los conocimientos técnicos necesarios para solucionar un problema de subsistencia, una necesidad de tipo económico y laboral que es uno de los principales argumentos para su conservación que las palilleiras mantienen hasta la actualidad.

En torno a la teoría de los naufragios es donde se produce un mayor acuerdo y también diversidad de versiones en cuanto a la nacionalidad del barco naufragado y los detalles específicos, siendo la versión que yo me he encontrado durante el trabajo de campo etnográfico. Así lo recoge el etnógrafo Manuel Garrido Palacios de una conversación entre palilleiras donde estas aportan distintas nacionalidades del barco naufragado entre ellas la holandesa, la francesa y la inglesa. El autor concluye que

«De una u otra nacionalidad, todas las voces dan al hecho una antigüedad mayor de siglo y medio. Aunque el encaje de bolillos viniera a Camariñas por mar, los datos del *Diccionario de Autoridades* avalan una mayor antigüedad de esa labor (en otros sitios). Pero lo hermoso es que algo que constituye hoy una seña de identidad para el pueblo, por el sonido que aporta al paisaje, por el primor que ponen en hacerlo y la economía casera que mueve, se atribuya a un hecho intemporal, a gentes venidas de lejos, de por ahí, a una señora que enseñó a hacerlo apañando una almohada, a un barco de sabe Dios qué bandera, a una circunstancia misteriosa, a un ambiguo origen, a una mágica tormenta. En suma: a una leyenda» (Garrido Palacios, 2009: 84-85).

En el libro de Blanco Campaña también se recogen algunos datos etnográficos, sin ser muy precisos con las fechas, en los que se menciona que

«Marcelina Lemus, sobriña de Clarisa Noya, da Ponte do Porto, lembra que sempre se dixo que «o encaixe chegou á zona de Camariñas a través dunha señora italiana. Contan que esta señora ía nun barco que foi a pique na nosa costa, salvouse e quedou aquí ensinando a palillar ás demais»» (Blanco Campaña, 1991: 62).

El mismo autor dice que en el colegio de Ponte do Porto en el curso 1978-1979, imagino que en la época en la que Mario Gallego Rei era su profesor, el alumnado realizó una investigación sobre los orígenes del encaje de Camariñas utilizando las fuentes etnográficas más cercanas, entrevistando a sus familias. En todas las versiones recogidas el encaje siempre se identificaba como algo que había llegado por el mar, bien como consecuencia de un naufragio holandés o francés principalmente, aunque también se recogieron versiones que aluden a los griegos como los que trajeron el encaje hasta Camariñas, desde donde se extendió hacia los demás lugares donde actualmente se practica (ibid: 62-63).

En cuanto a las versiones que yo misma he podido recopilar Argentina, palilleira de Muxía e intermediaria, heredera del negocio del gran exportador de encajes de principio del S. XX Francisco Balboa, aseguraba que «los encajes

nacieron en Muxía de un matrimonio francés, de esto hace muchos siglos. La historia no sé si está o no está, pero yo lo sé». Identifica la emigración masiva que sufrió Muxía, y la continuidad haciendo encajes en el tiempo que tuvo Camariñas en comparación, como los factores fundamentales para que sea Camariñas el lugar con el que actualmente se identifica el encaje. En la eterna discusión sobre cuál de las dos villas dio origen al encaje dice que en Camariñas «han hecho mucha propaganda y todo eso, pero nacer nació en Muxía, de un matrimonio francés. Ella venía de la Bretaña, y en la Bretaña se parece mucho, y aquí unas con las otras quitaron muchos modelos de bolillo» (AUBIC001 02/08/2013).

Por otra parte Dolores es una ardiente defensora de que la fama que había adquirido Camariñas había sido un hecho posterior ya que en principio el encaje era de Muxía pero tenía que exportarse a través del puerto de Camariñas. Lola identificaba el nacimiento del encaje con otro mito fundacional de Muxía, Mugía en castellano, que derivaría de la palabra «monjía» y que hace referencia a los monjes del monasterio de San Xiao de Moraime³⁵¹. Aseguraba que el encaje tenía relación con este monasterio y que las monjas eran las que habían enseñado a las mujeres de la zona. Esta mujer afirmaba que lo había podido leer de un libro que estaba en el depósito de la biblioteca municipal, que se lo llevaron al Museo do Pobo Galego en Santiago de Compostela y nunca más volvió a ver, lo cual también fue motivo de crítica hacia las instituciones porque habían alejado aquel documento del pueblo y de la posibilidad de consultarlo. Rememora que su abuela le enseñó a ella, que tiene entre los 60 y los 70 años, a palillar y que ni siquiera su abuela recordaba el origen por lo que excepto por este libro, nadie guarda la memoria del origen del encaje (Diario de Campo 26/02/2013). Ciertamente, como otras de las versiones propuestas, esta posibilidad contiene trazas de verosimilitud ya que el monasterio de Moraime, al igual que el de San Martín Pinario en Santiago de Compostela (muy posterior, del XVI-XVIII), pertenecían a la orden benedictina cuyo centro en la edad media se fijó en Cluny. Esta orden estuvo muy vinculada con el Camino de Santiago, el establecimiento de monasterios-hospitalarios en todo el norte peninsular y la creación de lazos con el cristianismo europeo a través de la peregrinación, siendo el primer peregrino no hispanohablante el obispo francés Gotescalco de Le Puy en torno al año 950-951. Además en un principio los encajes eran hechos por religiosos, casi siempre hombres, y posteriormente su práctica se fue extendiendo hacia las clases altas y también hacia las bajas (Canoura, 1995: 10). La tesis de Lola vincula los monjes benedictinos del Cluny de Moraime con el camino de Santiago y, concretamente, con el camino francés en el que se ubica Le Puy. Una ciudad en la que producen un encaje que, como dije previamente, es idéntico al de Camariñas.

³⁵¹ En el mapa de 1696 que empleo en el capítulo 4 aparece el topónimo de Mongía en lugar de Mugía o Muxía. <http://cartotecadigital.icc.cat/cdm/ref/collection/espanya/id/962> [Acceso 27/07/2017]

El monasterio de San Xiao de Moraime fue re-construido en el S. XII (previamente había una ermita-monasterio que fue arrasada por normandos y sarracenos) con donaciones del rey Alfonso VII (1105-1157 reinó a partir de 1126). Este rey pasó su infancia y adolescencia oculto en este monasterio por su abad Hodorio, cuando se disputaba el trono con su madre Doña Urraca. El monasterio de la orden benedictina del Cluny entró en decadencia en el XIV. El rey Alfonso VII también contribuyó económicamente a la construcción del monasterio de Sta. M^a de Oia y con donaciones de las tierras circundantes. Este monasterio perteneció a la orden del Cister (reforma en el XII a partir de los benedictinos) y también está relacionado con el camino de Santiago y con el fomento de los trabajos manuales.



Imagen. Monasterio de Moraima, en Muxía.

El periodista Xose Luis Blanco Campaña, después de dar toda una serie de datos históricos en los que no se puede esclarecer un origen único, claro y fidedigno ya que no hay demasiados rastros en las fuentes documentales, también propone la posibilidad de que el encaje haya surgido como una creación endógena y generación espontánea en Camariñas. Articula que desde las invasiones suevas en el S.V, los normandos, luego los cruzados, los sarracenos y los almorávides, la importancia de monasterio de Moraima en el S. XII y siglos anteriores, las invasiones y saqueos de piratas ingleses, turcos, holandeses y franceses en el XVI y que motivaron la construcción del castillo del Soberano en Camariñas y, por último, la invasión francesa del 1809 llevan al autor a cuestionar si todas estas gentes «¿trouxeron a técnica do encaixe a Camariñas... ou aprenderon a técnica do encaixe en Camariñas? [...] En pura lóxica, os encaixes de Camariñas deberían ser de Camariñas». Esta tesis de la auto-generación la propone en base a que en las entrevistas etnográficas que realiza el encaje se afirma que el encaje se conoce en Camariñas «desde siempre» y, además, porque esta zona está alejada y en condiciones de aislamiento (Blanco Campaña 1991: 66-67)³⁵². Continúa el autor planteando esta posibilidad ya que, ante lo que entiende como una falta de datos objetivos, Camariñas tiene tanto derecho como otros sitios a reivindicarse como lugar donde se originó el encaje: «Canto expuxemos lévanos á conclusión de que Camariñas puido se-la terra pioneira dos encaixes no mundo. Alomenos, ten o mesmo dereito ca Venecia ou Bruxas para estar na lista dos posibles puntos de partida» (ibid: 69). En este sentido Blanco Campaña alude a la «genialidad» creativa de las palilleiras como elemento legitimador del origen del encaje (Prats, 2005).

³⁵² Como argumentaba en el capítulo 4, esta insistencia en la idea de que la Costa da Morte era un lugar aislado, a pesar de que se nos acaba de comentar que ha estado a lo largo de la historia en constante intercambio y comunicación a través del mar y de tierra, es una de las performances cotidianas que producen y reproducen la marginalidad de la zona con fines patrimoniales. También he de destacar que precisamente esta «marginalidad» o aislamiento es una de las razones que se esgrimen para defender la «autenticidad» del folclore de cara a su patrimonialización. Por seguir con el recurso narrativo-explicativo de la filiación patrimonial y la legitimidad paternal, parece ser que al no ser suficientemente explicativos los argumentos arqueológicos, históricos, artísticos, etc. para determinar la paternidad del encaje la última explicación que cabe darse es la «pureza» y la «inviolabilidad» en la que se ha mantenido la matría gallega ajena a contactos con el exterior y también a cualquier proceso de cambio o transformación.

Las palilleiras con las que realicé mi trabajo de campo etnográfico recurren a la historia para certificar que «desde el siglo XV ya hay encaje de Camariñas», haciendo referencia a que de este siglo datan los textos que mencionan la existencia del encaje en aquel lugar y por lo tanto no se puede denominar de otra forma llevando el nombre de otra localidad (Diario de Campo 06/06/2013). Existen dos tesis que apuntan a su nacimiento previo al XVIII pero que no han dejado ningún tipo de rastro en la documentación y, menos aún, con la denominación de «encaje de Camariñas». Además de las tesis de origen que previamente apuntaba en torno a los naufragios, a la invención autogenerada y exportación del encaje desde Camariñas y las tesis muxianas en torno a Moraima existe una primera hipótesis histórica, de la que se hacen eco más autores, que sostiene que encaje fue implementado en Camariñas en el XVI, durante el reinado de Felipe II. Florence May comenta que en los Tercios de Flandes participaron muchos gallegos, entre ellos el conde Fernán Pérez de Andrade cuyo castillo se ubica en Pontedeume, y que entre los veteranos que volvieron de Flandes se trajeron muestras de encajes de Flandes y las mujeres gallegas implementaron esta «industria doméstica destinada a formar una de las ocupaciones más remunerativas en la provincia» (May, 1939: 285-286). Esta misma hipótesis de los tercios de Flandes es la que propuso Carmen Baroja (Baroja de Caro, 1933: 161-162)³⁵³. Otros autores reconocen la influencia flamenca a través de diferentes vías como por ejemplo la autora Natacha Seseña indica que «a orixe desta modalidade hai que buscala na España dos Austrias, nun momento en que todo o país sofre a influencia da moda flamenga» (Seseña, 1977 cit. en Blanco Campaña). También Carlos Martínez Barbeito entiende que la entrada se produjo a través del mar y no sólo a través de la importación de muestras sino a través de las mujeres de los Países Bajos que se pudieron casar con soldados gallegos del ejército:


«foron os tripulantes das naves que noutrora comerciaban cos Países Baixos os que trouxeron a estas costas a técnica flamenga do encaixe e aquí arraigou para sempre con características peculiares. As damas galegas e flamengas casadas con capitáns que guerreaban en Flandes non deixarían de influír no desenvolvemento da popular e fermosa artesanía, que xa ten aquí carta de natureza» (Martínez Barbeito, 1957 cit. en Blanco Campaña, 1991: 63)³⁵⁴.

Sin embargo esta tesis de la influencia flamenca tendría que ser bien analizada a nivel material, ya que el encaje torchón de los países bajos fue evolucionando allí hasta hacerse muy fino y transparente. El parecido del guipur actual de Camariñas puede tener algo que ver con el primitivo torchón de Flandes o su reinterpretación de re-flandes, pero no con el encaje de Brujas o el tipo de encaje de los Países Bajos en torno al XVIII, barroco, recargado y muy intrincado (Ledo Arias et al., 2009).

Así también hay autores, mencionados en Blanco Campaña, que proponen que el encaje provino de los emigrados irlandeses del siglo XVI como Xosé Fernando Filgueira Valverde y el periodista antes mencionado Henrique del Arce (Blanco Campaña, 1991: 64). Aunque estilísticamente el encaje de Camariñas tampoco tiene nada que ver el encaje irlandés, que tiene formas muy

³⁵³ Ciertamente en el S. XVII, sobre todo 1667-1668 durante el reinado de Carlos II «el hechizado», fueron muchos gallegos a guerrear a Flandes (unos 16.000) como se puede ver en el artículo <http://www.usc.es/revistas/index.php/ohm/article/viewFile/602/593>. En el caso de los nobles gallegos se encargaban de reclutar y forzar a los soldados para ir a Flandes, pero no iban ellos mismos. Además este conde Fernán Pérez de Andrade vivió en el S.XIV, cuando no había guerra en Flandes.

³⁵⁴ Xosé María Castroviejo en el libro «Galicia, guía espiritual de una tierra» (1970) también menciona a Flandes pero a través de la relación marítima comercial: «nos traen o lonxano recordo dun Chantilly ou un Valenciennes, din que se deben, orixinariamente, á antiga influencia navegante da artesanía flamenga ca porto de Camariñas».



redondeadas y algún repujado, con intervención de agujas. Sin ser una experta en el encaje y sus distintos puntos, como dije previamente el encaje de Camariñas es prácticamente idéntico al realizado en el este de Francia, zona de influencia suiza, genovesa e italiana.

La segunda de las tesis más mencionadas, aunque se advierte que no existen fuentes fidedignas, es la introducción del encaje a través del Camino de Santiago (Canoura, 1995, Roda Alcantud, 2004). Esta es una hipótesis a la cual se recurre con frecuencia para explicar la implementación de prácticas culturales de influencia europea en Galicia, pero es una tesis que podría llegar a explicar la fuerte influencia del este de Francia en el encaje de Camariñas y con tanto sustrato como cualquier otra de las explicaciones propuestas.

Una vez que he dado cuenta de las hipótesis mítico-legendarias e históricas sobre los posibles orígenes del encaje pasaré a analizar las distintas tesis arqueológicas basadas en el análisis de la materialidad de este tipo de tejidos y ampliando el panorama hacia los hallazgos encontrados más allá de Galicia. En la conversión del encaje en «objeto» de estudio se analizan los restos materiales que pueden tener algún paralelismo con lo que hoy entendemos como encaje para tratar de rastrear de una manera más «objetivable» los orígenes del encaje así como también se acuden a los documentos escritos y cuadros como fuente fidedigna de información. Estas son formas de maximización de una objetividad «fuerte» que es la base de producción del conocimiento científico androcéntrico analizado por las epistemólogas feministas (Haraway, 1988, Harding, 1993) y que vendría a sostener un proceso de patrimonialización de una manera más sólida que los argumentos de tipo mítico. Así por ejemplo se menciona a Asiria como el lugar donde se pueden encontrar los restos materiales de los primeros tejidos y pasamanerías³⁵⁵, siendo precursores del encaje a la aguja. Desde el punto de vista de la autora Canoura, estos primeros adornos vendrían a evitar que se deshilaran los bordes de los tejidos, evolucionando posteriormente hacia el entretejido de estos hilos sobrantes con aguja y la creación de calados que se comenzarían a hacer aparte para aplicar sobre otros tejidos, siendo los primeros encajes la reticella y el punto in aria (Canoura, 1995: 9). También se identifican en Egipto restos materiales de tejidos y pasamanos, en los que se entrecruzaban hilos para formar adornos haciendo uso de bobinas, carretes o huesos donde se enrollaban los hilos, lo que sería una forma precursora del encaje de bolillos. Mercedes Martín Roa restauradora de textiles antiguos del Instituto del Patrimonio Cultural de España (IPCE) hace referencia a la colección de tejidos coptos del Museo Nacional de Artes Decorativas donde hay una bolsa realizada a base de hilos con torsiones que forman rombos, con una técnica muy similar a la del encaje de bolillos contemporáneo, aunque realizada en el período paleocristiano (Martín Roa, 2003).

Por otra parte, en lo que a la península ibérica se refiere, la etnógrafa Carmen Baroja de Caro en su obra «El encaje en España» (Baroja de Caro, 1933), cita que en el depósito del Museo Arqueológico Nacional se conservan tejidos neolíticos de esparto entrecruzado muy perfeccionados que formaban parte de los ajuares funerarios de varios enterramientos que se encontraron en Cueva

³⁵⁵ Se define «pasamanos» en el diccionario de la RAE como «Género de galón o trencilla, cordones, borlas, flecos y demás adornos de oro, plata, seda, algodón o lana, que se hace y sirve para guarnecer y adornar los vestidos y otras cosas».

de los Murciélagos (Albuñol, Granada) (ibid: 12). De forma previa también el hecho de que en algunas pinturas paleolíticas se encuentren adornos flotantes y colgantes a modo de flecos se considera una forma precursora a los encajes (Barba Rueda, 1986: 18). Florence May y Barba Rueda consideran que en la materialidad arqueológica del período íbero, en figuras de damas ibéricas o sacerdotisas como la dama de Elche (S. V-IV a.c.) y la dama oferente del Cerro de los Santos (S. III- II a.c.), se pueden encontrar remates dentellados en el borde del manto y borlas sobre su frente que se identifican como pasamanerías (Barba Rueda, 1986, May, 1939). También en exvotos ibéricos de Collado de los Jardines, en Santa Elena, en la zona de Despeñaperros, también conocida como «Cueva de los Muñecos», se encuentran representaciones de sus vestimentas con franjas estrechas que se aplican en los bordes de las prendas, función que en la actualidad cumplen las puntillas (Barba Rueda, 1986: 19). A diferencia de lo que considera este último autor citado, los antiguos romanos no solamente eran dados a las artes de las guerras y descuidaron sus indumentarias, sino que por el contrario empleaban aplicaciones y pasamanerías. Algunas túnicas de la antigua Roma estaban adornadas con tiras púrpuras denominadas *clavi* o *clavus* que denotaban la clase social, cuyo origen se identifica con los etruscos, así como también se empleaban técnicas de bordado. Se denominaba *Angustus clavus* la banda púrpura más estrecha que llevaban caballeros, magistrados plebeyos e hijos de senadores y *Latus clavus* la banda más ancha que empleaban patricios y senadores como banda honorífica u *ornamentum*. Se piensa que con posterioridad los *clavum* estuvieron bastante tiempo presentes en la indumentaria, y que posteriormente es posible que los visigodos incorporasen algunos detalles de corte oriental a la vestimenta, que también empleaban pasamanerías.

Posteriormente, ya en la edad media, se han encontrado en un fragmento de la casulla de Santo Domingo de Silos del S. XI un encaje realizado con hilos de oro de tipo guipur, en forma de franja. Datada del S. XII la casulla de San Bernardo Calvó, obispo benedictino cisterciense de Vic fallecido a principios del XIII, que se puede encontrar en su museo episcopal, que cuenta con un encaje realizado con hilos en blanco y oro. En el texto de Pedro M. De Artiñano se considera que la casulla de la casulla de Bernardo Calvó «puede considerarse como el primer ejemplo de encaje existente en España y aun fuera de la Península» (de Artiñano, 1920: 98). En el mismo siglo XIII la restauradora de textiles del IPCE menciona el hallazgo de un fragmento en el monasterio benedictino de Silos que contiene encaje, realizado con hilo grueso y poca torsión, de tacto áspero y color café, en el que se emplea una técnica mixta de bolillos y aguja (Martín Roa, 2003). Posteriormente, ya en el XV, en el Monasterio de Guadalupe, en ese momento de la orden jerónima, se encuentra un tejido de malla en una pieza conmemorativa del descubrimiento de América y del mismo siglo datan unos encajes de malla que se encuentran en la colección del museo de Ginebra y que emplean la técnica de encaje propio de la zona de Huelva, que deriva de la escuela de Toledo, considerándose una pieza «única en su especie». Entre finales del XV y el XVI están datados fragmentos de encaje de bolillos que se encuentran en los depósitos del Instituto Valencia de don Juan, realizados con hilo blanco, otro con hebra de torzal sedeño y otro con hilo fino identificados como de la escuela segoviana (Martín Roa, 2003; May, 1939: 11).

El origen árabe también es una de las teorías que se sostienen, bien a través del contacto de Venecia con países del oriente próximo con los que comerciaba y de ahí se extendería por toda Europa o bien a través del contacto con los moriscos residentes en la península ibérica, de cuyo origen se distancia a raíz de la conquista de Granada como propone Artiñano (de Artiñano, 1920: 98) y también recoge la evolución a través del «fleco morisco» Florence May (May, 1939: 50). En un texto de Natividad Villoldo se asegura que este contacto con los moriscos de Granada fue abriendo el camino hacia el gusto por las artes decorativas en el arte renacentista español³⁵⁶. Esta tesis morisca-veneciana se basa, como comentaba previamente, en la identificación del nacimiento del encaje con la tesis oriental a raíz de la evolución de las técnicas de anudados y entrelazados denominada *mac-rame* hacia el uso de la aguja, posteriormente encajes sencillos tipo malla, reticella y punto in aria de origen Veneciano, siendo el encaje de bolillos algo posterior (Blanco Campaña, 1991: 64). Se pueden encontrar algunas obras de arte en las que se puede apreciar la presencia de lo que podría ser encaje, o un paso previo a este, tanto en Italia como en Flandes en las mismas fechas. En retratos realizados por el pintor flamenco Jan van Eyck de su esposa Margaretha van Eyck (1439) y en el Retrato de Giovanni Arnolfini y su esposa (1434), siendo él un rico mercader italiano de Lucca afincado en Brujas, se puede apreciar que los tocados que visten sobre la cabeza tienen las puntas trabajadas similares a un encaje. También en van der Weiden, como en el cuadro de la Virgen con el Niño o Madonna Durán, que se encuentra en el Museo del Prado, realizada en torno a la primera mitad del XV, y María Magdalena leyendo de 1445.



Imagen. Retrato de Giovanni Arnolfini y su esposa, de Jan van Eyck (1434). [Public domain], via Wikimedia Commons.

³⁵⁶ <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/dos-epocas-en-el-encaje-espanol-los-austrias-y-los-borbones/html/>

En España la secretaria del Taller Central de Encaje María Luisa Kochertaler consideraba que en las obras de Miguel Ximenez, pintor aragonés del S.XV, también se pueden apreciar los encajes de randas con el dibujo español característico similares a los más antiguos que se conservan actualmente³⁵⁷. Así mismo Florence May hace un estudio sistemático de los distintos términos que pueden hacer referencia al encaje como pasamano, trenza, randa, cadeneta y cairel a través de la documentación histórica. La autora se refiere a documentos en los que se menciona la «randa» en el reino de Aragón en torno a 1374 en la división de propiedades como sábanas, cojines y cobertores entre dos hermanas. También recoge documentos encontrados en Cataluña en los que se mencionan en testamentos de finales del S.XIV «ropa con finas randas y un dosel de batista con el mismo trabajo en hilo blanco» y referencias en las islas baleares también de finales del XIV-principios del XV (May, 1939: 8). La misma autora recoge que en el Cancionero de Baena, un poemario cortesano datado a principios del S.XV, se hace referencia a una camisa con randa (ibid. 9).

En cuanto a la presencia de los encajes de Camariñas en la documentación histórica los primeros datos de los que dispongo datan del S.XVIII, sin conocer exactamente dónde se realizaron dichos encajes o si fueron importados. En la bibliografía que aporta el concello de Camariñas se ofrece un vaciado de documentación que se encuentra en el Archivo Histórico Diocesano en Santiago de Compostela, en el Fondo Parroquial de Camariñas, parroquia de San Xorse³⁵⁸, donde en sus memorias económicas y relación de compras aparecen distintas referencias al encaje entre 1737 y 1846. Se mencionan piezas de encaje para trajes sacerdotales como albas, amitos, corporales, roquetes, cornijales o cornialtares y vestimentas para las imágenes sagradas como el tocado de Santa Mariña. En base a la documentación que se ha establecido como fuente de objetividad, no se puede certificar que existiera encaje hecho en Camariñas antes de este momento.

³⁵⁷ «El taller central de encaje». Diario Voluntad, núm. 5. 15/12/1919 <http://hemerotecadigital.bne.es/issue.vm?id=0003822253&page=2&search=encajes&lang=es> [Acceso 27/07/2017]
Ver el cuadro mencionado de 1483-1487 en https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ximenez-juicio_final.JPG [Acceso 27/07/2017]

³⁵⁸ Archivo Histórico Diocesano. Santiago de Compostela. Fondo Parroquial: Camariñas. Parroquia San Xorse. Serie: Administración parroquial. Fecha: 1737-1846. Fábrica. Número 1. Portada: Libro de Fábrica de san Jorge de Buria. Agosto 31 de 1738.

6.2. Disputas sobre el lugar de origen del encaje europeo en el S. XV

Existen multitud de tesis en cuanto a los orígenes y la posible procedencia del encaje que difieren en cada autora. Pero, a pesar de estos precedentes, la mayoría de los textos y manuales consultados coinciden en que el nacimiento del encaje, como actualmente lo entendemos, tuvo lugar a finales del S.XV, aunque este concepto no se reflejaría en la lengua hasta mediados del XVI (Regueiro González-Barros, 2014: 17). En el S. XV se puede encontrar la presencia del encaje en vestidos de la nobleza, la realeza y el clero, en un primer momento realizados con hilos de oro y plata, pero es en el XVI cuando ya se extendería en las camisas, en la ropa blanca y se popularizó en la vestimenta, apareciendo en distintos inventarios y documentos, pragmáticas y leyes así como su representación en la pintura. En el S.XVII todavía sigue empleándose el término «randa» para denominar al encaje realizado con aguja, bolillos o en telar, como se puede apreciar en el Tesoro de la Lengua Castellana de Covarrubias de 1611 (Regueiro González-Barros, 2014: 18).

Algunas autoras como Bury-Palliser, considera que no existe ningún documento que pruebe de un modo fidedigno, que el encaje existiese previamente al S.XV. Sin embargo otros autores identifican que ya Carlos V de Francia (1364-1380) utilizaban encajes en este país, y que en 1390 se mencionaban estos trabajos en un tratado realizado entre Brujas e Inglaterra. También se dice que se encuentran manuscritos con instrucciones de cómo realizar encaje en Inglaterra durante los reinados de Enrique VI (1422-1461) y Eduardo IV (1461-1470). En torno a este siglo hay autores que sostienen que los Reyes católicos ya usaban encajes de oro y plata en su ropa inspirando «recelo en la industria flamenca» (Blanco Campaña, 1991, de Artiñano, 1920: 102). El autor Pedro Artiñano determina que el origen del encaje en España corre en paralelo a la terminación de la «dominación musulmana en España» (de Artiñano, 1920: 98) y que existe una pragmática promulgada por los Reyes Católicos en Granada 1498 en la que se regula los detalles del vestido, citando los encajes de «reticella» o deshilachado. De igual manera, este texto que redundaba en certificar que el origen del encaje es español y cuestiona que el encaje pudiera haber surgido en Flandes o en Italia³⁵⁹. La tesis flamenca y la italiana son las que se han sostenido en base a documentación encontrada, pero de sostiene la existencia de documentos previos en España como fue el testamento de D^a Mencía Enríquez, segunda mujer de Gaspar de la Cueva e hija del Conde de Alba de Liste, fallecida en 1479 en el que deja en herencia camisas: «Otra camisa de Holanda con orillas de desfilados, labrada de oro e seda carmesy e blanca – Otra camisa de Holanda con randas de carmesy e oro e blanca» (cit. en de Artiñano, 1920: 99) que, a decir verdad, indica que son de Holanda y no que sean de España.

El mismo autor continúa diciendo que la hija de los reyes católicos, Catalina de Aragón, cuando llegó a Inglaterra viajando desde el puerto de A Coruña, para casarse con el príncipe Arturo en 1501 llevaba entre sus posesiones encajes de seda negra al estilo de España (de Artiñano, 1920: 100). Este autor sostiene que esta reina fue la que originó la industria encajera en Inglaterra ya que cuando fue recluida en el castillo de Amptill por Enrique VIII pasaba los días haciendo encaje de aguja negro y que a su muerte en 1562 se encontraban en su guardarropa dieciséis anas (medidas de 70cm.) de encaje negro de España (ibid: 100).

³⁵⁹ Esta tesis Italiana se defiende por la aparición en el archivo municipal de Ferrara de 1469 de un documento que hace referencia a los encajes, así como otro documento que guardaba la familia Sforza del 1493.

La autora Florence L. May hace referencia a un texto de Antonio de Herrera³⁶⁰ en el que se indica que hacia 1537 ya se creó una legislación en la que el rey de España prohibía y penalizaba el uso de brocados de oro y plata, pasamanos y encajes. Esta autora en su investigación sobre los orígenes del encaje encontró en los archivos de la Catedral de Santiago el testamento de Ana de Toledo, condesa de Altamira, datado de 1546 en el que se repartían sus pertenencias que incluían «una almohada de terciopelo negro con un cairrel de plata, una cenefa de cadeneta para un pañuelo y quince varas de un pasamanos ancho de seda negra» (May, 1939: 6)³⁶¹. También recoge distintos documentos que datan a partir de mediados del S. XVI en los que figuran los pasamanos y las trenzas entre las posesiones más preciadas de la nobleza así como ya se comenzaban a publicar edictos reales que limitaban su uso por las clases populares.

Tanto Venecia como Flandes se disputan el nacimiento del encaje, aunque no se sabe a ciencia cierta ya que los contactos comerciales entre ambos polos, así como con España, Inglaterra y Francia son constantes y la documentación escasa. Distintos autores, como los previamente mencionados, buscan documentos, registros y representaciones en cuadros para otorgar la paternidad del encaje a su respectivo país y cuestionan los demás orígenes. Pero también hay autores como Bury Palliser en su *History of the Lace* (1869) y Lefebure, en la *Collection de dentelles au Musée des Tissus de Lyon* (1909) que defienden una aparición simultánea de los encajes en puntos como Génova, Venecia, Flandes y España, especialmente los encajes de blonda catalanes, sin poder establecer exactamente quien precedió y sucedió a quien. De igual forma Carmen Baroja, como etnógrafa no preocupada por otorgar el certificado de autenticidad o el linaje del encaje, tan sólo puede indicar con todos los datos de los que ella dispone que «el origen del encaje es en realidad desconocido» (Baroja de Caro, 1933: 11), si bien cada encaje europeo tiene sus particularidades.

En este sentido se puede llegar a la conclusión de que las ciudades a las que se atribuye el origen del encaje, tanto Venecia como Flandes, y en menor medida algunas ciudades de España, Francia e Inglaterra, son en este siglo las ciudades más pobladas, donde comienza a emerger la burguesía y la creciente clase comerciante. Puedo decir entonces, sin temor a equivocarme, que la aparición y popularización del encaje en el siglo XV o XVI tiene que ver con las primeras ciudades capitalistas europeas. También puede afirmarse que el encaje y otras aplicaciones textiles se implementaron principalmente en las ropas de la realeza, la nobleza, el clero y la burguesía, siendo esta la forma de destacarse sobre las clases populares y generando en este sentido pragmáticas y legislaciones para que esta diferenciación se mantuviera.

³⁶⁰ Herrera, Antonio de (1615) *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano*. Madrid. Década VI, libro III, p. 105.

³⁶¹ Testamento e inventario de D^a Ana de Toledo, condesa de Altamira, año 1546. En *Colección de documentos históricos* (1931) *Boletín de la Academia gallega*, vol. 2. Pp: 14, 15,18.

6.3. Popularización del encaje en el S. XVI y primeras regularizaciones

Si en el S. XV se encuentran algunos datos sobre la aparición del encaje no fue hasta el XVI cuando se hizo extensivo su uso y por tanto su fabricación. Esta popularización se produjo en España bajo los reinados de los Austrias Carlos I de España y V de Alemania (1516-1556) y especialmente durante el reinado de Felipe II (1556-1598) y Felipe III (1598-1621) y, algo menos ya con Felipe IV (1621-1665) y Carlos II (1665-1700). La disminución del tamaño de los cuellos y lechuguillas en los Austrias del XVII puede ver en los cuadros de Velázquez, como en el retrato de su esclavo morisco Juan de Pareja (1649-50). Posteriormente con la llegada de los Borbones se podrá apreciar un cambio en los gustos hacia el estilo afrancesado, lo cual abriría la puerta a la importación de encajes franceses.

A principios del XVI el emperador Carlos V decretó para los Países Bajos que la técnica del encaje debería enseñarse en los colegios y en los conventos, propiciando que se realicen también en orfanatos e instituciones caritativas y, especialmente, en los beaterios o beguinages. En este S. XVI el uso de las lechuguillas y las gorgueras crece exponencialmente y se puede trazar recurriendo a los distintos retratos que se hicieron de la familia real y otros nobles en aquel siglo un incremento exponencial del tamaño de estos apliques en cuellos y mangas. Un ejemplo son los retratos de la infanta Isabel Clara Eugenia hechos por Sánchez Coello y Teodoro Felipe de Liaño, en los que va aumentando el tamaño y la complicación de los encajes que se emplea en su vestido, así como un detalle de la sobrecama que fue regalo de boda a la infanta Isabel y Alberto el Piadoso de la ciudad de Bruselas que muestra la maestría que se alcanzó en este siglo³⁶².

Otro documento que demuestra la expansión del encaje en el XVI es un libro de patrones de encaje publicado en Zurich en 1561, en el que se comenta que

«El encaje es una de las artes que se han desarrollado para el bien de la humanidad. Fue introducido en nuestro país hace veinticinco años. Los primeros los introdujeron en Alemania mercaderes de Venecia e Italia en 1536. El encaje se ha extendido rápidamente y aumentan las encajeras en todas partes» (cit. en Regueiro González-Barros, 2014: 19).

Estela no duda en identificar el nacimiento del encaje con Venecia y otras ciudades italianas, dado que se trata de la primeras ciudades capitalistas, las tres ciudades más pobladas en aquel momento donde comenzó a forjarse la clase burguesa y comerciante, un polo cultural e ideológico desde donde se expande el Renacimiento ya que comercia con distintas partes del mundo, exporta sus mercancías y sus producciones artesanas. En el XVI se publican en Italia 111 libros de patrones de los que se realizarán 291 ediciones, sólo dos de estos libros son encajes de bolillos ya que los primeros encajes son bordados, mallas, reticella y punto in aria. Continúa con un extracto del mismo libro de Zurich en el que se comenta la evolución del encaje

«Al principio los encajes solo se usaban para ornamento de las camisas, pero hoy se cosen a los cuellos, mangas, capa, cinturones, pañuelos, manteles y sábanas. El adorno de estas prendas con trabajos a la aguja y encajes al aire eran muy costosos pero ahora los encajes se hacen rápidamente y se cosen de inmediato a la ropa. Cuando se hacían en oro y plata había que lavarlos con jabón de alto precio, pero ahora que se hacen en hilo se pueden lavar fácilmente con cenizas» (cit. en Regueiro González-Barros, 2014: 20).

³⁶² Un estudio sobre la presencia del encaje en la pintura se puede ver en Regueiro González-Barros, 2014.

Este texto nos habla de la popularización del encaje y de que la expansión y el incremento de su uso conllevaron una simplificación en su realización, pudiendo dedicarse un mayor número de mujeres a lo largo de todo el mundo a trabajar en esta artesanía.

La popularización del encaje, los dorados, brocados y pasamanerías también valió a la corona de los Austrias numerosas críticas y recomendaciones para que abandonasen la fastuosidad de la familia Borgoña y se aviniesen a las maneras castellanas de los reyes católicos, reconocidos por cuidar la economía y evitar lujos. Por ejemplo en las peticiones que los procuradores de las cortes dirigen al rey se suceden desde 1515 recomendaciones para que vuelva a la frugalidad de las maneras castellanas de vestido, así como también en comida, viviendas y servidumbre, pues el estilo borgoñón ha introducido unos cambios muy costosos que está adoptando la población general, entre estos cambios comentan que los sastres y las mujeres implementan bordados, cordones y pasamanos en lo que se solía hacer de paño³⁶³. La monarquía, respondiendo a este sentir general creó distintas disposiciones para recortar lujos y gastos excesivos y regularizar la forma de vestir de la población general, publicando pragmáticas al respecto en 1534 y 1537 Carlos V y hasta en 5 ocasiones Felipe II. En estas pragmáticas se prohíben los bordados de oro y plata en personas que no sean de la realeza así como se llegan a regular el uso de valonas, cuellos y gorgueras determinando el tamaño y el uso excesivo de encajes bajo el reinado de Felipe II, lo cual afectó a la disminución de la producción.

Así como durante el siglo XVI y parte del XVII trató de regular el uso pomposo y excesivo en el encaje, que se convirtió en símbolo de poder y estatus social que se trataba de limitar a las clases altas, tampoco faltaron los apoyos al encaje realizado en España, pues en el XVII la cantidad de encajes extranjeros que se importaban a través del puerto de Cádiz, dice Baroja: «Es tan exagerada la cantidad de encajes que entran en España, que en 1667 se da una Ordenanza en la que se multiplican por 10 los derechos de entrada. El derecho de 25 reales que pagaba la libra de encaje extranjero es aumentado a 250» (Baroja de Caro, 1933: 151).

El encaje con los puntos propios que se hacían en España entra en un período de decadencia hacia las últimas décadas del XVII y primeras del XVIII y la influencia extranjera se hace notar en la moda, en los cuadros y en la documentación (May, 1939).

³⁶³ Texto de las Cortes, supra n.2, IV, p. 820, de 1537 vista en https://www.boe.es/publicaciones/anuarios_derecho/abrir_pdf.php?id=ANU-H-1999-10014500196_ANUARIO_DE_HISTORIA_DEL_DERECHO_ESPA%26%231103%3BL_El_pensamiento_econ%F3mico_en_el_ordenamiento_jur%EDdico_de_la_Monarqu%EDA_espa%F1ola [Acceso 27/07/2017]

6.4. Una aproximación histórica a las encajeras y a la regularización de la producción

Hay que esperar también hasta el S.XVII para encontrar los primeros datos que hablan de que el encaje es realizado de una manera organizada, promovido por la realeza, la nobleza o el clero, entre mujeres campesinas y pescadoras. Ya en el XVI en Francia la reina consorte y posterior reina regente con tres de sus hijos, Catalina de Medici, fue gran mecenas de las artes y difusora del encaje que emplearía tanto ella como los reyes Enrique II (1547-1559) y sucesivos. En su reinado contrató al veneciano Federico Vinciolo, que también lo estaría al menos durante los reinados de Carlos IX (1560-1574) y Enrique III (1574-1589). Este era un encajero de Venecia que difundió el encaje por Francia, para lo cual creó un libro de patrones publicado por primera vez en 1587³⁶⁴. Posteriormente el encaje se popularizó y aumentó su demanda por lo que Enrique IV (1589-1610), con su ministro Sully, y Luis XIII (1601-1643), con su ministro Richelieu³⁶⁵, trataron de limitar la importación de encajes a través de la imposición de fuertes aranceles. En 1621 se prohibió la importación de encaje, lo cual supuso la sustitución de la gorguera por la golilla, algo más pequeña. Posteriormente Luis XIV (1643-1715) seguiría fomentando las industrias textiles en Francia de la mano del ministro de finanzas Colbert que autorizó fuertes inversiones para la creación de centros de fabricación de encajes en torno a 1664 en la zona de Normandía y Borgoña. Para esta empresa contrató a treinta randeras de Venecia³⁶⁶ y doscientas de Brabante (Flandes) a las que encargó la formación de obreras en escuelas de Alençon, Reims y Sedan (Bembribe, 2005: 50). Esto reportaría rápidos beneficios ya que en 1665 ocho mil personas vivían de la industria del encaje en la región de Alençon y posteriormente se crearon más bajo la protección del Estado, prohibiendo también el trabajo en casas que no fuera en la fábrica que se creó para tal efecto e imponiendo un control de la calidad de la producción³⁶⁷. Este «arte del encaje de aguja de Alençon» fue declarado en 2010 Patrimonio Inmaterial de la Humanidad.³⁶⁸

La promoción del trabajo de las mujeres españolas en el encaje lo refleja Cervantes en dos ocasiones en la famosa obra *Don Quijote de la Mancha*, de 1615. En la segunda parte, capítulo VI, en una discusión con su sobrina Don Quijote afrenta que cómo una niña sin experiencia puede cuestionar sus historias de caballeros, identificando la experiencia o el conocimiento con saber hacer encaje con una gran cantidad de bolillos:

«¿Cómo que es posible que una rapaza que apenas sabe menear doce palillos de randas se atreva a poner lengua y a censurar las historias de los caballeros andantes?»³⁶⁹

³⁶⁴ <http://www.pbm.com/~lindahl/vinciolo/> [Acceso 27/07/2017]

³⁶⁵ El llamado encaje «antiguo francés» o tipo Richelieu es más bien un tejido recortado, del que se sacan los hilos que una construcción de un tejido en base a hilos.
http://www.passion-de-blanc.fr/im/articles/08-IMG_5785-linge-ancien%20-%20broderie%20-%20dentelle.jpg [Acceso 27/07/2017]

³⁶⁶ Según comenta Max Van Boehn, en el texto *La moda (1924)* las encajeras de Venecia llegaron en estado de pánico, pues el gobierno penaba con la muerte el exilio de las encajeras ya que era una industria que reportaba mucho dinero a las arcas.

³⁶⁷ <http://historiadeltraje.blogspot.com.es/2015/02/16-evolucion-francia-bajo-luis-iii-y.html> [Acceso 25/08/2016]

³⁶⁸ <http://www.unesco.org/culture/ich/es/RL/el-arte-del-encaje-de-aguja-de-alencon-00438> [Acceso 25/08/2016]

³⁶⁹ <http://cvc.cervantes.es/literatura/clasicos/quijote/edicion/parte2/cap06/default.htm> [Acceso 27/07/2017]

También en la segunda parte, en el capítulo LII³⁷⁰, en una carta que escribe Teresa Cascajo a su marido Sancho Panza, orgullosa de que le hubiesen nombrado gobernador de la ínsula Barataria, porque así su hija Sanchica va a poder ahorrar para su propio ajuar sin tener que trabajar haciendo encaje:

«Sanchica hace puntas de randas; gana cada día ocho maravedís horros³⁷¹, que los va echando en una alcancía para ayuda a su ajuar, pero ahora que es hija de un gobernador, tú le darás la dote sin que ella lo trabaje. La fuente de la plaza se secó, un rayo cayó en la picota, y allí me las den todas».

Este extracto es muy interesante pues muestra cómo una joven en un contexto rural de la Mancha, ya en el XVII, contempla hacer encaje como un «trabajo» por el que va a ganar dinero diariamente y con el que contribuye a su ajuar y dote. En Sanchica no se contempla hacer encaje como un entretenimiento o para hacerse su propio ajuar o ropa, sino como un trabajo con el que se contribuye a la economía de la familia pagándose su dote, un trabajo del que se supone que el gobernador Sancho Panza va a poder sufragar y evitar que su hija siga trabajando.

En Galicia también se encuentra un documento de 1663 referente a la educación de las mujeres en el Colegio de Huérfanas de Santiago de Compostela, apéndice II, en el que al hablar de la distribución del tiempo de las residentes se dice:

«A las seis en verano, y en invierno a las siete, se volberá a tocar segunda vez, y todas en comunidad vaxarán al choro... Luego rezarán las cuatro horas del oficio menor de Nuestra Señora. De aquí se irán a desayunar y, luego, con sus almoadas a la sala de Labor...» (1663: 198)

«...y si fuera en Ybierno saliendo del refectorio se subirán a la sala de Labor, a velar con sus almoadas...» (1663: 199).³⁷²

No se especifica exactamente qué labor desarrollan con las almohadas pero al igual que en la zona del campo de Calatrava en la referencia del Quijote y como se venía haciendo en los países bajos y en Francia, no es de extrañar que las niñas y mujeres en orfanatos, que en aquel momento el colegio de Orfas estaba regido por una rectora y su comunidad que no era religiosa, se dedicasen a realizar encajes para proveer la creciente demanda de la nobleza y creciente burguesía.

El siglo XVIII se inicia con la llegada de los Borbones a la monarquía y un cambio de tendencia hacia el estilo afrancesado en el vestido y en la fabricación de encajes, mientras que en los siglos previos lo que había predominado era el estilo de vestimenta español en el resto de Europa. Desde el XVIII en adelante se implementaron de tal forma los gustos extranjeros de Versalles que se adoptaron los puntos característicos del encaje francés sobre los encajes españoles «se puede decir que desaparecen los encajes españoles, siendo todo lo que se fabrica de gusto extranjero» (Baroja de Caro, 1933: 150-151). Según comentan en el museo virtual del encaje de Camariñas, Galicia carecía de una política

³⁷⁰ http://cvc.cervantes.es/literatura/clasicos/quijote/edicion/parte2/cap52/cap52_02.htm [Acceso 27/07/2017]

³⁷¹ horros: 'limpios', después de descontar lo que cuestan el hilo y los alfileres.

³⁷² Referencia tomada de la Bibliografía del Concello de Camariñas, de un extracto de Antonio Cepeda Fandiño «Una institución para la educación de mujeres en Galicia: El Colegio de Huérfanas de Santiago de Compostela», en Actas del XII Congreso de la Asociación de Archiveros de la Iglesia en España Memoria Ecclesiae XIII. Instituciones de enseñanza y archivos de la iglesia. Santoral hispano-mozárabe en las diócesis de España. León, 1996.

aduanera propia en este S. XVIII por lo que se importaban grandes cantidades de productos del exterior. En un documento no citado del Corregidor de Ferrol fechado en 1770 se ofrece una lista de productos extranjeros que entran en los puertos del departamento y entre otros datos dice «... De los Países del Norte, y otros del Mediterráneo entran en el Puerto del Ferrol, Embarcaciones Holandesas, Dinamarquesas, Suecas y otras, con Terciopelos, Damascos, Medias, Gorros, Encages, Hilo, Blondas y Puntas para mantos...»³⁷³. En este siglo ganaron en importancia los encajes de bolillos sobre los encajes de aguja, se perfeccionaron y potenciaron las blondas de Cataluña y Almagro para ser exportadas globalmente (May, 1939: 211). La mantilla española se convirtió en una de las prendas más cotizadas del momento, tanto en Europa como en América del sur, lo que quedó bien reflejado en los cuadros costumbristas de Goya como *Picnic en la ribera del Manzanares* (1776) y retratos como el de *Floridablanca* (1783), la *Duquesa Condesa de Benavente* (1785), *Mariana la Condesa de Pontejos* (1786), *La duquesa de Alba* (1797), *Antonia Zárate* (1805), *Isabel de Porcel* (1805) y la *Reina María Luisa*.



Imagen. Retrato de Doña Isabel de Porcel, de Francisco de Goya (1805). [Public domain], via Wikimedia Commons.

En el XVIII con la dinastía borbónica, sobre todo hacia finales de siglo, se intensifica el interés del Estado por potenciar la economía nacional, absolutamente en decadencia. En este período se puede apreciar un intento de planificación de la industria española por parte del marqués de Campomanes que en 1774 publicaría el *Discurso sobre el fomento de la industria popular* en el que se manejaban postulados ilustrados que promovían la educación de la población para combatir la ignorancia, el desarrollo económico y el proteccionismo para romper con los postulados absolutistas y teocráticos que habían imperado durante el Antiguo Régimen. En España se promovieron las sociedades de Amigos del País, las academias y los salones, algunos de ellos de mujeres. Campomanes en la advertencia preliminar promueve el fomento de la «industria popular o dispersa» sobre todo a través del cultivo y la transformación de las plantas y el textil, atribuyendo la explosión demográfica de Galicia a la potenciación del lino y el cáñamo. Durante todo el XVIII y el XIX atenderemos a una revitalización de las artesanías y su adaptación a los paradigmas de la modernidad

³⁷³ <http://www.mecam.net/info.php?id=51&idioma=es&sec=15> [Acceso 28/07/2017]

con la implementación de medidas como las escuelas de artesanos impulsadas por las autoridades y grupos de élite «with a positive vision of industry and work and who developed a policy of paternalistic qualification of labor» (Ariño Villarroya, 2013: 15). Fue el comienzo de la transformación de las artesanías desde un aprendizaje oral y situado, aprendido a través de la práctica, en un conocimiento que se adquiriría en escuelas, por parte de especialistas autorizados que expedían diplomas y que permitirían competir en un mercado basado en la industrialización.


La industrialización del rural se fomentaba a través de las Sociedades Patrióticas de los Amigos del País, con la ayuda de Obispos, Cabildos, Comunidades eclesíásticas y párrocos de villas y aldeas, demostrándose que con la industria «gana la balanza del país industrial sobre los rudos y faltos de artes»³⁷⁴. De esta forma bajo los ideales ilustrados comenzaron a colonizarse los saberes, los haceres y los seres del rural en nombre de la racionalidad, el progreso, la civilización y la modernidad para erradicar las formas de producción precapitalistas (Grosfoguel, 2007a, b). Una de estas Sociedades Económicas de Amigos del País se fundó en 1785 en Santiago de Compostela y, entre otros aspectos, potenció la industrialización y exportación del lino a través de la implementación de los tornos, su distribución entre las artesanas y la implementación de escuelas industriales para aprender a manejarlos³⁷⁵. Fue a partir de entonces cuando también se empezaron a fabricar bolillos torneados con torno de pie. La Sociedad Económica de Amigos del País de Santiago, que sigue actualmente en funcionamiento³⁷⁶, está detrás de la creación de la primera academia de dibujo, escuela para Adultos, la escuela de modelado, la escuela de artes y oficios y la escuela de música, actualmente conservatorio. Por otra parte se estableció en 1788 una fábrica de mantelerías en Santiago, a imagen de la Real Fábrica de Mantelerías de A Coruña que proveía de tejidos de lino de alta calidad a la familia real, e implementaron mejoras en ramas de la pesca y la agricultura, sufragando también la compra de la primera bomba para apagar incendios.

En esta misma época también aparece una de las primeras escuelas de encajes impulsada por parte de las Sociedades Económicas de Amigos del País. En 1784 intentan implantar una escuela de encajes en Oviedo dotada con 3000 reales, lo cual le valió la repulsa del ayuntamiento quien dijo que «más les valía preocuparse de la agricultura de la región que no de enseñanzas sin ninguna importancia» (Baroja de Caro, 1933: 163). Carmen Baroja apunta dos curiosidades en este ámbito: que en el escrito de réplica del ayuntamiento se advierte que en 1784 la fabricación de encaje en Camariñas ya era conocido y considerado como tradicional y que se apunta a que esta fabricación y su florecimiento no se ha producido de forma espontánea sino «encauzado y dirigido por alguien» (ibid: 163). La etnógrafa se pregunta si «¿Las sociedades económicas de Galicia impulsaron y organizaron la producción de Camariñas? o ¿Fue este florecimiento debido a la acción personal de un industrial o de un patriota?» (Baroja de Caro, 1933: 163). Así no era extraño que durante la Ilustración por parte de estas sociedades económicas o por parte de alguna mecenas de la burguesía se fomentasen las industrias artesanas en las zonas rurales y depauperadas.

³⁷⁴ <http://www.mecam.net/info.php?id=51&idioma=es&sec=15> [Acceso 15/10/2017]

³⁷⁵ Miguel-Anxo Murado, en su libro «Otra idea de Galicia» trata sobre cómo se ha forjado el «mito del atraso» y da cuenta de las distintas industrias que existieron en Galicia, además de otros temas de interés sobre la construcción de tópicos sobre Galicia. Sobre la industria del lino ver (Murado, 2008: 138-142).

³⁷⁶ <http://www.economicadesantiago.org/index.html> [Acceso 23/08/2016]



Procesos similares de re-invencción de las tradiciones, reintroducción o re-potenciación de las artesanías textiles, y el encaje en particular, en contextos rurales, afectados por una acuciante pobreza y empleando mano de obra femenina se sucedieron en distintas partes del mundo a finales del XVIII y principios del XIX bajo paradigmas coloniales, civilizatorios y filantrópicos impulsados desde las metrópolis y en la línea del incipiente desarrollo capitalista a nivel global. Como analiza Aguilar Criado,

«la dirección de las industrias de las colonias las marcaron las metrópolis, desde el siglo XV hasta bien entrado el XX. Incentivando o inventando productos para exclusivo uso metropolitano, monopolizando también la comercialización de los mismos, como no podría ser de otra forma dentro del modelo de dominación económica característico del colonialismo» (Aguilar Criado, 1999a: 145).

En el S. XVIII dio comienzo el denominado putting-out system en Europa, que intensificaba la producción de los talleres artesanos y trabajadoras rurales, canalizando la actividad de amplias regiones rurales. Un sistema que sigue presente hoy en día en los procesos productivos de muchas artesanías y que es la base de la producción textil. En este siglo se implementan sistemas de producción de artesanías en lugares caracterizados por su pobreza y su marginalización, con el fin exclusivo de consumirlo en otros lugares por las clases altas, siendo el encaje una de las artesanías más preciadas.

Existen ejemplos como el analizado en la página web de laceguild.org donde se cuenta que el encaje fue reintroducido en las islas de Malta y Gozo en 1830, cuando un destacamento de encajeras genovesas fueron contratadas para enseñar a las mujeres y niñas locales a hacer encajes y así dotarlas de herramientas para que pudieran combatir el hambre y la carestía. El estilo maltés evolucionó así a partir del genovés y, en lugar de usar el lino de la zona, comenzaron a importar seda de Barcelona para competir con el encaje catalán de blonda y otros encajes más sofisticados. En este caso las encajeras genovesas fueron contratadas por Lady Chichester Hamilton la esposa de Lord Nelson que vivían en la base naval británica de Malta, como una solución al problema del hambre y la carestía pero también como una forma de proveer encajes a la burguesía local y exportar globalmente, reduciendo los costes de producción. Que las genovesas compartieran sus conocimientos con aquella población necesitada, es algo que cuesta entender en el contexto actual de propiedad intelectual, competitividad y distinción que se ha establecido en el ámbito del encaje. También resulta paradigmático que las maltesas consiguieran impulsar tanto esta artesanía como para conseguir que su encaje estuviese exhibido en el Crystal Palace del Hyde Park en la Exposición Universal de Londres de 1851, de la mano de la burguesía y la nobleza que las auspiciaba. A partir de entonces el encaje maltés se hizo muy popular en Inglaterra y también se hizo popular en Ceylan y Madrass a través de las colonias y las misiones³⁷⁷.


Una historia similar de filantropía, colonización de los ideales ilustrados e impulso de principios capitalistas sucedió con el famoso encaje veneciano, el Merletto de la isla de Burano, que se considera uno de los encajes más antiguos. En esta isla en 1872 una condesa decidió revitalizar la antigua tradición del encaje para aliviar las pésimas condiciones de vida de la isla, ayudar a las mujeres locales y, de paso, proveerse de encaje, monopolizar la producción e iniciar una vía de exportación. Cuenta la historia que esta condesa buscó a la última «merlettaia» que quedaba en la isla, que le enseñó sus conocimientos a

³⁷⁷ <http://www.embroiderersguildwa.org.au/Types%20of%20Embroidery/Maltese.htm> [Acceso 28/07/2017]

una maestra y esta montó una escuela infantil de encaje que en 1875, sólo 3 años después, ya contaba con 100 alumnas. La reina Margarita de Italia apoyó decididamente esta escuela, convirtiéndose Burano en un centro productivo de gran importancia.

Una situación similar fue analizada en el libro de Maria Mies «*The Lace Makers of Narsapur*» (Mies, 1982). La autora vincula directamente el establecimiento de la industria encajera en Narsapur con el colonialismo de principios del S. XIX. Una pareja de colonos llegaron a vivir a la misión y se propusieron aliviar los problemas económicos de la población, especialmente entre mujeres rurales y pobres, de las castas de las intocables. La autora destaca que mientras en Europa las clases acomodadas hacían encaje como una forma de entretenimiento y lo usaban abundantemente, las mujeres indias ni lo usaban ni se podían permitir adquirirlo, por lo que las trabadoras agrarias del rural se convirtieron en «obreras» del encaje bajo unas precarias condiciones de producción, como parte de una estrategia económica de los miembros de la casa. Pronto se implementó el sistema putting-out system, que he analizado en el capítulo 5 dentro de la economía informal, y que se caracteriza por el trabajo informal intensivo de las mujeres en sus domicilios, sin relación directa con las empresas, ni organizaciones sindicales y que cobran por pieza terminada o por un pequeño trabajo dentro de una cadena productiva o de montaje (Aguilar Criado, 1998, Mies, 1982). La implementación de este sistema productivo abarató mucho los costes de producción y el encaje indio se convirtió en un producto barato en el mercado internacional, por lo que se exportó masivamente a las grandes ciudades occidentales. Este sistema propició el enriquecimiento de intermediarios y comerciantes de encaje, a costa de la atomización y pauperización progresiva de las obreras. La autora también analiza cómo esta reintroducción del encaje de la mano de los misioneros modificó la división sexual del trabajo y los roles de género ya que las mujeres no sólo se convirtieron en unidades productoras de bienes en un proceso de desarrollo socioeconómico capitalista, sino que también se convirtieron en «amas de casa». El encaje fue empleado como dispositivo biopolítico para introducir unos estereotipos de género occidentales vinculados con la domesticidad. En este sentido Mies habla no sólo de una colonización económica del sistema capitalista, acumulación del capital en manos de intermediarios, monopolización del comercio en manos de la burguesía y explotación de mujeres pobres en beneficio de las grandes metrópolis, sino que también habla de una colonización en los roles de género. En este sentido se propaga la ideología de que las obreras no son trabajadoras sino «amas de casa» que realizan una «contribución» a la economía doméstica, por lo que la mistificación de este rol femenino está en la base de la explotación de las mujeres³⁷⁸.

³⁷⁸ Maria Mies emplea el término «housewifisation» porque es un término más preciso que el de «domesticación». Define housewifisation como un proceso por el cual las mujeres son socialmente definidas como amas de casa, dependientes para su sustento de los ingresos del marido, independientemente de si ellas son amas de casa de facto o no. Esta definición social de las mujeres como amas de casa es la contraparte de la definición social de los hombres como «breadwinners» o «proveedores», que es independiente de su contribución a los ingresos familiares. La conceptualización de las mujeres como amas de casa y de los hombres como proveedores se basa en la asunción errónea, tanto de marxistas como de no-marxistas, que el capitalismo desarrollará la productividad del trabajo hasta el punto de los costes de reproducción de todos los trabajadores estarán cubiertos por el sueldo masculino. Es obvio que los ingresos de la inmensa mayoría de los hombres en los países subdesarrollados no cubren estos costes y que su propia reproducción depende de los trabajos invisibles de subsistencia de las mujeres (Mies, 1982: 180. La traducción es mía).



El caso de las encajeras indias que analiza Maria Mies es prácticamente idéntico a lo que sucedió en Gozo, a lo que sucedió en Burano y a lo que sucedió y sigue sucediendo en Camariñas. Cada uno de los datos que aporta la autora, excepto el sistema de castas de la India y el componente de internacionalización y desterritorialización de la producción que es más característico del S.XX (para un análisis de los efectos de la globalización en las pautas de producción-consumo de artesanías ver García Canclini, 1995, García Canclini, 1982, 1990), guarda unos paralelismos increíbles con lo que yo he podido analizar en Camariñas. Como analizo a lo largo de toda esta tesis el encaje de Camariñas está relacionado con la carestía, con las malas condiciones de vida, como una forma de ganar dinero propio de las mujeres y de que estas contribuyan a la estrategia económica de la casa, que se activan especialmente durante las crisis de los empleos masculinos en la pesca. El sistema de desintegración de las palilladas, de atomización de las productoras en sus domicilios, la interdependencia con otras mujeres y la precariedad a la que son sometidas las obreras es muy similar. En este sentido, como analizo en el capítulo 6, durante el franquismo las artesanías textiles fueron empleadas como dispositivos biopolíticos en un proceso de «housewifisation» para desvincular a las mujeres de los discursos feministas y obreristas característicos de principios del XX.

Como analiza Encarnación Aguilar,

«no cabe duda que fueron los intereses económicos de las respectivas metrópolis los que fomentaron la permanencia de estas actividades, tanto las que hundían sus orígenes en la era precolonial, como las que fueron introducidas por los propios colonizadores, en ambos casos para surtir la demanda de un consolidado comercio europeo» (Aguilar Criado, 1999a: 144)

Por lo tanto, desde mi punto de vista, que el encaje en Camariñas haya sido re-introducido o reactivado por algún mecenas de la burguesía en el XVIII bajo una apariencia de filantropía, y con unas consecuencias de colonización de los ideales ilustrados e impulso de principios capitalistas, me parece la tesis más plausible.

6.5. Regulación de los espacios de producción y socialización de las trabajadoras del encaje

De principios de siglo XVIII datan las primeras referencias al encaje en Galicia y a las palilladas y fiadas. En el Diccionario Enciclopédico Gallego-Castellano de Eladio Rodríguez González, realizado a principio de S.XX y con abundantes detalles etnográficos, define las palilladas como: «reunión, generalmente nocturna, en la que varias mujeres reunidas en un local tejían con los palillos las famosas puntillas de Camariñas». Los primeros datos que tenemos de estas reuniones nocturnas de mujeres para hilar y/o palillar son a raíz de su regulación y prohibición en distintos Reales Acuerdos que se redactaron desde 1736 y hasta 1826, cuando comienzan las tentativas por anular los espacios de sociabilidad femeninos bajo razones de orden moral y religiosa que luego se extienden a razones de orden civil. En este momento empiezan a dejar rastros en la documentación la necesidad de reprimir la sociabilidad, la festividad y sobre todo la sexualidad campesina que se entiende como exacerbada, desinhibida e inmoral. Las prohibiciones no solamente afectarán a fiadas y palilladas sino que se comienzan también a extender a velatorios y a la función que cumplen las plañideras, las *muiñadas*³⁷⁹, pitanzas de cofradía, romerías, bodas y bautismos y a trabajos realizados por mujeres como taberneras y bodegueras. En cuanto a las *fiadas* y palilladas constituyen espacios de sociabilidad femeninos, en los que se mezclan mujeres de distintas edades y donde también acuden algunos hombres en momentos puntuales para las fiestas nocturnas, convirtiéndose en el centro de la vida social y festiva del rural que trata de ser controlada y reprimida por medio de multas y excomuniones (Dubert García et al., 1994, Permuy Balado, 1999, Rodríguez Galdo, 1999). Las fiadas fueron objeto de enjuiciamiento por parte de clérigos, visitantes episcopales y párrocos que publicaron a partir del S. XVII y XVIII en distintas misivas, como en este mandato pastoral de 1782:

³⁷⁹ Las muiñadas eran reuniones informales que se congregaban con motivo de ir al molino a molar los cereales y amasar, especialmente después de la siega o recogida, cuando se hacían turnos de molienda tanto de día como de noche. Los molinos eran espacios de trabajo y también de socialización, ocio y ocasión de juntarse mozos y mozas (Lisón Tolosana, 1974). Si las fiadas y palilladas fueron objeto de censura, las muiñadas fueron absolutamente perseguidas y calificadas de «juntas infernales» (Dubert García et al., 1994: 254). En alguna entrevista realizada en relación con otro proyecto una señora de Oia, Pontevedra, (Diario y audio 29/08/2015) me contó su experiencia en las muiñadas y los trayectos de ida y vuelta a los mismos, como espacios de socialización, de bromas entre hombres y mujeres, entre adultos y jóvenes, de transgresión de algunas de las normas culturales que estaban en vigor durante el día. Los muiños constituían espacios liminales. No sólo eran contextos que permitían el flirteo y los encuentros sexuales, sino que también eran momentos en los que aparecía la Santa Compañía, las procesiones de ánimas, el cancerbero, las meigas y demás manifestaciones de la mitología gallega que en la actualidad, como las muiñadas, están prácticamente extintas por la transformación social, cultural, económica y física del rural gallego. Es destacable que en la actualidad se están patrimonializando las muiñadas y bataneadas en lugares como Vimianzo en su conjunto etnográfico recientemente restaurado de Batáns de Mosquetín, donde se hacen fiestas que reproducen estos momentos de trabajo, socialización y fiesta. Al igual que también se están patrimonializando manifestaciones del imaginario colectivo como la santa compañía y las meigas, que analicé en un artículo de 2013, desvinculadas de parte de su contenido misógino y su empleo como estrategias de control de la población rural (Federici, 2010, Jiménez-Esquinas, 2013). Algo que en el pasado las autoridades civiles y eclesiásticas trataban de prohibir y regular porque excedía de su control, en la actualidad se considera como algo positivo y digno de celebrar, mantener y preservar.

«Exhorte persuasiva y mayormente a los padres de familia o cabezas de casa, eviten por todos los medios las congregaciones y juntas de jóvenes de ambos sexos que son muy comunes en esta parroquia (San Esteban de Saiar) con motivo de hiladas de hilo y lana y frecuentes las malas funestas consecuencias, secuela de semejantes juntas, y que se mantienen no sólo de día sino hasta la mayor parte de toda la noche [...] Opónese a la crianza cristiana, piérdese toda la vergüenza y el celo del honor, prenda del sexo femenino. Que el cura rector se ponga de acuerdo con el señor juez secular de este coto, cobren y exijan tres ducados de multa al dueño de la casa en que se haga la hilada, y un ducado a cada persona que la presencie...» (cit en. Rodríguez Galdo, 1999: 362)³⁸⁰

Los preceptores de la iglesia recurrirían a las autoridades civiles y a los jueces para que se aplicasen multas a los infractores, así como apelan a los padres de familia para cuidar la integridad religiosa, moral y sexual de sus hijas y a las madres de familia para que no convoquen estas reuniones laborales-festivas donde puedan tener lugar acciones indecentes. Estos espacios de sociabilidad se escapaban tanto a la tutela eclesial como a la pedagogía ilustrada del uso racional de los espacios y los tiempos. Los espacios de producción y socialización de las trabajadoras se convierten en ámbitos a perseguir por el cuestionamiento que supone a la moral y al recato sexual y la santificación festiva, y también por su falta de atención a los criterios más o menos industriales e ideales de producción y de separación estricta de los tiempos y espacios trabajo y el ocio en las nuevas estrategias coloniales del saber, del hacer y del ser.

Sin embargo estas acciones preventivas y represivas que comenzaban a dictarse a partir del XVI y que continuaron emitiéndose hasta el XIX no pudieron acabar con estos espacios productivos y reproductivos, laborales y sociales, que han estado activos hasta hace pocas décadas. Tampoco han podido acabar con la sociabilidad, la festividad, ni con los encuentros sexuales entre la juventud (Dubert García et al., 1994). La permanencia de las palilladas puede rastrearse hasta los años sesenta o setenta en fotografías y textos como los de Ruth Anderson y Florence May, y también a través del trabajo de campo etnográfico.

Respecto a las palilladas, en los textos en los que se recoge la historia del encaje de Camariñas estas ocupan un lugar absolutamente privilegiado (por ejemplo en Blanco Campaña, 1991, Fernández González et al., 2003, Gallego Rei, 2006, García Colorado, 1990, así como en el museo físico y museo virtual en www.mecam.net). De la misma forma las palilladas ocupan un lugar privilegiado en la memoria de las palilleiras contemporáneas y resultó ser uno de los elementos más recurrentes durante el trabajo de campo.

En la información que he podido recoger las palilladas se entienden como un espacio laboral informal, supeditado a la necesidad de trabajar en otros empleos formales en la conservera, en el marisqueo o en el cuidado de la familia, pero también como un espacio de ocio. Las palilladas tenían lugar durante el invierno, desde el 21 de Septiembre hasta el día de San José (19 de Marzo), aprovechando los meses en los que no había tanto trabajo agrícola ni pesquero como en verano. Las palilladas funcionaban principalmente a partir de las ocho hasta las doce de la noche, para poder compatibilizarlo con los otros trabajos. Las palilladas estaban formadas por unas 20-24 palilleiras de todas las edades, desde niñas de unos 5-8 años hasta las mujeres más mayores ya que no hay edad de jubilación. Se reunían en una casa del pueblo, en la que habitualmente vivían también palilleiras, y ponían la «sala» a disposición de las trabajadoras a cambio de la «compañía» y del aliciente que suponía tener un grupo de jóvenes

³⁸⁰ 1782. Visita pastoral á parroquia de San Esteban de Saiar, en Pérez Costanti, P., *Notas Viejas Galicianas*, Santiago, 1993, p. 188.


compitiendo por producir más rápido (AU029 07/08/2013). Las trabajadoras pagaban el consumo de luz, un bien muy escaso hasta hace relativamente poco, cargándose un extra de dinero a la que se ubicaba justo debajo de la bombilla o bien turnándose para ocupar este puesto.

Habitualmente era la dueña de la casa, o una mujer de mayor edad, la que actuaba como «jefa» imponiendo las normas sociales y de comportamiento a seguir así como las «tareas» o la cantidad de encaje que se tenía que acabar en aquel día, imponiendo sanciones e incluso castigos físicos como pellizcos, golpes con palos, tirones de pelo y pinchazos con alfileres a las que no acababan la tarea impuesta. Las palilleiras reconocen que en las palilladas se abusaba de las niñas que ya estaban trabajando con 8 o 9 años: «trabajábamos más las pequeñas que las mayores, porque abusaban de nosotras y nos mandaban los trabajos más duros» (AU024 14/07/2013).

La disposición espacial también estaba pautada en torno al banco de madera que ocupaba un lugar central en la estancia. Antiguamente las mujeres se sentaban en el suelo, con las piernas entrecruzadas o hacia un lado, apoyando la almohada en el banco de madera. Las difíciles condiciones del espacio con falta de luz y ventilación e inexistencia de un mobiliario adecuado para estar sentadas tantas horas, lo que ha sido un elemento destacado por ejemplo por la fotógrafa Ruth Matilda Anderson (Anderson, 2010: 452), provocaba numerosos problemas de salud en los ojos, y la provocaba problemas de espalda, dolores de cabeza, vértigos, problemas de circulación y reumatismo entre otras consecuencias. En la actualidad se realiza sentadas en sillas y apoyando la almohada en una mesa, silla o banco central, aunque la cantidad de horas que dedican a la elaboración de encajes sigue acarreando consecuencias para su salud.

En esta distribución espacial las niñas y las mujeres mayores se situaban de espaldas a la puerta de la estancia y las «mozas casadeiras» de cara a la puerta pues los jóvenes acudían a las palilladas para enamorar a las palilleiras. Cuando las jóvenes ya tenían novio, pasaban al lado de las casadas, las viejas y las niñas. A las mujeres se les permitía hablar y cantar, pero no levantarse del suelo y menos aún si eran niñas. Cada noche una era la encargada de abrir la puerta, momento en que se aprovechaba para dar algún beso furtivo al enamorado y momento de risas para las niñas. Las palilleiras también recuerdan que en la palillada «se hablaba de todo menos de dormir» (AU029 07/08/2013), ocupando un lugar privilegiado las conversaciones sobre la vida social del pueblo o sobre sus vidas íntimas que, cuando subían de tono, bien ocultaban referencias explícitas o mandaban a las niñas a hacer algún recado.

Además de un espacio de producción de encaje bajo una gran presión, las palilladas también eran un espacio de sociabilidad y referente para las fiestas en toda la comarca. En una palillada que existía en los años sesenta donde en la actualidad hay un supermercado Gadis, recordaba Lola que se organizaban juegos populares los jueves, y los sábados acudían unos señores para tocar la pandereta y el acordeón. También ocurría en la que había en la antigua plaza de abastos, que directamente la palillada se reunía en el salón de baile de Camariñas. A estas fiestas no sólo acudían las jóvenes, sino también las mujeres casadas, mujeres mayores y se permitía que estuvieran las niñas. Los jóvenes y los marineros también asistían a estas fiestas «los marineros venían los fines de semana, a no ser que hubiera mal tiempo, se ponían guapos y chulos y se venían» (AU024 14/07/2013). A pesar de las restricciones y el control social que había en las palilladas, eran los momentos propicios para flirtear y echarse novio.



Las memorias que se guardan sobre las palilladas las palilleiras mayores es que tanto era un lugar de trabajo duro, que en ocasiones llegaba a ser forzado, pero también de gran diversión, de juegos y cantos populares, de sociabilidad, espacios de libertad, de transgresión de las normas e independencia de los lugares oficiales e institucionales específicos para la diversión. Así por ejemplo Consuelo me contaba que en torno a los años 70 la sala de fiestas de Camariñas denunció a la palillada de Xaviña, que estaba en su casa, en la que estaban 12 mujeres y sus respectivos mozos y se celebraba baile los jueves y sábados, porque les hacían competencia. Ante esta denuncia ellas se negaron a asistir a la sala de baile de forma indefinida hasta que pusieran la entrada gratis, lo cual consiguieron (Diario de Campo 07/06/2013). Tanto Consuelo como Conchi, que pasan de los 70 años, continuaron diciendo que, en su época, las palilladas era un momento propicio para el flirteo, ya que en ocasiones acudían mozos de otras parroquias atraídos por las palilleiras que se habían instituido en «mito erótico» de la comarca. Las palilleiras reunían algunas de las características de la feminidad estereotipada como la limpieza, la perseverancia, paciencia y cierto grado de domesticidad o características de las «amas de casa» (Parker, 2010: 14) a la vez que también tenían características positivas que se asocian a las mujeres en el contexto local como el trabajo, la interdependencia económica y la no ociosidad. Estos flirteos en las palilladas, ocasionalmente, daban pie a continuar con los intercambios sexuales en otros espacios más alejados: «¡Ay, se os cabanotes falaran! Antigamente a mocidade falaba polos cobertizos» (07/06/2013 AU011). Y por las risas despertadas y la picardía explícita en este comentario, pude interpretar que lo que hacía la mocedad en los cobertizos no era exclusivamente hablar.

Volviendo al siglo XVIII, es sólo en este período cuando se pueden encontrar referencias en documentación escrita al encaje y a las encajeras en Galicia y no antes. Por ejemplo en el Catastro del Marqués de Ensenada, realizado a partir de 1749, se puede ver que en la ciudad de Pontevedra existen 320 encajeras y 13 comerciantes de encaje, como también se menciona la existencia de maestras y oficialas, pese a carecer de un gremio regulador de la profesión. También se citan otras localidades productoras de encaje en la provincia como O Grove y la jurisdicción de Trasdeza³⁸¹, sin que haya datos que mencionen específicamente la zona de Camariñas o Muxía. El profesor Mario Gallego Rei asegura que en dicho catastro existen datos de la localidad de Camariñas, en la que habría 400 palilleiras, O Caramiñal con más de 150, O Grove tenía 17 palilleiras, en Cangas 7 y en Vilanova de Arousa 25 y ya en el interior, en Trasdeza, 52 palilleiras. Advierte además que en los pueblos marineros era el oficio más numeroso junto con el de marinero, y eran de las trabajadoras que más cobraban (Gallego Rei, 2006: 21).

En la obra «Memorias políticas y económicas sobre los frutos, comercio, fábricas y minas de España» del economista ilustrado Pedro Larruga, en el tomo XLV, realiza un estudio exhaustivo de las fortalezas y debilidades de las manufacturas gallegas y además realiza recomendaciones para mejorar la siembra del lino, mejorar la técnica de hilado con otras técnicas importadas. En esta importación de las mejores técnicas extranjeras menciona que se contrataron expertos venidos de otros puntos de Europa, con intención de poder exportar y mejorar la economía del reino. También establece como medida para la mejora del hilado la creación de escuelas para «reducir a estas mugeres rústicas a dexas unas antiguas costumbres» (Larruga, 1800: 28). Esta obra resulta muy interesante para analizar los conceptos ilustrados y los proyectos civilizatorios

381 Datos de www.mecam.net

y modernizadores que se están introduciendo en la política, la economía y las prácticas culturales. Menciona que en Galicia «hay muchas mugeres y niñas que se dedican a labrar encaxes» (ibid: 27) después de lo cual va mencionando distintos lugares donde se hacen y algunas de sus debilidades. Por ejemplo:

«Las mas de las mugeres y niñas de Pontevedra se exercitan en hacer encaxes ordinarios de hilo que ellas mismas le hilan. Sirven para guarnecer ropas, pero no hay fábrica formal» (Larruga, 1800: 30).


«Las mugeres y niñas de Portonovo se exercitan en hacer encaxes ordinarios de hilo. Esta industria les dá una regular ganancia, porque experimentan el pronto beneficio de ella. Por esta circunstancia es muy poca la ociosidad que se íes advierte» (ibid: 31)

«Las mugeres y niñas de este Puerto [Muros] y mucha parte de la jurisdicción, quando no se ocupan en la labranza , se exercitan en hacer encaxes de hilo de todas clases. Se benefician en sus propias casas y fuera de ellas por diversos negociantes» (ibid: 32)

«también se cuentan unas 130 paliilleras [en Mens] que fabrican al año unas 4600 varas de encaxes ordinarios»

«Aunque son muchos los telares de lienzos que hay en este Reyno, no deben reputarse rigurosamente por fábricas formales, como tampoco los encaxes y calcetas en las Ciudades, Villas y Lugares de que se ha hablado: estas manufacturas no están como hemos observado reducidas á una sola casa, sino que cada vecino ó familia trabaja en la suya propia, despachando sus telas en las ferias de las Aldeas y en los mercados de las Ciudades como y quando les parece. La única fábrica que se asemeja á los establecimientos de esta clase que hay en otras partes, son las de mantelería de la Coruña» (ibid: 46-47)

De estos extractos se puede deducir que se realizan encajes en gran parte de la geografía gallega, con una producción nada desdeñable teniendo en cuenta que la población alrededor de 1787 era de 1.3 millones de personas. Haciendo un cálculo somero de las varas que se estima que las encajeras producían en toda Galicia, unas 30.000 varas (ibid: 51), y que la vara mide unos 80cm, se puede deducir que se producían 24 kilómetros de encaje en Galicia. Aquí también se menciona por primera vez la presencia de negociantes, intermediarios y tratantes que se dedican a la exportación de encaje, así como a la venta dentro de Galicia. En esta época destaca la consideración del encaje por su carácter económico, ya que reporta un inmediato beneficio a las paliilleras, un término este que también aparece por primera vez. Además durante el texto se habla de las mejoras introducida en el hilado del lino y del cáñamo, una industria artesana con base en el rural y las economías campesinas, así como también de la implementación de tecnologías para el hilado del algodón, que no su cultivo. El algodón, fácil de mecanizar, comenzó a sustituir el lino local, pero se creó una nueva necesidad de importación de materia prima desde Inglaterra u Holanda, o bien de Cataluña. La industria del algodón y el textil catalán era una industria protegida con aranceles muy elevados, lo cual favorecerá el desarrollo del mismo pero comprometerá de forma decisiva el desarrollo de la incipiente industria del lino y del textil gallega, que en adelante se verá supeditada a los vaivenes del mercado del algodón. Durante el S.XVIII se publicaron distintas prohibiciones hacia la importación de materias primas y tejidos, fomentando la autoproducción a través de las actividades impulsadas por las Sociedades Económicas, y ya en 1802 se publicó un edicto por el que se prohibiría la importación de hilo de algodón y tejidos extranjeros, dándose prioridad a las materias producidas en el imperio, de peor calidad y en un momento en el que el transporte desde la otra punta de la península resultaba caro y muy complicado.



Este mismo autor, en el estudio que hace de la zona de Almagro, indica que el encaje es una buena actividad pues «así se consigue que las mujeres desde los seis hasta más de cincuenta años estén ocupadas, dedicadas al trabajo y abstraídas de la holgazanería y mendicidad que acarrear muchos vicios» (cit. en Blanco Campaña, 1991: 61). He aquí una referencia clara a los distintos propósitos para los que sirve la implementación de artesanías textiles en zonas pobres: las mujeres hacen un trabajo y generan ingresos, a la misma vez que forma parte de una estrategia biopolítica para que se mantengan constantemente ocupadas, sean hacendosas, eviten la holgazanería y la mendicidad a la que, supuestamente, conduciría el ocio de las mujeres. El trabajo continuo, extenuante y sin posibilidad de jubilación de las mujeres, sin un momento de ocio, no es solamente la implementación de un sistema capitalista de explotación sino que también es una forma de control de sus cuerpos, sus tiempos, sus espacios y su sexualidad que se enmarca en el discurso de la virtud femenina que ellas mismas van a reproducir. Se trata de una estrategia de disciplinamiento de las mujeres.

Pero sin duda el argumento principal que se va a esgrimir a lo largo de todo el texto y en todas las producciones artesanales es su carácter informal y la disparidad de criterio para su realización, su venta y comercialización, advirtiendo que en toda Galicia sólo hay una fábrica en La Coruña que reúna los criterios que consideran modernos y productivos. En el catastro de Ensenada lo que preocupaba era la ausencia de un gremio que dignificara sus condiciones laborales que sirviera de interlocutor y, de paso, que controlara la producción. Esta misma informalidad, disparidad de criterio en las técnicas de realización, venta y comercialización del encaje son los mismos diagnósticos que se realizan en la actualidad por los concellos de Muxía y Camariñas, como mostraré en el siguiente apartado, y la soluciones que se proponen pasan por ser las mismas que en el siglo XVIII: formalización económico-laboral, modernización de técnicas y materiales, educación de niñas y adultas, estandarización de modelos y criterios, comercialización y exportación.

Por otra parte en 1786 la Junta General de Comercio y Moneda trata de establecer una serie de instrucciones dirigidas a todas las manufacturas españolas, con el fin de frenar el fraude que generaban comerciantes extranjeros en América vendiendo como suyos productos fabricados en España, en una de las acciones proteccionistas del comercio que se realizaron durante la ilustración en España. Esto sucedió con el encaje producido en España y que se vendía en otros destinos como si fuera francés, inglés u holandés. Para redactar tales instrucciones la junta encargó al historiador José Cornide (1734-1803), que ocupó diversos cargos públicos bajo el reinado de Carlos III (1759-1788), una relación de las manufacturas que se conocían en Galicia apareciendo en esta relación las encajeras de Noia y Tui. Así mismo Cornide en una carta menciona sobre el encaje que: «Los encages bastos son ocupación de casi todas las mugeres de la costa desde esa Ciudad (A Coruña) hasta la Guardia (Pontevedra)...»³⁸², lo cual quiere decir prácticamente toda la franja costera de Galicia.

Durante la Revolución Francesa (1789-1799) hubo un gran parón en la producción de encajes franceses, por lo que los encajes de Valenciennes, Chantilly, Alençon y Argentan, toda la producción de encaje de finísima factura del norte de Francia, quedó derivado a otras zonas de producción como Cataluña y Almagro, y, en menor medida, también hacia Galicia siendo de finales de este

³⁸² <http://www.mecam.net/info.php?sec=26&idioma=es> [Acceso 24/08/2016].

siglo XVIII y principios del XIX las referencias que tenemos de la presencia y manufactura de encaje en Camariñas. Durante la ocupación Napoleónica en la península (1808-1813) se produjo una fuerte influencia del estilo de los encajes franceses que terminarían desbancando gran parte de los puntos españoles.

En la obra de José Lucas Labrada «Descripción económica del Reyno de Galicia»³⁸³ de 1804 encontramos la primera referencia a las encajeras de Camariñas. Dice sobre toda la Jurisdicción de Camariñas, que incluía a Muxía, Laxe y Vimianzo, que a la producción de encaje se dedicaba un importante número de mujeres sino también que se exportaban, siendo considerados encajes ordinarios principalmente confeccionados en lino:

«y que en toda la Jurisdicción se dedicarán unas trescientas mugeres a la fábrica de encaxes ordinarios de hilo, que benefician dentro y fuera del país» (pp. 42)

Recoge que en otras jurisdicciones limítrofes, que he consultado, también las mujeres se dedican a hacer encajes sin que se precise el número de trabajadoras y si están exportando. Respecto a la Jurisdicción de Fisterra, que incluye esta villa además de Corcubión, Cee y Pindo:

«las mugeres se dedican con preferencia á hilar y fabricar encaxes ordinarios de lino del país, que despachan en las inmediaciones» (pp. 44)

Y respecto a la Jurisdicción de Noia, que incluye Muros y Porto do Son entre otras:

«que las mugéres de dicha Jurisdiccion se dedican á hilar, y hacer encaxes; y que la Agricultura no se nota decadencia alguna» (pp. 45)

Por lo tanto entre el S.XVIII y principios del XIX la artesanía del encaje ya está bastante asentada en toda la zona costera de Galicia, y se puede hablar de su florecimiento progresivo mientras que en otros países como Francia y Flandes estaban en plena decadencia. En Galicia se vive en el XVIII y XIX un crecimiento exponencial de la población y a finales de siglo comenzaría la emigración masiva, que ocupó todo el S.XX especialmente en las décadas de 1960-1970, y que continúa en la actualidad, convirtiéndose los contactos comerciales hacia y desde Latinoamérica en algo mucho más sencillo y accesible que el comercio por tierra. Este comercio fluido sufre algún vaivén por las crisis coloniales y la sucesión de declaraciones de independencia de las colonias españolas a las cuales se exportaba el encaje con bastante comodidad, sobre todo a través de los emigrantes y encomiendas con familiares. La sucesión de guerras mundiales en Europa también benefició a la producción de encaje Española en las primeras décadas del XX.

³⁸³ Labrada, José Lucas (1804) Descripción económica del Reyno de Galicia. Por la Junta de gobierno del RI consulado de La Coruña. Ferrol: Imp. De Lorenzo José Riesgo Montero. <http://www.galiciana.bibliotecadegalicia.xunta.es/es/consulta/registro.cmd?id=3475> [Acceso 24/08/2016]

6.6. Industrialización, exportación e intentos de formalización del encaje a principios del S. XX

En el XIX se exportaba encaje desde el puerto de Camariñas, apareciendo en las notas de embarque y documentos navieros con el nombre de «encaixe de Camariñas» (Canoura, 1995:10). En la documentación que se guarda en el museo do Encaixe de Camariñas hay abundante correspondencia conservada entre el importador de encajes Manuel Miñones, de Ponte do Porto (Camariñas), y la firma comercial argentina Peña y Bernardo datadas entre 1896 y 1902, de lo que se deduce que hacia finales del siglo XIX se ve incrementada la presencia de encajes en el mercado americano.

Estas cartas aportan, además, otros datos que revelan el aislamiento en cuanto a comunicaciones que sufría la comarca, refiriendo en ocasiones la pérdida de las cartas y el extravío de los muestrarios que dificultaba la comercialización. En las peticiones desde Argentina se denota una preferencia por las puntillas estrechas y una recurrente exigencia de mayor calidad en los productos enviados, en un contexto de fuerte competencia entre los encajes gallegos, los de Almagro y Cataluña y otros encajes producidos a nivel global. Este supuesto déficit de calidad ha sido históricamente considerado uno de los puntos débiles de este encaje, como mostraron los reportajes de Nuevo Mundo, que comentaré a continuación, y también Florence May cuando recoge que en el pasado estos encajes

«era de textura más fina, con los diseños de sol de Astorga y Salamanca como patrones favoritos. Hilo grueso y diseños simples marcan el trabajo moderno en Camariñas y Muxía. Círculos y cuadrados puestos de forma continuada, pero no continuados con las conchas como en los encajes de Almagro, son los patrones familiares. Las hojas lanceoladas de los encajes catalanes se convierten en el gallego simplemente en áreas vacías con líneas sueltas en las que se trabajan dibujos compactos tales como estrellas y círculos» (May, 1939: 287)

Esta disminución de la calidad, con unos trabajos hechos con hilos gruesos y trabajos escasamente rematados tienen que ver con los procesos de reintroducción e implementación de las industrias textiles en lugares depauperados que analizaba previamente ya que de cara a aumentar su competitividad en el mercado capitalista se simplificaron los trabajos, se abarataron los costes de producción y el tiempo de realización. La producción estaba orientada exclusivamente a su comercialización y exportación masiva a las grandes metrópolis europeas y americanas, en un momento de auge del encaje.

Si bien la disminución de la calidad del encaje quedó reflejada en la documentación también hay muestras de la gran calidad que alcanza el encaje gallego a principios del S. XX, como fue el regalo que le hizo la diputación de A Coruña a la reina Victoria de España en la visita que hizo junto al rey Alfonso XIII a la capital en 1909: una mantilla, una corbata femenina y un parasol todo de encaje (Gallego Rei, 2006: 24), cuyas réplicas se encuentran en el Museo do Encaixe de Camariñas.

En cuanto al incremento de la producción y la exportación existe documentación muy interesante que aporta Francisco M. Balboa, intermediario y comerciante de encajes afincado en Muxía. En 1901 Francisco M. Balboa cita en un artículo que en el Partido Judicial de Corcubión, al cual pertenece Camariñas, Muxía, Vimianzo y más pueblos, entre ocho mil y diez mil mujeres y niñas se dedican a la fabricación de encajes, con una gran exportación a países de Latinoamérica y ganancias económicas muy destacables:

Tabla. Exportación de encajes desde el puerto de Camariñas a principios del S. XX. Elaboración propia con datos tomados de mecarnet y de Blanco Campaña, 1991: 88

| Cajas | Kilos de encaje | Destino | Valor en pesetas |
|-------|-----------------|-------------|------------------|
| 63 | 5910 | Cuba | 403.882 |
| 45 | 4569 | Argentina | 192.163 |
| 6 | 720 | México | 46.690 |
| 5 | 575 | Puerto Rico | 39.875 |
| 2 | 195 | Chile | 14.000 |

Incluía que, además de la exportación a Latinoamérica, la ganancia por las ventas en el reino de España era de cincuenta mil pesetas³⁸⁴.



Imagen. «Don Francisco M. Balboa, exportador de encajes de Muxía y el primero que industrializó en gran medida la producción». Publicado en el diario El Nuevo Mundo, 21/11/1914.

Don Francisco M. Balboa, exportador de encajes de Muxía, y el primero que industrializó en gran escala la producción. Siendo imposible, por falta de espacio, reproducir gráficamente todas las clases distintas de encajes que elaboran las hermanas y artistas gallegas de la costa he va, por la variedad extraordinaria de los dibujos y formas, publicamos en el presente número unas muestras de pañuelos he-

El mismo Francisco M. Balboa vuelve a dar datos sobre el encaje el 13/10/1903 y reproducido en El Eco de Mugía el 30/10/1903 en un artículo denominado «Industrias españolas. Los encajes de Mugía». En este artículo alaba la calidad de los encajes producidos en Muxía, una industria que «hasta hace veinticinco años esta industria tuvo poco desarrollo», pero que en la actualidad da trabajo en el partido judicial de Corcubión a más de 20.000 mujeres y niñas. Considera que Muxía es el principal centro de contratación y donde residen los principales acaparadores. En sus estadísticas calcula que las exportaciones a las repúblicas hispano-americanas es de un millón de pesetas al año y lo que «empezó siendo una industria casera acabó por ser el venero de riqueza más importante del partido judicial», retratando a Muxía como ejemplo para los demás centros encajeros en la apertura de mercados y expansión comercial. El muxiano advierte que aunque los encajes gallegos fueron presentados en la Exposición Universal de Barcelona con el nombre de encajes de Camariñas, pero que si algún pueblo «las ha elevado a un grado álgido de esplendor, ningún nombre le cuadra como el de encajes de Mugía». A continuación, apoyándose en el trabajo de la redactora del Diario Universal que firma como Colombine en el número 278 del Diario Universal, y de la cual hablaré más adelante, sugiere que si el gobierno protegiese esta industria sería «una fuente de riqueza

³⁸⁴ Nuevo Mundo núm. 1090 28/11/1914 p. 37.

<http://hemerotecadigital.bne.es/issue.vm?id=0001721357&page=37&search=encaje&lang=es>

para el país y de trabajo para las mujeres». Sin embargo el muxiano dice que él ya ha desestimado que le den apoyo para crear escuelas industriales como las que el gobierno ha creado en Peniche (Portugal) y tampoco lo que solicita Colombine que es un gravamen a las máquinas de bordar para invertir en el encaje manual, sino que simplemente solicita la mejora de las comunicaciones ya que, a pesar de la potencia de la industria, Muxía carece de carretera. La industria de Muxía tiene tanta potencia que sólo precisa 15 kilómetros de carretera que faciliten su comercialización por tierra.

Según recoge Blanco Campaña en el año 1905 las cifras se incrementan y las ventas se aumentan a 1.128.263 pesetas, correspondiendo a 13.943 kilos de encaje. Y en el año 1908, sólo la exportación a América, llegaría a millón y medio de pesetas. En un artículo de La Voz de Galicia del 17/10/1914 firmado por Alfredo García Ramos aporta las cifras oficiales sobre la exportación de encajes que tuvieron salida por los principales puertos en 1905:

| Puerto | Destino | Kilos de encaje | Pesetas |
|-----------------|-----------|-----------------|---------|
| A Coruña | Cuba | 7518 | 708.074 |
| Vigo | Cuba | 544 | 54.000 |
| A Coruña | Argentina | 960 | 76.000 |
| Vigo | Argentina | 3.585 | 210.356 |
| A Coruña | México | 1.336 | 90.189 |

Tabla. Cifras de exportación de encaje de los principales puertos de Galicia en 1905. Elaboración propia con datos de Blanco Campaña, 1991.

En dicho artículo añade que «ademáis, como encaixes de Camariñas véndese en América puntillas procedentes doutras rexións [...] ¿Non habería medio de adoptar garantías contra a falsificación» (ibid: 89). Observándose una petición que ya venía desde hacía tiempo: tratar de evitar que se vendiesen encajes de otras procedencias bajo denominación de encajes gallegos o encajes de Camariñas, y que también es uno de los objetivos que se persiguen a través de la creación de la marca registrada que se está desarrollando en la actualidad.

Este mismo autor Alfredo García Ramos aporta datos interesantes, aunque referido a la zona de Noia donde también se producían y se siguen produciendo encajes, en un libro llamado «Arqueología jurídico-consuetudinaria-económica de la región gallega» de 1912. Dice:

«De las de la villa [de Noia] 46 se dedican al negocio como ocupación habitual y 52 lo hacen accesoriamente; las primeras trabajan de ocho a quince horas diarias y ganan jornales mínimos de 35 céntimos las aprendizas, siendo el tipo medio de 1 peseta y el máximo de 2,25 pesetas. Solteras son 38, 3 casadas y 1 viuda. Las 52 que trabajan buscando en la industria un elemento más para la vida económica son gentes que tienen otras ocupaciones preferentes, generalmente el gobierno de su casa, y obtienen utilidades muy variables, pues dependen de las horas que trabajen, pero el término medio es una utilidad diaria de 60 céntimos, complemento apreciable del jornal del esposo, padre ó hermano» (García Ramos, 1989 [1912]: 167-169).

Imagen. Puntilleiras de Noia.
Foto tomada de Rodríguez
Galdo, 1999: 555



De este extracto se pueden sacar datos importantes sobre las condiciones laborales bajo las que se encontraba la fabricación del encaje a principios del XX, algunas de las cuales siguen siendo similares en la actualidad. En la villa de Noia la mitad de las palilleiras, aproximadamente, trabajan de forma exclusiva fabricando encajes y la otra mitad la compatibiliza con otras «ocupaciones» como el «gobierno de su casa», teniendo la consideración de ser un apreciable complemento económico al jornal de algún hombre, ganando unos 60 céntimos diarios. Además las mujeres que trabajan de forma exclusiva haciendo encajes trabajan entre ocho y quince horas diarias, sus ganancias son entre 35 céntimos las aprendizas, 1 peseta la mayoría de ellas y el máximo que se puede llegar a ganar es 2.25 pesetas³⁸⁵. De estas 42 mujeres que se dedican en exclusiva a este trabajo, la inmensa mayoría (38) son mujeres solteras. En estos datos se puede apreciar que la realización de encajes se considera un trabajo que, además, requiere muchas horas de dedicación pero que tiene una remuneración similar a la que se gana realizando tareas agrícolas, por lo que comienza a formar parte de las estrategias económicas de la casa. La dedicación de las mujeres solteras y las viudas casi en exclusiva a palillar también era frecuente en el pasado más reciente ya que en el contexto de una casa gallega donde cohabita una familia extensa se producía una distribución y especialización de trabajos, en función de la edad, género y habilidades, para maximizar las ventajas de la estrategia.

Imagen. Fotografía de un antiguo comercio de encajes y puntillas en Montevideo, Uruguay.



³⁸⁵ En torno a 1900 la jornada laboral era de unas 10-11 horas, con salario medio de 3-4 pesetas diarias en fábricas y talleres, 3.25-5 pesetas en las minas y 2.5 en la construcción. Todo ello en contextos urbanos e industrializados. Sin embargo la clase obrera agrícola, o el proletariado rural, tenía unas condiciones laborales mucho peores con unas jornadas laborales de 12-16 horas, unos sueldos de 1-1.5 pesetas y, además, sometidas a la climatología, la estacionalidad y, en el caso de Andalucía y Extremadura, al monocultivo y largos períodos de paro.

En otro artículo de A. Lastres Carrera de La Voz de Galicia, del 17/10/1914, se indica que «O valor anual da exportación é duns trescentos mil pesos ouro. Soamente a México enviáronse no 1905 xéneros por valor de 823.760 pesetas, aumentando a venda nos anos sucesivos» (cit. en Blanco Campaña, 1991: 89). Estos datos difieren de los cálculos que realizó Alfredo García Ramos en base a los documentos de exportación oficial en los puertos, lo cual puede indicar que no todo el encaje que se estaba exportando pasaba oficialmente por el control aduanero sino, como recogí en la etnografía que hice en Argentina, una gran parte de los encajes que se podían encontrar en este país era transportado en las maletas y baúles de los y las emigrantes. Algunos de estos encajes, como analicé en el anterior capítulo, se intercambiaban como pago o agradecimiento por el envío de remesas de dinero desde Argentina a Camariñas.

En la Voz de Galicia, el 21/10/1914, alguien que firmaba como «un mugiano» escribía que:

«Levo trinta anos comerciando con encaixes galegos e doutros países e teño establecidos por América unha serie de negocios para vende-los primeiros ... Son comerciante con casa aberta en Buenos Aires, Río de Janeiro, San Juan de Puerto Rico e Nova York, amén de que mando encaixes a Chile, Uruguay, Ecuador, Cuba, México e onde queira que mos pidan ... A produción destes encaixes, que fan á man vinte mil mulleres e nenas dos concellos de Muxía, Camariñas, Laxe, Vimianzo, Cee, Corcubión e Fisterra, supón unha cifra de medio millón de pesetas, pouco máis ou menos, que queda nesta comarca tódolos anos» (ibid:90)

De este artículo puede derivarse que este mugiano anónimo lleva comerciando y exportando encajes desde 1884, que ha establecido comercios en las principales capitales de América, que ha aumentado el número de trabajadoras que en 1901 eran entre ocho y diez mil encajeras trabajando y que trece años más tarde son 20.000 mujeres de la comarca, aunque puede ser que el beneficio económico total que estaba reportando haya disminuido. También cabe concluirse que este mugiano anónimo no puede ser otro que Francisco M. Balboa.

Y es que la Primera Guerra Mundial, entre julio de 1914 y noviembre de 1918, supuso un gran impulso a la industria del encaje en Galicia ya que los principales puntos de producción de encaje en el norte de Europa como Francia, Bélgica, Austria, Alemania, Hungría y Rusia quedaron destruidos por la contienda o imposibilitados para la comercialización. En Italia, también un país neutro como España, el periodista Efraín Boeri escribió una columna en Il Mattino de Nápoles en el que se proponía la idea de convocar un congreso encajero en Venecia al que acudirían las industrias manufactureras de Milán, Bolonia, Padua, Verona, Roma, Nápoles y la propia Venecia. En este congreso apoyado por la Cámara de Comercio de Venecia se trataba de evaluar el estado del mercado y el consumo mundial de encaje, la capacidad de producción de la industria manufacturera italiana y, a ser posible, constituir un Sindicato Nacional que acapare la producción y posibilite su venta a crédito o a plazos. Poco tiempo después en España el periodista Cristóbal de Castro desde el periódico Nuevo Mundo, escribió el artículo «La guerra y los encajes»³⁸⁶ que causó impacto mediático. En este artículo de Castro se lamenta de la situación del encaje

³⁸⁶ Castro (de), Cristóbal. «LAS MUJERES. La guerra y los encajes». Nuevo Mundo. Año XXI. Número 1.083. Página 10. 10 de octubre de 1914. Biblioteca Nacional de España. <http://hemerotecadigital.bne.es/issue.vm?id=0001719662&page=10&search=encajera&clang=es> [Acceso 28/07/2017]

en España, no sólo por el desconocimiento sobre la oferta y la demanda del producto en el mercado, sino también por el desconocimiento sobre el estado de la industria y la incapacidad de reacción coordinada para entrar en el nicho de mercado que la Guerra Mundial ha creado. El periodista apela a acogerse a las medidas creadas por la Junta de Iniciativas del ministro Eduardo Dato en 1914, comisariada por Juan de la Cierva, para la organización de un Congreso español de industrias encajeras.

«Se trata de una industria esencialmente femenina, y por eso nos interesa preferentemente. Si hoy en día, estando por los suelos, es el medio de vida de centenares de mujeres, mañana, organizada y montada en grande, como se podría y debía organizar, daría sustento decoroso a miles y miles de españolas».

El periódico *Nuevo Mundo* se convirtió desde este artículo de octubre de 1914 en un altavoz para la promoción del encaje y la reorganización de esta industria. Algunos de sus redactores, Miguel España y Fernando del Río, se desplazaron en primer lugar hasta Galicia y publicaron una serie de reportajes el 7, 14, 21, 28 de noviembre y el 5 de diciembre de 1914, en los que en colaboración con Alejandro Barreiro, director de la *Voz de Galicia*, se analizaba la situación de la industria encajera en Galicia incluyendo entrevistas al diputado provincial Manuel Lastres, al acaparador y exportador de Ponte do Porto Sr. Miñones y al principal exportador del momento Francisco M. Balboa de Muxía. En estos artículos se trataba también de preparar el terreno para la celebración de una Exposición Nacional de Encajes en 1915.

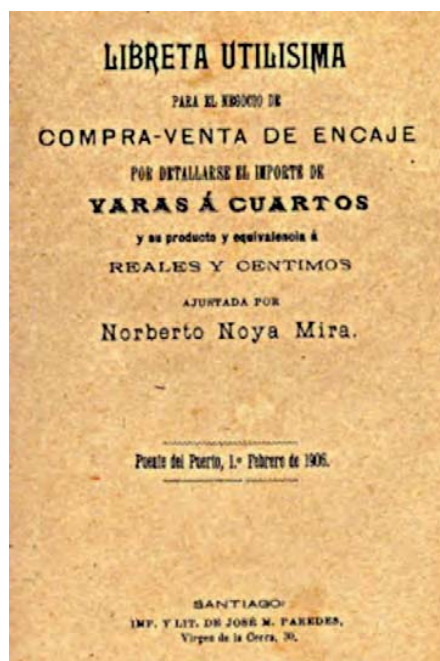
En estos reportajes una de las primeras observaciones de los periodistas es que «las comunicaciones dejan bastante que desear» a pesar de la riqueza de la zona, incluyendo algún accidente en coche que tuvieron llegando a Camariñas. Les pareció chocante a estos periodistas urbanitas el contraste entre la suciedad de las casas y la ropa de las mujeres que se encontraron palillando a la puerta de sus casas y la limpieza y velocidad con la que realizaban su trabajo, además del recelo que observaron cuando estas eran retratadas por sus cámaras³⁸⁷.

Imagen. Fotografía realizada por los periodistas de *Nuevo Mundo* en 1915 a una palillada en Camariñas.



Una palillada en plena carretera de Camariñas

³⁸⁷ *Nuevo Mundo*. Año XXI. núm. 1087. Sábado 7 Nov 1914. p. 7
<http://hemerotecadigital.bne.es/issue.vm?id=0001720622&page=7&search=encajera&lang=es>
[Acceso 28/07/2017]



Aldeano gallega haciendo encaje de alfileres, á la puerta de su choza (1915). DEL BLO.

Imagen. Fotografía realizada por los periodistas de Nuevo Mundo en 1915 a una «aldeana» gallega a la puerta de su «choza».

Imagen. Libreta Utilísima para saber las equivalencias entre las medidas y los precios del encaje que se mencionaba en el diario Nuevo Mundo³⁸⁹.

En una de sus primeras entrevistas al sr. Miñones, que «compra encajes por cuenta de la casa de América 'Peña y Seisdedos'», destacan los periodistas que se está exportando encaje desde Ponte do Porto (Camarina) hacia Cuba con la etiqueta de «valencianos», ya que el acaparador americano así lo solicitaba, a lo que observan los periodistas que este hecho puede ser perjudicial para los encajes gallegos³⁸⁸. Así mismo, en conversación con la suegra de este comerciante, se percatan de la dificultad para implementar una medida estandarizada al sistema métrico decimal del encaje y poder establecer un precio uniforme en la moneda corriente, para lo cual se ha creado un folleto de unas ciento cincuenta páginas que se llama «Libreta utilísima para el negocio de compra-venta de encaje, por detallarse el importe de varas a cuartos y su producto y equivalencia a reales y céntimos, ajustada por Norberto Noya Mira. Puente del Puerto, 1º de febrero de 1906. Santiago: Imprenta y litografía de José M. Paredes».



Imágenes. Diploma concedido a José Pardiñas por «muestras de encajes» en la Exposición Universal de Barcelona de 1888 y diploma conmemorativo de la sección de encajes a José Pardiñas en la Exposición Universal de París de 1889³⁹⁰.

³⁸⁸ Nuevo Mundo. año xxi. núm., 1083. 14/11/1914. pp. 14

³⁸⁹ <http://mecam.net/media/img/libretaencaixe300px.jpg> [Acceso 16/09/2016]

³⁹⁰ <http://mecam.net/media/img/exposicionuniversalbarcelona.jpg> [Acceso 13/09/2016]

De estos artículos publicados se pueden obtener otros datos muy interesantes como que el jornal medio de una palilleira era habitualmente de unos seis reales diarios (equivaldría a peseta y media) y que en esta zona, destacan los periodistas, a diferencia del resto de España, no sólo fabrican encajes las señoras de clase media, sino «desde la señorita de más elevada posición hasta la pobre y misérrima aldeana». Esta es una de las características que hacen pensar en la implementación del encaje en la Costa da Morte bajo los auspicios de algún mecenas de la burguesía, dada la pobreza de la zona, y que se diferencia del tipo de producción por damas de las clases altas que se identifica con el encaje catalán. Se aprecia el importantísimo peso que tiene la exportación de encaje a América y el papel de la emigración en esta producción denominada bajo el término de «industria». En palabras de los exportadores de la zona podemos saber que desde 1909 la demanda de encaje en Cuba ha disminuido en un 50% pero que otros países como Argentina han cuadruplicado su demanda, y también mercados como Uruguay, Chile y Brasil han aumentado. Como muestra de la calidad del encaje gallego los periodistas destacan el regalo que se le hizo a la reina Victoria en su matrimonio con Alfonso XIII así como la presencia del encaje gallego en los principales eventos de la época como en la Exposición Universal de Barcelona de 1888, donde se concedió medalla de oro y diploma a José Pardiñas por «muestras de encajes», el diploma conmemorativo que se le concedió en la Exposición Universal de París de 1889³⁹¹, medalla de oro en la Exposición Regional de Santiago de 1909, con la presencia de la palilleira Sra. Miñones, y premios en la Exposición Universal de Buenos Aires de 1910-1911. También hubo un intento de llevar a las palilleiras a un congreso de turismo en Londres para que trabajaran ante el público, pero «por una mal entendida economía, quedó la cosa en proyecto».



Imagen. Anuncio del comercio Antigua Galicia Industrial de José Lacy, en la parroquia de Os Muíños (Muxía). Uno de sus principales reclamos era que la señora Dolores Miñones Barros de Lacy había ganado el Gran premio con Medalla de Oro en la Exposición Regional Gallega de 1909. También que proveía a la casa real.

³⁹¹ En el artículo de Nuevo mundo se destaca que el señor Pancho Pardiñas, un patriarca camariño, fue quien llevó en representación a las Exposiciones Universales los encajes. Sin embargo los encajes fueron elaborados por María Veira, su hermana Natalia Veira, María Canosa, María Sar y Virginia Mouzo.

Encaje en el Titanic

En la actualidad uno de los recursos empleados para legitimar la excelencia del encaje de Camariñas es apelar a su presencia en estas exposiciones universales, así como los premios que obtuvieron por su representante José Pardiñas, que era camariñán, sirven como documentos que refrendan su inscripción como «encajes de Camariñas» y no con referencia a otros pueblos de la zona. También se recurre a los regalos que las palilleiras han ofrecido históricamente a la familia real con motivo de sus bodas y bautizos, como se puede ver en fotografías que se muestran en las asociaciones de Camariñas, así como también a determinados cargos políticos tanto en el pasado como en la actualidad. Otro de los referentes actuales para su legitimación en base al pasado es la presencia de encaje de Camariñas en el Titanic, siendo esta la única carga española que viajaba hacia Nueva York en la bodega del barco hundido en 1912.

La carga de encajes gallegos en el Titanic ha sido descubierta hace poco tiempo, principalmente al calor de la inauguración de la exposición «Titanic. The Reconstruction» que ha estado desde 2015 recorriendo distintas ciudades de la península. Por vía de la Fundación Titanic se sabe que esta era la única mercancía española que viajaba a bordo del barco hundido el 14 de abril de 1912. Este hecho se ha contrastado en base a una carta que el representante y comerciante de encajes de Hand Made Lace Store en Los Ángeles, el Sr. Niebla Lago, manda el 27 de Abril de 1912 al muxiano Antonio Lema Pose preguntando por la factura que le permitiría recoger los encajes en la aduana. En la carta el comercial

dice «estoy temiendo que si me las mandaron y cogieron el vapor correo Titanic que se fue a pique a unas millas de New York, por lo tanto en caso de que las hayan mandado por esas fechas es seguro venían en ese correo pues toda la correspondencia viene via New York»³⁹². Para dicha exposición, en la cual se reprodujeron varias bodegas de carga del buque, el concello de Camariñas encargó la reproducción de los encajes a un grupo de palilleiras así como se expusieron en una vitrina los encajes originales que viajaban en las cajas del barco³⁹³.



Imagen.... Carta enviada por el Sr. Niebla Lago a D. Antonio Lema Pose para preguntar por los encajes hundidos en el Titanic³⁹⁴.

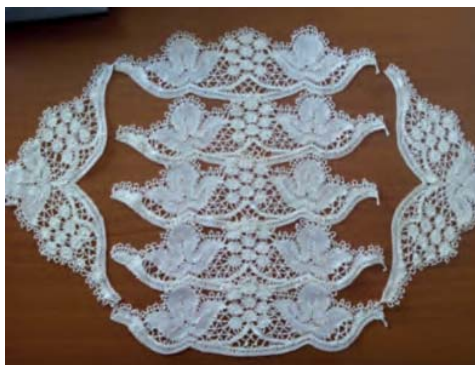


Imagen . Algunos de los encajes originales que viajaban en el Titanic³⁹⁵.

³⁹² <http://www.fundaciontitanic.com/press/notas-de-prensa/217-los-encajes-de-camarinas-regresan-a-las-bodegas-del-titanic-103-anos-despues-de-su-desaparicion.html> [Acceso 16/09/2016]

³⁹³ <http://www.laopinioncoruna.es/sociedad/2015/10/11/encaje-hundido-titanic/1003069.html> [Acceso 16/09/2016]

³⁹⁴ <http://www.fundaciontitanic.com/images/stories/2015/encajes/foto%20camarinas%20%20carta%2022%20x%2028%20cm.jpg> [Acceso 16/09/2016]

³⁹⁵ http://www.fundaciontitanic.com/images/stories/2015/encajes/image001_2.jpg [Acceso 16/09/2016]

Los periodistas también observan que las palilleiras estaban desorganizadas y trabajaban en la economía informal, que improvisaban y no seguían los patrones, que los patrones y medidas de los encajes no guardan uniformidad y que los comerciantes se quejan de que las palilleiras les hacen pasar apuros porque se «niegan a repetir el dibujo o a hacer de él el número de metros necesario». Para solucionar dicha informalidad que denunciaban los periodistas y los comerciantes el diputado Manuel Lastres propuso la creación de las Escuelas Industriales del Encaje que deberían extenderse hacia el resto de Galicia con el fin de formar a las mujeres en el ámbito «espiritual, preparando a las obreras para la concepción del arte en la confección de dibujos» y formando a las mujeres desde pequeñas para que se acostumbren al trabajo monótono y pesado. Los periodistas destacan que sería imprescindible mejorar las comunicaciones y la mejora de las retribuciones, para lo cual se requería un perfeccionamiento de la industria a través de la creación de estas escuelas y así poder vender los encajes a precios más elevados. Esta última propuesta aparecía en el diario Nuevo Mundo como algo que había sido medianamente planificado y calculado pues el diputado afirmaba que


«El costo de cada escuela sería de 8 a 10.000 pesetas, distribuidas en la siguiente forma: Un profesor de dibujo, 3000; un auxiliar, 2000; una maestra de labores, 2500; una auxiliar, 1500; local 600 ó 700. Sería preciso establecer, por lo menos, una escuela en Corcubión, otra en Finisterre, otra en Mugía, otra en Lage y otra en Camariñas»³⁹⁶.

En el último de los artículos publicado en diciembre de 1914 los periodistas preguntan a los acaparadores Balboa y Lastres por qué compran género «barato, o sea malo» a las palilleiras en lugar de otros más finos, elaborados y apreciados. Estos le responden que este encaje hecho con rapidez y escasa calidad tiene más salida, porque se orientan a competir con otros encajes en el mercado global y por lo tanto tienen que abaratar los precios. Los periodistas analizan los factores que inciden en esta «depreciación» del encaje gallego, que achacan a las crisis de los mercados americanos y también a la excesiva cantidad de intermediarios que encarecen el producto final, criticando que tampoco se buscaron otros mercados ni se preocuparon por conocer los efectos que la mejora del producto podría tener en su expansión, el aumento de los precios y la mejora de las retribuciones de estas mujeres:

«hay que procurar, como decía muy bien el señor Lastres, el mejoramiento de las labores, su mayor perfección y el aumento natural de los precios, porque si una mujer ha de estar trabajando como ahora, todo el día y parte de la noche, y su retribución no ha de pasar de tres o cuatro reales, será muy difícil, por no decir imposible, que aquellas otras mujeres que en fábricas e industrias diversas trabajan actualmente para el sostenimiento de sus casas, se dediquen a elaborar encajes. Tendría esto, por otra parte, la ventaja de que disminuiría en una gran proporción la emigración masculina, porque en esas fábricas los hombres vendrían a sustituir a las mujeres. Y quizás esta consecuencia no fuera menos importante que otras para Galicia»

Esta depreciación del encaje gallego también la remarcan los reporteros gallegos cuando publican sobre la situación del encaje en Almagro. Si bien aportando datos cuantitativos los reporteros dicen que en Almagro hay unas cinco mil encajeras, y que el promedio de ganancia es de dos mil quinientas pesetas

³⁹⁶ Nuevo Mundo núm. 1090 28/11/1914 p. 37.
<http://hemerotecadigital.bne.es/issue.vm?id=0001721357&page=37&search=encaje&lang=es>
[Acceso 28/07/2017]



diarias, concluyen que en Galicia y en Almagro no hay diferencia en cuanto a la ganancia económica, pero sí en su industrialización, formalización y organización:

«aquí la producción y venta de encajes está mucho más industrializada y reglamentada [...] justo es reconocer que estos encajes son de un poco más esmerada elaboración, no porque las simpáticas y laboriosas galleguitas no sepan hacer encajes tan delicados y finos como los de Almagro, sino porque allí la producción está como decíamos al tratar de ella, falta de disciplina industrial y artística. Cuando las encajeras gallegas se someten a trabajar en las condiciones en que antiguamente lo hacían las manchegas, elaborarán encajes tan perfectos como acusa la manifestación de su arte innato»³⁹⁷

De la serie de reportajes que dedica el diario Nuevo Mundo a los encajes de Galicia se puede deducir que las palilleiras de Camariñas quizás podrían estar cobrando media peseta más de media que las de Noia. También que existe una diferencia de clase entre las encajeras de otras zonas y las de Galicia, que estas últimas han mantenido desde entonces como rasgo identitario diferenciador de las demás, especialmente de las catalanas (Jiménez-Esquinas, 2016b). Como analiza Rozsika Parker en su clásica obra «The Subversive Stitch» el bordado y el encaje han estado asociados al estereotipo de feminidad, siendo este un aspecto crucial en la construcción del patriarcado (Barnett, 1988, Parker, 2010, Parker et al., 1981). La autora defiende que en la base para la diferenciación y jerarquización entre arte y artesanía están la construcción del «estereotipo de la feminidad» (Parker, 2010, Parker et al., 1981): la naturalización de los textiles como «esencialmente» femeninos y la mística de la feminidad que se desarrolla a partir del XVIII y XIX lleva a identificar este trabajo con las clases acomodadas, la vida ociosa, domesticidad, la paciencia y perseverancia, el amor a las labores del hogar, la voluntariedad y el amateurismo sin remuneración y se envuelve a las artesanías en la retórica del trabajo «por amor», lo cual sirvió para convertirlas en algo con escaso valor social (Parker, 2010: 5). En este sentido las palilleiras actualmente desarrollan performances cotidianas para distanciarse de este «estereotipo de la feminidad» que llevan asociadas las artesanías textiles y definirse como trabajadoras que palillan no por «amor» o por un interés en preservar una práctica cultural, sino a cambio de una remuneración, remarcando su rechazo a la feminidad estereotipada y devaluadora de las artesanías textiles (Jiménez-Esquinas, 2016b).

La potenciación que sufre el encaje desde finales del XIX por la exportación a América le hace ganar la denominación de «industria», identificándose a Francisco M. Balboa como el artífice de la industrialización de la producción. En la implementación de estos proyectos de industrialización de las artesanías textiles en el ámbito rural también tenemos que tener en cuenta la influencia de la crisis económica existente en esos momentos, el colapso de la agricultura en Galicia ante el aumento exponencial de la población y las altas tasas de emigración masculina, lo cual proporcionó una mano de obra rural, pobre y femenina que estaba dispuesta a realizar encajes bajo pésimas condiciones laborales de tal forma que fuese barato para poder competir en el mercado internacional.

³⁹⁷ «La industria encajera en Almagro». Nuevo Mundo, 26/12/1914, p. 34
<http://hemerotecadigital.bne.es/issue.vm?id=0001722138&page=34&search=almagro&dang=es>

Imagen. Palillando na rúa. Foto de Ramón Caamaño, sin datar. Tomada de Fernández Carrera, 1999




Así mismo me ha resultado impactante comprobar que la mejora en las vías de comunicación de la Costa da Morte es una reclamación que se viene haciendo hace bastante más de un siglo, en esta ocasión con el objetivo de no entorpecer la comercialización de los productos de una industria boyante como era el encaje. El sentido de una condición de desventaja provocada, una situación políticamente inducida de vulnerabilidad o de precariedad (Butler, 2009: 323), de una periferización más pretendida que real así como de «collective marginality» (Herzfeld, 2004: 16) está presente en la mayor parte de los textos que analizan la situación del encaje de la zona como en el de Balboa de 1903 y en los de Nuevo Mundo. Una situación de marginalización consciente que sin embargo choca con la vitalidad de la gente, con el esfuerzo de las trabajadoras que producen para esta industria, un producto que está presente a nivel internacional y cuya facturación dista mucho de ser marginal.

Se lleva más de un siglo criticando las propias palilleiras por su informalidad a la hora de establecer tratos comerciales, también señalando la situación laboral informal en la que se desenvuelve toda esta industria. Se lleva más de un siglo culpando de la depreciación del encaje a la crisis y a los intermediarios. Se aconseja aumentar y mejorar la calidad, la uniformización de los encajes producidos vía formalización del sector del encaje, se intenta crear una imagen

Imagen. Libro de muestras de encaje para la venta y exportación, fotografiado en el Museo do Pobo Galego en Santiago de Compostela.





de marca-lugar que garantice esta calidad a los consumidores y que los identifique como exclusivos de esta zona. Se lleva el mismo tiempo prometiendo la creación de escuelas de formación regladas en Camariñas y/o en Galicia financiadas por instituciones públicas, con un currículum escolar fijo e inscritas en el ámbito de la formación profesional- laboral. Un siglo después estas críticas y reivindicaciones se siguen realizando casi en los mismos términos, sin que las mejoras prometidas en tantas ocasiones hayan llegado a sustanciarse y sin que se haya operado una mejora de las condiciones laborales y económicas de las palilleiras. Pero, como analizaré más adelante, también el hecho de haberse mantenido al margen de la estandarización industrial, al margen de la comercialización masiva y en la economía informal, además de ser una artesanía que no ha dado el salto a su consideración como un arte por razones de género y de clase social, son factores que favorecen que en la actualidad se pueda estar hablando de un proceso de patrimonialización al guardar «un cierto viso de tradición, de ruralidad, o de exotismo» (Aguilar Criado, 1998: 35). También se ha conservado porque, debido a las condiciones económicas de la zona y la precarización de los trabajos de las mujeres, se ha mantenido un precio muy inferior a los encajes producidos en otras zonas.

El diario Nuevo Mundo se apoyó en sus socios de La Voz de Galicia y el diario gallego también publicó durante estos años un buen número de artículos en los que se analizaba la situación de la industria encajera en Galicia, apelaba a su justa valoración como un sector productivo que tenía una gran demanda y que aportaba una cantidad de dinero apreciable a las economías rurales, así como también llamaban a la necesidad de reorganización en este contexto en el que el resto de industrias encajeras europeas estaban siendo destruidas o paralizadas por la guerra. En un texto de La Voz de Galicia publicado el 21/01/1917 apelan a que en los pueblos marineros de la Costa da Morte es esencial que las mujeres trabajen para que la economía local no quede paralizada y expuesta a la vulnerabilidad, por la estacionalidad y labilidad del sector pesquero «La vida -esencialmente pescadora- de estos pueblecitos del litoral no queda paralizada gracias a ellas, a su ingenio aguado, a su laboriosidad prodigiosa, a su abnegación y sacrificio». Además en este texto compara la industrialización del textil en Nothingan, en un momento en el que los encajes hechos a máquina invaden todos los mercados, y el carácter manual de la artesanía gallega que el autor trata de valorizar. Se queja de que esa escuela de encajeras gallegas que tantas veces se había prometido no tenga realidad y que, sin ningún tipo de organización estas mujeres

«obtienen labores tan meigas y se produce tanto y se gana tanto ¿Qué no sería de montarse la industria en las condiciones debidas, con maestros competentes y dibujos y modelos siempre renovados, con sueldos remuneradores y concursos y premios que sirviesen de estímulo?».

En el mismo texto dice que en Muxía se exportaron encajes gallegos en el último año por valor de un millón doscientas mil pesetas, la mitad de ellos a Cuba, advirtiendo que a pesar de que el nombre de «encajes de Camariñas» el principal centro productor se encuentra en Muxía. Calcula que en toda la

provincia se han exportado encajes por valor de dos millones de pesetas, «por la gracia ingénita de estas artistas sin nombre, por el claro sentido que de su arte tienen estas nunca bastante alabadas mujercitas de las rías», a pesar de que opulentos acaparadores y diestras «tratantes» o maestras de taller son los que rigen los negocios y se carece de organización. Este texto da información sobre la rearticulación incipiente del encaje gallego que, a pesar de la escasez y el encarecimiento de la materia prima hasta en un 50% que está limitando la producción de la que las palilleiras son capaces, la exportación ha experimentado un gran crecimiento gracias a la guerra.



Imagen. Anuncio publicado por Manuel Balboa López, gerente de la fábrica de encajes Galicia Industrial, en la que se pide a las *tratantas* (obsérvese el uso del femenino) que les provean encaje únicamente en piezas con tiraje fijo. Esta diversidad a la hora de medir los encajes ya se había intentado uniformizar con la publicación de una libreta en 1906 y también se destacaba en los textos de Nuevo Mundo de 1914. En 1924 se seguía demandando esta uniformidad de cara a su comercialización así como «en bien de la industria encajera de este país, que es patrimonio de todos».

6.7. La presencia del discurso obrerista y feminista en el encaje de principios de siglo XX

En la línea de la rearticulación del sector encajero durante la I Guerra Mundial que comenzó en Italia, en nuestro país a raíz de las publicaciones del diario Nuevo Mundo se formó un comité organizador de la Exposición Nacional de Encajes. Este comité formado por la marquesa de Squilaque, doña Josefa Huguet, María de Maeztu, Cristóbal de Castro y Nicolás de Urgoiti se dirigió una serie de cartas al presidente del Consejo de Ministros y al ministro de Fomento Ugarte en la que se informa que tras la investigación realizada desde el diario Nuevo Mundo se ha concluido que «la industria del encaje como necesitada de protección y subsidios, por el seguro rendimiento que ha de ofrecer en su consecuencia»³⁹⁸. Este comité ha preparado un reglamento y solicitan apoyo oficial para celebrar la exposición, ofreciendo su patronato a la reina Victoria Eugenia. Además, dado que la Junta de Iniciativas creada en 1914 por Eduardo Dato se había disuelto en 1915, solicitan la modificación de las bases y el subsidio de 15.000 pesetas para premios y gastos. Sin embargo, el ministro informa a este comité de que en ese mes de mayo se había adelantado la sociedad Amigos del Arte en la inauguración de la exposición de «Lencería y encajes españoles del siglo XVI al XIX», por lo que después de la publicación de los reportajes y de preparar a la opinión pública la Exposición Nacional de Encajes tuvo que ser pospuesta.

La exposición de «Lencería y encajes españoles del siglo XVI al XIX» fue inaugurada el 19 de mayo de 1915 por el rey Alfonso XIII y contó con la presencia de reinas e infantas y numerosos miembros de la nobleza. Fue patrocinada por el marqués de Valverde de la Sierra y el conde de las Almenas y Casal y se expusieron las colecciones de miembros de la nobleza y la realeza, de monasterios como el Escorial y museos como el Arqueológico y el de Artes Industriales³⁹⁹. Sin embargo la Exposición Nacional de Encajes que quedó pospuesta para otoño finalmente nunca se celebraría, publicándose de nuevo en el número del 7/04/1916 un texto de Cristóbal de Castro en el que se apelaba a Julio Burell, ministro de instrucción pública, que se comprometiera a celebrar la Exposición Nacional de Encaje. En este texto Cristóbal de Castro apela a la campaña que se había realizado desde Nuevo Mundo para celebrar dicha exposición, a los esfuerzos de las condesas de San Rafael y Pardo Bazán para fundar el Taller Central de Encajes y, principalmente, apela a que la situación subalterna de las mujeres españolas, a la «humillación social, de angustia económica, de constante y perpetua dependencia». El ministro Julio Burell había oficializado la Escuela del Hogar para la formación de institutrices para las mujeres de clase media y también el Taller Central de Encaje donde «las muchachas de clase pobre podrán, en pocos meses, aprender un oficio tan honroso y tan provechoso como el de encajeras y ganar jornales que basten para asegurarse un vivir decente y propio». Por lo tanto en todo el trabajo de investigación de Cristóbal de Castro y del diario Nuevo Mundo, en la creación del taller por Pardo Bazán y la condesa de San Rafael y la insistencia en celebrar la Exposición Nacional de Encajes se buscaban unos objetivos muy diferentes a los que tenía la exposición

³⁹⁸ Nuevo Mundo. 5/06/1915. p. 4

³⁹⁹ Se puede acceder al catálogo de la exposición en: http://ddd.uab.cat/pub/l1ibres/1915/73834/catexplen_a1915@mnac.pdf [Acceso 14/09/2016]

de lencería y encajes, más centrada en la recopilación, muestra y exposición de encajes con características de excepcionalidad, nobleza y antigüedad: una exposición para la patrimonialización y musealización de los encajes frente a una exposición con doble interés expositivo y económico-filantrópico. El interés del grupo relacionado con Nuevo Mundo tenía unos intereses que no se restringían a la patrimonialización del encaje sino que respondía a «un plan meditado que responde al estudio profundo y penetrador de nuestro problema feminista [...] en pro de la mujer»⁴⁰⁰.

Conjuntamente en abril de 1915 se había fundado, «con sus recursos propios» y una pequeña subvención del Estado, el Taller Central de encaje, por parte de la filántropa condesa de San Rafael y la condesa Emilia Pardo Bazán que presidiría la junta organizadora. En este taller se proponían el resurgimiento de los encajes hechos en España «casi olvidado en nuestros tiempos por la fatal manía de admiración incondicional y copia servil de la moda extranjera», pero principalmente «persigue este un fin social, paralelo al artístico» de reactivación de la industria para mejorar el nivel económico de las mujeres más pobres⁴⁰¹. El taller se abrió en primer lugar en el grupo escolar de la calle Bailén y se trasladó a la calle de Argensola nº6 de Madrid, con un total de 32 obreras que trabajan 8 horas, aunque teniendo en cuenta las circunstancias familiares de cada una y «concediéndose amplitud para atender ante todo a las necesidades y cuidados del hogar». El 19 de marzo de 1915 inauguraron el taller central con la presencia de la reina Victoria Eugenia, la duquesa de San Carlos, la condesa de Pardo Bazán, la condesa de San Rafael y el ministro de Instrucción Pública Julio Burell, el cual informó que el centro pasaría a ser parte de la enseñanza oficial junto con la Escuela del Hogar para institutrices. También se realizarían diversas exposiciones con las producciones de dicho taller en la primavera de 1917 y en 1919, a la que se invitaba a las mujeres de la nobleza y la burguesía para que adquirieran encajes realizados por las obreras apelando a su «patriotismo». Con el tiempo este taller llegó a tener 56 obreras contratadas que recibían un jornal por su trabajo, y 7 de ellas se dedicaban a la enseñanza (Ezama Gil, 2012: 422).


Imagen. Palilleiras de Muxía palillando con luz de carburo, año 1925. Fotografía de Ramón Caamaño, tomada de Fernández Carrera, 1999.



Palillando con luz de carburo. Ca 1925

⁴⁰⁰ «Un ministro español legisla en pro de la mujer». Nuevo Mundo. año XXIII. núm. 1161. 7/04/1916 p. 11 <http://hemerotecadigital.bne.es/issue.vm?id=0001736210&page=11&search=&clang=es> [Acceso 28/07/2017]

⁴⁰¹ «El taller central de encaje». Diario Voluntad, núm. 5. 15/diciembre/1919. <http://hemeroteca-digital.bne.es/issue.vm?id=0003822253&page=2&search=encajes&clang=es> [Acceso 28/07/2017]



Emilia Pardo Bazán, aristócrata, novelista, periodista, ensayista y catedrática introductora del movimiento naturalista cristiano en la península y de la que ya he hablado previamente por su vinculación a los movimientos de recopilación de la cultura popular y el folclore, como fundadora de la Sociedad del Folklore Gallego en 1884. Siguiendo las líneas trazadas por Concepción Arenal (1820-1893) fue la portavoz más visible del feminismo propiamente dicho, una precursora en la defensa de los derechos de las mujeres y su necesidad de educación en pie de igualdad dentro de las líneas del krausismo. Entre las acciones que impulsó en favor de la formación educativa y la profesionalización de las mujeres está la creación de este Taller Central con el deseo inicial de «llegar a centralizar en esta industria, que ahora comienza bajo tan risueños auspicios, las otras muchas análogas que se hallan actualmente desperdigadas, y que, reunidas, pueden adquirir un rápido desarrollo, de positivos resultados»⁴⁰² (Pardo Bazán, cit. en Ezama Gil, 2012: 422). La autora tiene cuentos como «Casi artista» y «El mundo», de 1908, en los que las mujeres salen adelante a través de sus trabajos en el ámbito de la costura y las artesanías textiles rompiendo con su dependencia de los hombres, a la vez que también describe las deplorables condiciones laborales a las que están sometidas por el hecho de ser mujeres. Era buena conocedora del encaje, había dedicado escritos y cuentos al encaje⁴⁰³, poseía colecciones de encaje de diversas procedencias y conocía especialmente el encaje gallego y el funcionamiento de la industria encajera de Galicia, cuyo desarrollo a través de la comercialización y la exportación ponía como ejemplo de éxito para las industrias de otras zonas. Sin embargo, si bien defendía la reproducción de encajes castizos antiguos con fines de exportación y consideraba que los encajes de Galicia «deben sustituir a los de importación» en ropa de casa y de vestir, pero en lo que a ropa íntima más lujosa se refiere ella seguía defendiendo los encajes de Valenciennes y Malinas más finos y sofisticados, que las encajeras españolas debían aprender a reproducir para el consumo de las clases más acomodadas:

«Y aquí tropieza mi nacionalismo, y me siento ecléctica. Sí, conviene restaurar los viejos puntos; pero conviene también que las obreras españolas aprendan, para competir, el Valenciennes, el Malinas, el Venecia...»⁴⁰⁴

En el Taller Central de encajes la condesa apostaba por el desarrollo artístico del encaje y la recuperación de encajes antiguos con motivos españoles. Pero principalmente la apuesta de Pardo Bazán, y de las otras aristócratas en la junta organizadora, era de carácter pedagógico, filantrópico y de defensa de los derechos de las mujeres de las clases más desfavorecidas a través de la formación reglada y su «salvación» por la vía del trabajo digno:

⁴⁰² ANÓNIMO (1915): «Fabricación española de encajes». *La Época*, 22 de abril de 1915, 3.

⁴⁰³ Ver por ejemplo su artículo «La exposición de trabajos de la mujer» en el *Nuevo Teatro Crítico*, 27/03/1893 en el que analiza el pabellón dedicado a las mujeres en la Exposición Universal de Chicago y confiesa respecto a los encajes «Por los cuales tengo un flaco como el que otras mujeres tienen por las joyas». En este texto no sólo describe los encajes sino que da cuenta del esfuerzo y trabajo que hay detrás de cada una de esas piezas y las pésimas condiciones de producción. También el encaje aparece en el cuento «El encaje roto» de 1897, en la que crítica el matrimonio, y tiene una especial relevancia en su novela «Dulce Sueño» (cit. en Ezama Gil, 2012: 423).

⁴⁰⁴ Crónicas de la condesa, *Diario de la Marina*, 2 de mayo de 1915, 11. Cit. en Pardo Bazán 2006: 388. Pardo Bazán, Emilia (2006) *Cartas de La Condesa en el Diario de la Marina de La Habana, Cuba (1909-1921)*, ed. de Juliana Sinovas Maté, Newark/Delaware; Juan de la Cuesta.

«Nuestros primeros fondos se consagran a pagar su labor [...] Véndase o no, la obrera tiene su labor justipreciada y abonada. Nos ha parecido justo, pues no lo sería abandonar a su suerte a las obrerillas, en su mayor parte jóvenes y que por el trabajo pueden salvarse»⁴⁰⁵ (Pardo Bazán cit. en Ezama Gil, 2012: 424).

Detrás de las acciones para la promoción y reestructuración de la industria encajera que tuvieron lugar en los años 1914-1915, tanto en Galicia como en el resto del Estado, se encontraban propuestas totalmente revolucionarias para la época como era la lucha por la emancipación de las mujeres y su independencia de padres y maridos, la lucha por el acceso a la formación reglada, el derecho a desarrollar una profesión y unas condiciones laborales dignas, la igualdad en el ámbito legal y la lucha contra algunas normas culturales que sometían a las mujeres a una posición subalterna⁴⁰⁶. En este momento histórico la reorganización de la industria encajera venía indisolublemente asociada a las incipientes luchas feministas por la igualdad entre mujeres y hombres.


Sin embargo, la iniciativa de la coruñesa Emilia Pardo Bazán fue muy mal recibida en Galicia y se le acusó, no sin motivos, de centralismo españolista y por su falta de apoyo a la industria encajera gallega en favor de un taller central ubicado en Madrid. Ante estas acusaciones que se articularon en el diario *La Voz de Galicia*, la condesa contestó en un artículo del mismo diario el 28/4/1915:

«lejos de perjudicar a las encajeras gallegas, nuestra idea de centralización es absolutamente benéfica y favorable a estas encajeras y a todas las de España... Deseamos que exista un centro donde la labor de las encajeras sea popularizada, divulgada y atendida y se les abran caminos de exportación y de venta dentro de España también» (cit. en Blanco Campaña, 1991: 98).

Estas acusaciones de centralismo y las críticas hacia las iniciativas que tomaron este grupo de mujeres aristócratas en defensa de los derechos de las mujeres se siguen reproduciendo en la actualidad en libros sobre el encaje gallego previamente citados. Esta crítica al centralismo y a la labor de las feministas ilustradas y aristócratas de principios del S. XX era moneda común por parte de intelectuales del nacionalismo gallego de la época. Por parte del nacionalismo gallego también había un interés genuino de los «salvadores de la patria» (Miguélez-Carballeira, 2014) que comenzaban a hablar de «igualdade de dereitos para as mulleres casadas, polo menos no caso da emigración dos maridos» (Rodríguez Galdo, 1999: 541), tanto en los estatutos de las Irmandades da Fala en 1920 y en el programa del Partido Galeguista de 1931, entre otros textos. En esta época el nacionalismo gallego seguía conteniendo las trazas del movimiento político rexionalista y del rexurdimento literario de corte nacionalista-romántico, ubicado en la misma línea de los movimientos europeos de inspiración herderiana que se interesaban por la recopilación de las tradiciones,

⁴⁰⁵ Diario *Crónicas de Madrid*, 3/06/1915 cit. en Pardo Bazán, Emilia (1999) La obra periodística completa en *La Nación de Buenos Aires (1879-1921)*. Ed. de Juliana Sinovas Maté, A Coruña: Diputación Provincial de A Co-ruña, 2 vols., 1999, I: 1015 cit. en Ezama Gil, 2012: 424.

⁴⁰⁶ En los primeros años del S.XX se redactaron algunas de las primeras leyes que mejoraban la situación de desigualdad de las mujeres. La primera ley sobre el trabajo de mujeres y niños, que aumentaba la edad laboral de los menores y protegía a las mujeres embarazadas de trabajos insalubres, implantó una baja maternal y la posibilidad de reincorporación fueron impulsadas por el ministro, también coruñés, Eduardo Dato en 1908. En 1909 se implementó la escolarización obligatoria hasta los 12 años y el 8 de marzo de 1910 se abrieron las aulas universitarias a las mujeres, reconociendo su derecho a matricularse libremente en todos los centros de enseñanza oficial. Si bien habría que esperar hasta 1933 para el sufragio femenino en España, en las primeras décadas de 1900 y durante la I Guerra Mundial los movimientos sufragistas en el resto de Europa estaban en plena efervescencia.



la arqueología y el pasado céltico, el interés por lo popular y campesino donde se halla el «espíritu del pueblo» (o Volksgeist), que era la base legitimadora para la formación de los estados-nación diferenciados (Bendix, 1997) que progresivamente iba incorporando una nueva corriente del nacionalismo político donde se introdujeron las reivindicaciones respecto a las condiciones laborales de los obreros y obreras, los derechos de las mujeres y la valoración del trabajo duro de estas. En esta mezcla entre nacionalismo romántico-identitario y el nacionalismo político las encajeras eran loadas y valoradas en cuanto mujeres-repositorio de la tradición y las esencias patrias, pero también por ser trabajadoras de una industria muy productiva y que reportaba grandes beneficios económicos a la zona de la Costa da Morte y cuyos derechos comenzaban a verse como una cuestión a defender. En un texto denominado «Aires da Terra» del año 1917 publicado en A Nosa Terra, órgano del movimiento político nacionalista Irmandades da Fala, encontramos un retrato de las palilleiras de la Costa da Morte que entremezcla esta valoración del paisaje de la Costa da Morte como una zona apartada y con un paisaje estremecedor, donde reside la raza gallega, donde no hay rastros de modernidad ni de progreso, donde no hay escuela de encajeras ni organización de ningún tipo y que, a pesar de todo, se pueden encontrar a las humildes palilleiras que son capaces de realizar encajes con gran valor artístico y que generan ganancias de un millón de pesetas. Las mujeres que describe son poseedoras de cualidades positivas como el trabajo, la autoformación, la generación de recursos económicos y de poder expresar artísticamente a través del encaje lo que las mujeres cultas hacen a través de la poesía, como lo fueron Rosalía de Castro y Concepción Arenal. El texto termina diciendo que el trabajo de las palilleiras aventaja en belleza «as do champán», refiriéndose a estas mujeres intelectuales urbanitas⁴⁰⁷.

El importante papel del diario Nuevo Mundo, de la Voz de Galicia y de otros diarios galegos en la rearticulación de la industria del encaje es algo indudable. Sin embargo el papel que las intelectuales feministas de principios del XX han jugado en la defensa, promoción, recuperación y comercialización del encaje así como sus luchas por la emancipación de las mujeres a través del encaje ha sido muy mal tratado por la literatura existente. Así en ninguno de los libros consultados en los que se relata la historia del encaje se recogen los textos de Pardo Bazán ni se hacen eco de que, años antes de la I Guerra Mundial y de que el diario Nuevo Mundo tratase de emular la iniciativa italiana para monopolizar el mercado encajero, la escritora, periodista y activista de los derechos de las mujeres Carmen de Burgos, también conocida como Colombine, había publicado textos como el número 278 del Diario Universal, que inspiró al intermediario Francisco Balboa en 1903, y en el Heraldo de Madrid del 2/12/1906 un texto llamado «Encajes Españoles»⁴⁰⁸. En el primero de los textos apelaba a que el encaje necesitaba que el gobierno invirtiera en esta industria, a través de impuestos y gravámenes a las máquinas de bordar, porque era una fuente de riqueza para el país y para el trabajo de las mujeres que no se podía desaprovechar. En el segundo texto la periodista daba cuenta de que el encaje, además de su belleza, tenía una gran «importancia social; son fuente de riqueza para los pueblos en donde se cultivan». Sin embargo ella denunciaba

⁴⁰⁷ «Aires da Terra». A Nosa Terra. A Coruña. T. I (1916-1918), n.º 15 (10 de abril de 1917). Cit en Rodríguez Galdo, 1999: 508-509.

⁴⁰⁸ Femeninas. Encajes españoles. Heraldo de Madrid, año XVII, núm. 5851. 2 diciembre de 1906.
<http://hemerotecadigital.bne.es/issue.vm?id=0000536574&page=1&search=encajes&lang=es>
[Acceso 28/07/2017]

que desde centros de A Coruña se exportaban gran cantidad de encajes al extranjero «ocultando su procedencia española» pues consideraba que «todas las industrias, en especial las femeninas, están aquí muy abandonadas». Acusa del abandono y del desprecio hacia las industrias realizadas por las mujeres no sólo a los poderes públicos sino también a la falta de iniciativa privada y al «concepto equivocado que la mujer forma de ciertas cosas, creyendo muestra de distinción o de intelectualidad despreciar asuntos esenciales que creen *pequeñeces*». Como ejemplo del potencial del encaje para el desarrollo económico y social, Colombine pone como ejemplo la iniciativa del Sr. González que había establecido en la calle de Fuencarral nº20 un establecimiento llamado «El Encaje Madrileño» que «proporciona medios de subsistencia a más de ochocientas señoritas y bajo la dirección del Sr. Saivi aprenden dibujo para crear originales modelos y poder ser profesoras en su arte y estar capacitadas para ganar la subsistencia».

Carmen de Burgos-Colombine también había publicado en el diario Nuevo Mundo el 17/03/1916 un texto en el que analiza cómo la situación de guerra de Europa estaba afectando al encaje y a las mujeres que hacían encaje. En primer lugar denuncia que la guerra está encareciendo e imposibilitando encontrar los materiales con los que se hace el encaje así como su comercialización. Advierte que el encaje va a desaparecer casi por completo por la destrucción de infraestructuras como el museo de encajes de Bruselas en el que se conserva encaje español que ni siquiera aquí es conocido y recuerda que el desarrollo de la industria encajera en países europeos como Francia, Inglaterra, Bélgica y Alemana se está viendo coartado porque las mujeres son requeridas para trabajar en las fábricas, labrar los campos y combatir en las trincheras sentenciando que «El arte del encaje sufre una crisis mortal». Rescata algo muy interesante respecto a las encajeras de Venecia y Burano, y es que cada una se especializa en una parte de la producción, siendo necesario el trabajo colectivo para su realización. Y se hace una pregunta que, ante la amenaza de desaparición del encaje, apunta hacia la patrimonialización y su consideración como un arte:

«Jamás ante la reducción de un encaje se piensa en quién lo ejecutó, y hay mujeres que son verdaderas artistas por la originalidad y la gracia de sus creaciones. El encaje, más que como producto de la industria, hay que considerarlo como una manifestación importantísima del arte decorativo».

Colombine apunta a que el hecho de que el encaje se considere como una artesanía y no como un arte se debe a que es realizado por mujeres, obedece a una discriminación por razones de género y no a que el encaje no cumpla con



Imagen. Caja con algunas puntillas que guardan Josefina y Martina, emigrantes de Camariñas en Buenos Aires.

las cualidades de las bellas artes. La intelectual, al igual que Cristóbal de Castro y el grupo de Nuevo Mundo, plantea que se debería desarrollar la producción del encaje en nuestro país teniendo en cuenta la situación de crisis en Europa así como la necesidad de crear un museo de encaje, teniendo en cuenta que «Tal vez en el cataclismo actual nuestra Península es el arca de Noé que ha de salvar los *restos de toda una tradición*. Es preciso tratar de recogerla y de fomentarla»⁴⁰⁹.

Si bien la industria del encaje de la Costa da Morte tuvo una notable expansión en las últimas décadas del S. XIX y las primeras décadas del S. XX, que vino de la mano de la «industrialización» de la producción y las exportaciones hacia América Latina, esta situación de esplendor se mantuvo hasta los años 1926-1927 cuando el mercado del encaje se vio afectado por los cambios de moneda en los países receptores, aumentó de precio la peseta y dos de los países con más volumen de compra, Cuba y Argentina, pasaron por crisis comerciales que disminuyeron el flujo de compra. Además en la década de 1920 la moda sufrió una gran transformación, en especial la moda femenina, ya que se reduce la longitud y el tamaño de las faldas y los vestidos, los refajos, combinaciones y ropas interiores femeninas más recargadas son cada vez menos usadas, las mantillas, tocas, pañuelos, sombrillas dejan de ser complementos al uso, y se impone una forma de vestir más andrógina tipo *garçonne* o *flapper*, especialmente en el contexto más urbano y en las clases medias y altas. Desde entonces la demanda de encaje disminuyó considerablemente y el encaje de la Costa da Morte ya no se empleará tanto en ropa y complementos de vestir, sino principalmente en ropa de cama, mantelerías, cortinas y demás ajueres domésticos.

Durante la Segunda República se puede hablar de algunos movimientos en el comercio del encaje ya que se trasladó a Muxía un intermediario de la localidad de Almagro (Ciudad Real), el Sr. Aranás y su familia, que importaron algunos modelos manchegos y que se fueron hibridando con los de la Costa da Morte (F. Senén López-Gómez cit. en Blanco Campaña, 1991: 131)⁴¹⁰, pero tampoco hay demasiados datos sobre el encaje durante esta breve etapa histórica.

Durante la Segunda República también se produjo un importantísimo aporte al estudio del encaje por parte de una mujer feminista, también sorprendentemente olvidada por los distintos libros que he consultado. La artesana, folclorista, escritora y etnógrafa Carmen Baroja y Nessi (1883-1950) realizó importantes contribuciones al estudio del folclore y las artes populares siendo parte de la llamada generación del 98. Fundó el Lyceum Club, la primera asociación feminista de cultura y uno de los principales clubs intelectuales de la época entre las que estaban María de Maeztu, Zenobia Camprubí, Margarita Nelken y Victoria Kent. En el Lyceum ella se encargaba de la sección de artes plásticas e industriales. En 1933, después de hacer estancias en el Museo Histórico Textil de Madrid, publicó «El encaje en España», en el que estudiaba la industria del encaje como fuente de economía femenina, siendo Baroja una gran defensora de la emancipación, la educación y la libertad de las mujeres. Este libro sobre el encaje se ubica en la línea de las investigaciones de su generación sobre la identidad española, las transformaciones en el ámbito de la cultura popular y

⁴⁰⁹ Nuevo Mundo. 17/03/1916. p. 18
<http://hemerotecadigital.bne.es/issue.vm?id=0001735736&page=18&search=encajera&lang=es>
[Acceso 28/07/2017]

⁴¹⁰ Senén López-Gómez, Felipe (1982) *Arte popular en Galicia*. Madrid, Sílex.

las rupturas que supone la industrialización y las ideas civilizatorias del programa modernizador sobre las prácticas culturales tradicionales. Sin embargo ella adopta una postura crítica feminista cuando no duda en señalar a los investigadores, que no se han tomado la molestia de estudiar el encaje español, como sí lo han hecho en otros países europeos «Los eruditos españoles han desdeñado también el estudio de esta industria, antes tan floreciente. Así, pues, hay muy poco escrito acerca de los encajes de España» (Baroja de Caro, 1933: 6). Carmen Baroja, además del estudio de la materialidad del encaje, hace un análisis consciente de la situación secundaria y explotada de las mujeres dentro de la cultura, las artes y la sociedad que ella describe. Analiza el papel de las encajeras en tanto que obreras y denuncia que, dada la escasa importancia social que se le da al encaje por estar vinculado con las mujeres, se ven forzadas a depreciar su trabajo, a simplificar sus producciones y a disminuir la calidad del mismo. Además hace una puntualización muy sugerente indicando que los encajes están íntimamente ligados a experiencias vitales de las mujeres que, a pesar de que no forman parte de las grandes historias de la nación, son objetos que guardan memorias y afectos que se van guardando generación tras generación:

«Y sin embargo, este arte que no ha variado en cuatrocientos años en sus formas principales, que ha creado y mantenido desde entonces entre las mujeres del pueblo ese tipo tan interesante y tan extraño de la obrera casera, de la obrera artista, que a la puerta de su casa, blanqueada con cal en Levante, oscurecida por las nieblas en Galicia, teje sus hilos poco a poco, es lástima que desaparezca. Es lástima que esta aristocrática obrera no pueda vivir con lo que gana tejiendo complicados puntos y tenga que simplificarlos para que el trabajo vaya más ligero.

Esas piezas de encaje, amarillentas por el tiempo, son reliquias familiares conservadas en el hogar con cariñosa devoción. «Esta guarnición de pañuelo la hizo mi abuela», nos han dicho. «Con esta mantilla se han casado tres generaciones de mujeres en nuestra familia.» Y al desdoblarlas y sacarlas de entre papeles de seda nos parece percibir prendido entre sus mallas como un perfume levemente anticuado que evoca la idea de esos momentos que fueron tan trascendentales en la vida de nuestras madres, de nuestras abuelas, que embellecieron y adornaron a estos seres tan lejanos, quizá muy próximos y parecidos a nosotras...» (Baroja de Caro, 1933: 6-7)

La etnógrafa también critica que la labor de las encajeras no se valora como arte ni como trabajo, precisamente porque son realizados por mujeres, por mujeres corrientes. En sus conclusiones dice que el encaje español, a pesar de los esfuerzos de distintas personas de buena voluntad para que se considere como un arte independientemente de su valor comercial, «se estrellan ante la indiferencia general» (Baroja de Caro, 1933: 183). Y hace un esfuerzo por visibilizar la maestría y el trabajo no valorado de las mujeres que se enfrenta a la indiferencia del Gobierno (ibid: 184). La autora Susan Kirkpatrick en el apartado dedicado al análisis de la obra de Carmen Baroja dice que, en su madurez, publicó una obra en la que reflejaba sus propios intereses y trayectoria vital que corría de forma paralela al encaje en tres puntos: cumplimiento norma doméstica femenina, interés por la productividad económica de las mujeres y su apreciación estética de la artesanía fina (Kirkpatrick, 2003: 58).

Carmen Baroja Nessi posteriormente fue nombrada miembro del patronato del Museo del Pueblo español donde realizará investigación etnológica principalmente centrada en el pensamiento mágico-religioso vasco y navarro, publicando catálogos de amuletos (1945) y pendientes (1948-1952). Pero, a pesar de su brillantez, la figura de Carmen Baroja forma parte de esa «Historia Universal de la Frustración Femenina» ya que quedó voluntariamente borrada y relegada a la de ser hermana y madre de hombres notables, como se puede leer en su autobiografía. Carmen Baroja ha resultado ser más conocida por ser hermana de Pio y Ricardo Baroja y la madre del famoso antropólogo Julio Caro Baroja, a quienes Carmen influiría profundamente en sus producciones, que por sus aportaciones al feminismo y a la antropología. Sus investigaciones han sido juzgadas como demasiado fragmentarias, esporádicas y centradas en aspectos relacionados con el ámbito de lo femenino, demasiado cotidiana y consciente de su asumido papel de «hermana, madre y esposa de...» como para ser rescatada por la androcéntrica historia de la antropología⁴¹¹.



Familia Caamaño. Año 1928

Imagen. Fotografía de la familia del fotógrafo muxián Ramón Caamaño en el año 1928. Cuatro años antes había conocido a Ruth Matilda Anderson e invitó a la fotógrafa a su casa para conocer el encaje. Fotografía tomada de Fernández Carrera, 1999.

⁴¹¹ Para saber más de su vida se puede leer su autobiografía en la que se hace cargo de su doble condición, consciente y asumida, de ama de casa y persona cultivada y políticamente activa. «Recuerdos de una mujer de la generación del 98». Tusquets Editores, Barcelona, 1998. El libro «Mujer, modernismo y vanguardia en España (1898-1931)» de Susan Kirkpatrick comienza analizando el importantísimo papel de Carmen Baroja en su papel de intermediaria entre la generación del 98 y las del 27, entre su papel de ama de casa en segundo plano e intelectual, investigadora, políticamente activa y feminista, amante de las tradiciones, el encaje fino, artes populares y muy vanguardista (Kirkpatrick, 2003)

Ver también:

<http://www.ilustracionliberal.com/2/carmen-baroja-una-mujer-del-98-julia-escobar.html>
[Acceso 21/08/2016]

http://cvc.cervantes.es/el_rinconete/antiores/junio_09/29062009_01.asp [Acceso 21/08/2016]


http://elpais.com/diario/1998/12/28/cultura/914799604_850215.html

<http://mav.org.es/documentos/ASPARKIA/ASPARKIA%2017%20Lyceum%20Club%20Madrid.pdf>

6.8. La mirada de las viajeras inglesas sobre el encaje

En línea con los apartados anteriores he querido introducir un apartado que hace referencia a la mirada de las viajeras estadounidenses Ruth Matilda Anderson y Florence May sobre el encaje de la Costa da Morte en los años veinte y treinta, respectivamente. Haciendo un guiño a libro editado por Enrique Alonso Población y Sharon R. Roseman, en el que recopilaban distintos estudios de género realizados sobre las mujeres gallegas en el libro «Antropoloxía das mulleres galegas. As outras olladas» (Alonso Población et al., 2012), en este breve apartado me propongo recoger la visión del encaje gallego y de las palilleiras que aportaron una fotógrafa y una museóloga e historiadora desde una perspectiva externa al contexto. Las aportaciones que hicieron ambas, algunas de ellas bastante críticas, son muy valiosas pero no suelen formar parte de la historia oficial del encaje por lo que, desde mi punto de vista, merece la pena darles un espacio.

Hacia 1924 la fotógrafa Ruth Matilda Anderson realizó un viaje por Galicia financiado por la Hispanic Society of America durante el cual tomó fotos impresionantes de la Costa da Morte y de las personas que allí vivían, pero también se conservan las notas de campo, las observaciones y anotaciones que tanto ella como su padre hicieron durante su viaje. Entre estas fotos y las notas que las acompañaban no podía faltar un retrato profundo del trabajo de las palilleiras. En su primera parada en Muxía, hacia finales de Diciembre de 1924, la fotógrafa se mostraba extrañada de la laboriosidad y la alegría de la gente a pesar de las condiciones económicas, de las viviendas y de las vías de comunicación a las que estaban sometidos sus habitantes: «La gente de Muxía estaba muy ocupada, y sus rostros alegres contrastaban fuertemente con el aspecto siniestro y triste del pueblo» (Anderson, 2010: 416). Ruth Anderson concentra sus observaciones de Muxía sobre todo en el trabajo de las palilleiras ya que «la vida entera del pueblo, en términos económicos y sociales, está centrada en el encaje de palillos» (Anderson, 2010: 416). Atribuye este trabajo incansable de las mujeres tanto a su instinto como a la «necesidad económica», un hecho que se ve exacerbado por la ausencia de los hombres debido a la emigración masiva de la que también da buena cuenta. La fotógrafa y su padre recogen la cantidad de trabajos que realizan las mujeres a lo largo del día que completan con su trabajo en las palilladas por la noche, lo cual no interpretan tanto como una sobrecarga de trabajos sino bajo la lente del eterno «esperar» de las mujeres de la costa del que habla Brettel en su obra (Brettell, 1991). Así mismo en las notas de su padre asegura que «el encaje de palillos es una especie de institución social» y se mostraba sorprendido por la existencia de niñas de tres y cuatro años que palillan así como también el hombre queda impactado por las pésimas condiciones laborales, denunciando la «falta de ventilación» en los pequeños talleres en los que se reúnen un gran número de trabajadoras.



En Camariñas los estadounidenses se sorprenden por cómo ha afectado al lugar la emigración masculina masiva, que ha convertido a esta villa en un lugar escasamente atractivo para la gente joven «ya que tienen muy pocas oportunidades aquí» (Anderson, 2010: 452). La presencia de mujeres en todas las esferas de la vida hace sentir incómodo al padre, ya que piensa que quieren cortejarlo. En Camariñas a Ruth Anderson le mostraron una colcha para la cual no tuvo muy buenas palabras:

«Expresé mi admiración con los adjetivos más expresivos que conocía, esperando, sin embargo, poder ocultar mi depresión al ver tanto trabajo desperdiciado en un diseño con tan poco encanto»

Y a continuación apunta en sus notas una serie de consejos para el desarrollo de la industria del encaje y advierte que, si bien las palilleiras son muy laboriosas, existe una necesidad de estandarizar los patrones, de regular la enseñanza y de aplicar unas nociones de diseño:

«Algunas de ellas trabajan sin patrones elaborando los diseños elegantes y simétricos a ojo exclusivamente. Esta colcha podría considerarse un gran homenaje más a su laboriosidad que a su capacidad artística, sin embargo, si a estas mujeres se les enseñasen los principios del diseño con inteligencia y simpatía, los encajes de palillos de esta región se desarrollarían como una manifestación artística interesante» (Anderson, 2010: 416-417).

Las aportaciones de Ruth Matilda Anderson al análisis de la situación del encaje en los años veinte no son tampoco recogidas en la mayoría de los manuales consultados, más centrados en la certificación del origen y en presentar de manera articulada datos que resulten positivos para su proceso de patrimonialización actual que en hacerse eco de las críticas.

En el año 1939 se publicaría un documentadísimo análisis sobre el encaje en España por parte de Florence Lewis May. Su trabajo también estuvo patrocinado por la Hispanic Society of America, al igual que el trabajo fotográfico de Ruth Matilda Anderson, y era curadora de la colección de textiles del museo de esta institución. Florence May dedica la mayor parte de su libro a esclarecer los orígenes del encaje y su desarrollo a través de la historia, con una gran profusión de reproducciones de cuadros y de imágenes de encajes, y unas escasas páginas al encaje de Galicia (May, 1939: 285-289). Entre sus aportaciones sobre el encaje de esta zona dice que

«la palilleira (la encajera) de Galicia trabaja durante todo el año, sus otros deberes subordinados a la fabricación de encaje. Durante el invierno es habitual que las encajeras se reúnan en la casa de una de ellas. Esta forma de trabajo en común tiene una función social y también práctica. No solo es un ahorro en los gastos de la luz sino que también todo el mundo pasa un buen rato, ya que acuden los hombres jóvenes para cortejar a las mujeres, para cantar canciones y para animar al atareado círculo con su charla» (May, 1939: 287).

Florence May menciona algo que iba a ser el principal objeto de deconstrucción del régimen franquista en estos años y durante las décadas sucesivas: en estos momentos ellas eran obreras del encaje y sus otros deberes estaban subordinados a la fabricación de encaje. Hasta bien entrados los años treinta estas mujeres todavía no habían entrado en un proceso de «housewifisation» (Mies, 1982, 2014), ni había surtido efecto «mística de la feminidad» que describiera Betty (Friedan, 1963), ni tampoco el ideal de mujer victoriana que realiza artesanías textiles como forma de ocio que analiza Parker en su obra (Freedgood, 2003, Parker, 2010). Tanto las encajeras como las viajeras estadounidenses siguen percibiéndolas como trabajadoras.

La autora destaca además que aquí no hay escuelas de palilleiras, que las niñas aprenden en casa y señalaba cómo el encaje de Camariñas había perdido la finura, la complejidad y la sofisticación con la que contaba en el pasado hacia formas más simples y compactas de cara a su producción rápida, comercialización y exportación.

La opinión de ambas investigadoras americanas no suele formar parte de los manuales de historia del encaje ya que, a pesar de que muestran de primera mano las condiciones laborales de las palilleiras de principio del siglo XX, también contienen una serie de críticas, algunas de ellas injustas, que no siempre son bien recibidas. Lo que ambas autoras perciben como laboriosidad pero con muy mala calidad y falta de estilo carece de un análisis de las motivaciones que han llevado a la simplificación de los motivos y a la rapidez con la que habitualmente trabajan las palilleiras, a diferencia de las encajeras de otros lugares. Esta simplificación, reducción de la calidad y rapidez está relacionada con la necesidad histórica y endémica que tenían las mujeres de la zona de obtener un retorno económico de manera inmediata, incluso en el mismo día a través de ese encaje «ganapán», por las condiciones de vulnerabilidad y precariedad económica a las que están sometidas. La vulnerabilidad y la necesidad inmediata de recursos las introduce en un círculo perverso de depreciación de su artesanía, reducción de la calidad y maximización de beneficios por parte de los intermediarios, que se aprovechan de esta necesidad, especialmente en épocas de crisis. Ante la bajada de precios, ellas también reducen la calidad y el esmero en los remates de forma consciente, por lo que el producto tampoco aumenta su valor económico aunque sí su valor identitario, cultural y patrimonial.

Imagen. Palillada de Muxía, fotografiada por Ruth Matilda Anderson. Tomada de Anderson, 2010.



Bibliografía

- Aalten, Anna** (2012) Trabajo femenino e sexualidade na Galicia rural. *En*: Sharon R. Roseman y Enrique Alonso Población (eds.) *Antropoloxía das mulleres galegas. As outras olladas*. Santiago de Compostela: Sotelo Blanco edicións, 59-79.
- Abercrombie, Nicholas y Longhurst, Brian J.** (1998) *Audiences: A Sociological Theory of Performance and Imagination*, London: SAGE Publications.
- Abu-Lughod, Lila** (1990) «The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women». *American Ethnologist*, 17: 41-55.
- Abu-Lughod, Lila** (2002) «Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others». *American Anthropologist*, 104: 783-790.
- Agosín, Marjorie** (1987) *Scraps of Life. Chilean Arpilleras: Chilean Women and the Pinochet Dictatorship*, New Jersey: The Red Sea Press.
- Agosín, Marjorie** (1996) *Tapestries of hope, threads of love: the arpillera movement in Chile, 1974-1994*, Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Agudo Torrico, Juan** (2003) Patrimonio y derechos colectivos. *En*: Consejería de Cultura. Junta de Andalucía (ed.) *Cuaderno técnico VII. Antropología y Patrimonio: investigación, documentación e intervención*. Granada: Comares, 12-29.
- Aguilar Criado, Encarnación** (1998) *Las bordadoras de mantones de manila en Sevilla: trabajo y género en la producción doméstica*, Sevilla: Área de Cultura. Ayuntamiento de Sevilla.
- Aguilar Criado, Encarnación** (1999a) Entre la tradición y la modernidad: las artesanías, una propuesta de análisis. *En*: Encarnación Aguilar Criado (ed.) *Patrimonio Etnológico. Nuevas Perspectivas de Estudio*. Granada: Comares, Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico, 130-155.
- Aguilar Criado, Encarnación** (ed.) (1999b) *Patrimonio etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*, Granada: Comares, Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico.
- Aguilar Criado, Encarnación** (2001) «Trabajo e ideología de género en la producción doméstica». *Etnográfica*, 5: 25-46.
- Aguilar Criado, Encarnación** (2005) «Patrimonio y globalización: el recurso de la cultura en las Políticas de Desarrollo Europeas». *Cuadernos de Antropología*, 21: 51-69.
- Aguilar Criado, Encarnación, Merino Baena, Dolores y Migens Fernández, Mercedes** (2003) «Cultura, políticas de desarrollo y turismo rural en el ámbito de la globalización». *Horizontes Antropológicos*, 20: 161-183.
- Aguilar Fernández, Susana y Ballesteros Pena, Ana** (2005) «Un modelo de proceso político a debate. Una explicación alternativa al origen y consecuencias del movimiento social 'Nunca Más'». *Reis*, 111: 105-136. http://www.reis.cis.es/REIS/PDF/REIS_111_061168262938803.pdf
- Ahmed, Sara** (2004a) «Affective Economies». *Social Text*, 22: 117-139. <http://muse.jhu.edu/journals/soc/summary/v022/22.2ahmed.html>
- Ahmed, Sara** (2004b) «Collective Feelings. Or, The Impressions Left by Others». *Theory, Culture & Society*, 21: 25-42. 10.1177/0263276404042133
- Ahmed, Sara** (2004c) *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Ahmed, Sara** (2010a) Happy Objects. *En*: Melissa Gregg y Gregory J. Seigworth (eds.) *The Affect Theory Reader*. Durham & London: Duke University Press, 29-51.
- Ahmed, Sara** (2010b) *The Promise of Happiness*, Durham and London: Duke University Press.
- Aitchison, Cara** (2001) «Theorizing Other discourses of tourism, gender and culture. Can the subaltern speak (in tourism)?». *Tourist Studies*, 1: 133-147. <http://>

tu.sagepub.com/content/1/2/133.abstract

- Alonso González, Pablo** (2013) *The Heritage Machine: A Heritage Ethnography in Maragatería (Spain)*. Universidad de León.
- Alonso González, Pablo** (2014) «From a Given to a Construct: Heritage as a Commons». *Cultural Studies*. 10.1080/09502386.2013.789067
- Alonso González, Pablo y Macías Vázquez, Alfredo** (2014) «Neoliberalismo corporativo y clientelismo en España: Etnografía de la financiación europea del desarrollo rural a través de un proyecto fallido». *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 9: 223-250. 10.11156/Aibr.090302
- Alonso Población, Enrique** (2007) Éxito empresarial y disposiciones culturales. El caso de los talleres de costura en la Costa da Morte. En: M.R. García Hurtado (ed.) *El Futuro de las Humanidades*. Ferrol: Servizo de Publicacións UDC
- Alonso Población, Enrique** (2008) *Xénero, parentesco e traballo. Un estudo antropolóxico no Concello de Laxe*, Vigo: Xerais.
- Alonso Población, Enrique** (2014) *O mar é femia. Riesgo y trabajo entre los pescadores de una villa costera gallega*, Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.
- Alonso Población, Enrique y Roseman, Sharon R.** (eds.) (2012) *Antropoloxía das mulleres galegas. As outras olladas*, Santiago de Compostela: Sotelo Blanco.
- Anderson, Ben y Harrison, Paul** (2006) «Questioning affect and emotion». *Area*, 38: 333-335.
- Anderson, Ruth Matilda** (2010) *Unha mirada de antano: fotografías de Ruth Matilda Anderson en Galicia*, A Coruña: Fundación Caixa Galicia.
- Anvik, Cecilie Høj** (2012) Trabajo para comer, como para trabajar. Xénero, traballo e identidade. En: Enrique Alonso Población y Sharon R. Roseman (eds.) *Antropoloxía das mulleres galegas. As outras olladas*. Santiago de Compostela: Sotelo Blanco ediciones, 117-136.
- Appadurai, Arjun** (ed.) (1991) *La vida social de las cosas: perspectiva cultural de las mercancías*, México: Grijalbo. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Arendt, Hannah** (2014) *La condición humana*, Barcelona: Paidós.
- Arias Chachero, Patricia y Mascato García, Antón** (2010) *As Colareiras do Grove*, O Grove (Pontevedra): Todogrove ediciones.
- Ariño Villarroya, Antonio** (2010) La patrimonialización de la cultura y sus paradojas postmodernas. En: Davide Porporato (ed.) *Nuove pratiche di comunità. I patrimoni culturali etnoantropologici fra tradizione e complessità sociale*. Turín: Omega Edizioni, 15-32.
- Ariño Villarroya, Antonio** (2013) «The crafts, between heritagisation and digitalization». *Voci. Rivista di Scienze Umane*, X: 11-20.
- Armesto López, Xosé A.** (2005) «Notas teóricas en torno al concepto de postproductivismo agrario». *Investigaciones Geográficas*, 36: 137-156.
- Arquilla, John y Ronfeldt, David F.** (1999) *The Emergence of Noopolitik: Toward an American Information Strategy*, Washington: RAND.
- Arrieta Urtizberea, Iñaki** (ed.) (2008) *Participación ciudadana, patrimonio cultural y museos: entre la teoría y la praxis*, Bilbao: Universidad del País Vasco.
- Arrieta Urtizberea, Iñaki** (ed.) (2009) *Activaciones patrimoniales e iniciativas museísticas: ¿por quién? y ¿para qué?*, Bilbao: Universidad del País Vasco.
- Austin, Nathan K.** (2002) «Managing Heritage Attractions: Marketing Challenges at Sensitive Historical Sites». *International Journal of Tourism Research*, 4: 447-457.
- Ayán Vila, Xurxo M.** (2014a) «Arqueologías públicas en las comunidades autónomas de Galicia». *La Linde*, 3: 93-138.
- Ayán Vila, Xurxo M.** (2014b) El capital social del patrimonio arqueológico. La gestión para el desarrollo y la participación de las comunidades locales. En: Jaime Vives-Ferrándiz Sánchez y Carlos Ferrer García (eds.) *El pasado en su lugar. Patrimonio Arqueológico, Desarrollo y Turismo*, Valencia. Museu de

- Prehistòria de València, 139-176.
- Bachofen, Johann Jakob** (1987) *El Matriarcado: una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*, Madrid: Akal.
- Bagnall, Gaynor** (2003) «Performance and performativity at heritage sites». *Museum and Society*, 1: 87-103.
- Balsa-Barreiro, José** (2013) «Insostenibilidad de modelos territoriales desde un punto de vista demográfico: El caso de Costa da Morte (Galicia, España)». *Papeles de población*, 19: 167-206. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-74252013000400008&nrm=iso
- Ballart i Hernández, Josep, Fullola i Pericot, Josep M^a y Petit i Mendizábal, M^a dels Àngels** (1996) «El valor del patrimonio histórico». *Complutum Extra*, 6: 215-224.
- Barba Rueda, Cándido** (1986) *El encaje de bolillos: estudio etnográfico*, Ciudad Real: Diputación, Área de Cultura.
- Barnett, Clive** (2008) «Political affects in public space: normative blind-spots in non-representational ontologies». *Transactions on the Institute of British Geographers*, 33: 186-200. 10.1111/j.1475-5661.2008.00298.x
- Barnett, Pennina** (ed.) (1988) *The Subversive Stitch*, Manchester: Cornerhouse and the Withworth Art Gallery.
- Baroja de Caro, Carmen** (1933) *El encaje en España*, Barcelona: Editorial Labor.
- Barreiro Martínez, David** (2013) *Arqueológicas. Hacia una arqueología aplicada*, Barcelona: Bellaterra.
- Barreiro Martínez, David y Parga-Dans, Eva** (2013) El valor económico del patrimonio cultural: estrategias y medidas posibles para estimular la innovación social y los emprendimientos. *En: Seminario Internacional «El Patrimonio Cultural: Un aporte al desarrollo endógeno»*, Quito (Ecuador). Universidad Andina Simón Bolívar.
- Barreiro Rivas, Xosé Luis** (2013) La leyenda del Prestige: el proceso de construcción de la realidad política. *En: Ricardo García Mira (ed.) Lecturas sobre el desastre del Prestige. Contribuciones desde las Ciencias Sociales*. A Coruña: Instituto de Estudios e Investigación Psicosocial 'Xoán Vicente Viqueira', 29-60.
- Bartra, Eli** (2000) «Arte popular y feminismo». *Estudios feministas*, 8 (1): 30-45.
- Bartra, Eli** (2008) «Rumiando en torno a lo escrito sobre mujeres y arte popular». *La Ventana*, 28: 7-23.
- Bauman, Zygmunt** (2005) *Vidas desperdiciadas: la modernidad y sus parias*, Barcelona: Paidós.
- Bayart, Jean-François** (2005) *The Illusion of Cultural Identity*, London: Hurst & Company.
- Beiras, Xosé Manuel** (1972) *O atraso económico de Galicia*, Vigo: Galaxia.
- Bembrive, Carlos** (2005) *Del barroco al rococó: indumentaria, encajes y bordados*, Buenos Aires: Nobuko.
- Ben-Amos, Dan** (2000) Hacia una definición del folklore en contexto. *En: Cristina Sánchez-Carretero y Dorothy Noyes (eds.) Performance, arte verbal y comunicación. Nuevas perspectivas en los estudios de folklore y cultura popular en USA*. Guipúzcoa: Sendoa Editorial, 35-53.
- Bendix, Regina** (1997) *In Search of Authenticity. The Formation of Folklore Studies*, Madison: University of Wisconsin Press.
- Bendix, Regina** (2009) Heritage between economy and politics. An assessment from the perspective of cultural anthropology. *En: Laurajane Smith y Natsuko Akagawa (eds.) Intangible heritage*. Oxon: Routledge, 253-269.
- Bendix, Regina, Eggert, Aditya y Peselmann, Arnika** (eds.) (2012) *Heritage Regimes and the State*, Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
- Benería, Lourdes** (1989) Subcontracting and Employment Dynamics in Mexico City. *En: Alejandro Portes, Manuel Castells, et al. (eds.) The Informal Economy. Studies in Advanced and Less Developed Countries*. Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press, 173-188.

- Benería, Lourdes** (1999) «El debate inconcluso sobre el trabajo no remunerado». *Revista Internacional del Trabajo*, 118: 321-346.
- Benhabib, Seyla** (1992) «Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral». *Isegoría*, 6: 37-63.
- Benhabib, Seyla** (2006) *Las reivindicaciones de la cultura: igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires: Katz.
- Bergstrom, John C.** (2005) Postproductivism and changing rural land use values and preferences. En: Stephan J. Goetz, James S. Shortle, et al. (eds.) *Land Use Problems and Conflicts: Causes, consequences and solutions*. London & New York: Routledge, 50-59.
- Berlanga Adell, María Jesús** (2013) «Tourism, gender and development. An ethnic case in Morocco». *Iberoamerican Journal of Development Studies*, 2: 106-127.
- Bernard, H. Russell** (2011) *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*, Lanham: AltaMira Press.
- Bhabha, Homi K.** (2000) Narrando la nación. En: Álvaro Fernández Bravo (ed.) *La invención de la Nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Buenos Aires: Manantial, 211-219.
- Bhabha, Homi K.** (2002) *El lugar de la cultura*, Buenos Aires: Manantial.
- Blanco Campaña, Xosé Luís** (1991) *Camariñas: terra de palilleiras*, Vigo: Edicións Xerais de Galicia.
- Bleiker, Roland y Hutchison, Emma** (2008) «Fear no more: emotions and world politics». *Review of International Studies*, 34: 115-135. 10.1017/S0260210508007821
- Blondeau, Olivier, Whiteford, Nick Dyer, Vercellone, Carlo, et al.** (2004) *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva*, Madrid: Traficantes de Sueños.
- Borrow, George** (2001 [1843]) *La Biblia en España*, Barcelona: Ediciones B.
- Bosch, Anna, Carrasco, Cristina y Grau, Elena** (2005) Verde que te quiero violeta. Encuentros y desencuentros entre feminismo y ecologismo. En: Enric Tello (ed.) *La historia cuenta. Del crecimiento económico al desarrollo humano sostenible*. Barcelona: El viejo topo, 321-346.
- Boserup, Ester** (1970) *Woman's role in economic development*, New York: St Martin's.
- Boulding, Kenneth E.** (1976) *La economía del amor y del temor*, Madrid: Alianza editorial.
- Bourdieu, Pierre** (1980) «Le capital social». *Actes de la recherche en sciences sociales*, 31: 2-3. http://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1980_num_31_1_2069
- Bourdieu, Pierre** (1987 [1979]) «Los tres estados del capital cultural». *Sociológica*, 2.
- Bourdieu, Pierre** (1998) *La distinción. Criterios y bases sociales del buen gusto*, Madrid: Taurus.
- Bourdieu, Pierre** (2000) *La dominación masculina*, Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, Pierre** (2002) *Pensamiento y Acción*, Buenos Aires: Libros del zorzal.
- Bourdieu, Pierre** (2007) Postface. La noblesse: capital social et capital symbolique. En: Didier Lancien y Monique de Saint Martin (eds.) *Anciennes et nouvelles aristocraties de 1800 à nos jours*. Paris: Ed. de la Maison des sciences de l'homme, 385-398.
- Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc** (2005) *Una invitación a la sociología reflexiva*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Braidotti, Rosi** (2006) «Posthuman, All Too Human: Towards a New Process Ontology». *Theory, Culture & Society*, 23: 197-208. 10.1177/0263276406069232
- Bratich, Jack Z. y Brush, Heidi M.** (2011) «Fabricating Activism: Craft-Work, Popular Culture, Gender». *Utopian Studies*, 22 (2): 233-260. 10.1353/utp.2011.0043
- Brettell, Caroline B.** (1991) *Homens que Partem, Mulheres que Esperam: consequências da emigração numa fraguesia minbota*, Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- Brogger, Jan y Gilmore, David D.** (1997) «The Matrifocal Family in Iberia: Spain and Portugal Compared». *Ethnology*, 36: 13-30.

- Broullón Acuña, Esmeralda** (2010) «Culturas marítimas y relaciones de poder. La trayectoria del marisqueo a pie en las Rías Bajas gallegas». *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 57: 375-399. 10.3989/ceg.2010.v57.i123.84
- Brown, Michael F.** (2005) «Heritage Trouble: Recent Work on the Protection of Intangible Cultural Property». *International Journal of Cultural Property*, 12: 40-61. 10.1017/S0940739105050010
- Buechler, Judith-Maria** (2012) As eurogalegas: emigración femenina española. En: Enrique Alonso Población y Sharon R. Roseman (eds.) *Antropoloxía das mulleres galegas. As outras olladas*. Santiago de Compostela: Sotelo Blanco, 27-34.
- Bullen, Margaret** (2006) Derechos universales o especificidad cultural: una perspectiva antropológica. En: Gorka Moreno y Xavier Kerexeta (eds.) *Los Alardes del Bidasoa: pueblo versus ciudadanía*. Irún: Txapelaren azpian, 22-58.
- Bullen, Margaret y Díez Mintegui, Carmen** (2008) Fisiones/Fusiones: mujeres, feminismos y orden social. En: Liliana Suárez, Emma Martín, et al. (eds.) *Feminismos en la antropología: nuevas propuestas críticas*. Donostia: Ankulegi Antropología Elkarte, 81-97.
- Burling, Robbins** (2000) Definición formalista de economía. En: Paz Moreno Feliú (ed.) *Entre las gracias y el molino satánico: lecturas de antropología económica*. Madrid: UNED, 85-89.
- Busto Miramontes, Beatriz** (2016) *La Galicia proyectada por NO-DO. La arquitectura del estereotipo cultural a partir del uso del folclore musical (1943-1981)*. Universidad Autónoma de Madrid.
- Butler, Barbara y Turner, Diane Michalski** (1987) *Children and Anthropological Research*, New York: Plenum Press.
- Butler, Judith** (2006) *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires: Paidós.
- Butler, Judith** (2009) «Performatividad, precariedad y políticas sexuales». *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 4: 321-336. 10.11156/aibr.040303
- Butler, Judith** (2010) «Performative Agency». *Journal of Cultural Economy*, 3: 147-161. 10.1080/17530350.2010.494117
- Caballero, María José** (2003) *Prestige: Protección a Toda Costa*, Madrid: Greenpeace.
- Callejo, Javier** (1998) «Articulación de perspectivas metodológicas: posibilidades del grupo de discusión para una sociedad reflexiva». *Papers*, 56: 31-55.
- Canoura, Concepción** (1995) *Características del encaje de Camariñas*, A Coruña: Diputación Provincial.
- Canoura, Concepción** (2004) *Fíos e Cores*, Santiago de Compostela: Consellería de Innovación, Industria e Comercio.
- Canoura, Concepción** (2007) Cando se trata de falar do encaixe de palillos.... En: Manuel (dir.) Gonzalez Arias (ed.) *VI Certame de Artesanía Antonio Fraguas Fraguas*. A Coruña: Deputación Provincial da Coruña.
- Canoura, Concepción** (2008) *Raizame do encaixe galego*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, Consellería de Economía e Industria.
- Canoura, Concepción** (2010) Cando se trata de falar do encaixe de palillos. En: Deputación Provincial da Coruña (ed.) *VI Certame de Artesanía Antonio Fraguas Fraguas*. A Coruña: Deputación Provincial da Coruña, 9.
- Caplin, Jessie F.** (1932) *The Lace Book*, New York: The MacMillan Company.
- Carrasco Bengoa, Cristina** (2001) «La sostenibilidad de la vida humana: ¿un asunto de mujeres?». *Mientras Tanto*, 82: 43-70.
- Carrasco, Cristina** (2011) «La economía del cuidado: planteamiento actual y desafíos pendientes». *Revista de Economía Crítica*, 11: 205-225.
- Carrera Díaz, Gema y Delgado Méndez, Aniceto** (2012) «La antropologización del patrimonio y la patrimonialización de la cultura. Documentar el patrimonio etnológico en el IAPH». *Revista Andaluza de Antropología*, 2.
- Cassell, Joan** (ed.) (1987) *Children in the Field: Anthropological Experiences*, Philadelphia: Temple University Press.

- Castelao, Alfonso R.** (2001) *Sempre en Galiza I*, Vigo: Galaxia.
- Castro, Edgardo** (2007) «Biopolítica y gubernamentalidad». *Temas & matices*, 11: 9-18.
- Castro, Edgardo** (2013) Una cartografía conceptual de la biopolítica. *En*: Mercedes Ruvituso (ed.) *Cuadernos de pensamiento biopolítico latinoamericano*. Gonet: UNIPE, 20-29.
- Castro Morales, Federico** (1999) La artesanía en la España franquista: organización profesional y comercial. *En*: Federico Castro Morales (ed.) *Al-Andalus: una identidad compartida. Arte, ideología y enseñanza en el protectorado español en Marruecos*. Madrid: BOE, 101-106.
- Cayuela Sánchez, Salvador** (2009) «El nacimiento de la biopolítica franquista. La invención del «homo patiens»». *Isegoría*, 40: 273-288.
- Cayuela Sánchez, Salvador** (2013) «La biopolítica del franquismo desarrollista: hacia una nueva forma de gobernar (1959-1975)». *Revista de Filosofía*, 38: 159-179. http://dx.doi.org/10.5209/rev_RESF.2013.v38.n1.41968
- Cohen, Erik** (1988) «Authenticity and Commoditization in Tourism». *Annals of Tourism Research*, 15: 371-386.
- Cole, Sally Cooper** (1991) *Women of the praia. Work and lives in a Portuguese coastal community*, Princeton: Princeton University Press.
- Collier, Jane Fishburne** (1997) *From duty to desire: remaking families in a Spanish village*, Princeton: Princeton University Press.
- Collins, Patricia Hill** (2002) *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, New York: Routledge.
- Comaroff, John L. y Comaroff, Jean** (2011) *Etnicidad S.A.*, Madrid: Katz.
- Comas d'Argemir, Dolores** (1998) *Antropología económica*, Barcelona: Editorial Ariel.
- Comas d'Argemir, Dolores** (1999) *Antropología económica*, Barcelona: Editorial Ariel.
- Comas d'Argemir, Dolores** (1991) «Casa y comunidad en el Alto Aragón. Ideales culturales y reproducción social». *Revista de Antropología Social*, 0: 131-150.
- Comins Mingol, Irene** (2003) «Del Miedo a la Diversidad a la Ética del Cuidado: Una Perspectiva de Género». *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*: 97-122.
- Cone, Cynthia Abbott** (1995) «Crafting selves: The lives of two mayan women». *Annals of tourism research*, 22: 314-327. 10.1016/0160-7383(94)00079-4
- Cortés Vazquez, Jose Antonio, Jiménez-Esquinas, Guadalupe y Sánchez-Carrettero, Cristina** (2017) «Heritage and participatory governance: an analysis of political strategies and social fractures in Spain». *Anthropology Today*, 33: 15-18. 10.1111/1467-8322.12324
- Cowan, T.L.** (2014) «Transfeminist Kill/Joys. Rage, Love, and Reparative Performance». *Transgender Studies Quarterly*, 1: 501-516. 10.1215/23289252-2815201
- Crang, Mike y Tolia-Kelly, Divya P.** (2010) «Nation, race, and affect: senses and sensibilities at national heritage sites». *Environment and Planning A*, 42: 2315 - 2331.
- Creighton, Millie R.** (1995) «Japanese craft tourism: Liberating the crane wife». *Annals of tourism research*, 22: 463-478. 10.1016/0160-7383(94)00086-7
- Criado-Boado, Felipe** (1996) «Hacia un modelo integrado de investigación y gestión del Patrimonio Histórico: la cadena interpretativa como propuesta». *PH Boletín*, 16: 73-78.
- Criado-Boado, Felipe y Barreiro, David** (2013) «El patrimonio era otra cosa». *Estudios atacameño*, 45: 5-18.
- Csordas, Thomas** (1990) «Embodiment as a Paradigm for Anthropology». *Ethos*, 18: 5-47.
- Cuervo Pérez, María del Mar** (2015) *Procesos colaborativos de representación visual de la identidad femenina en contextos predominantemente masculinos: la comunidad de mariscadoras de Cambados*. Universidad Complutense de Madrid.
- Cuesta Ávila, Rafael** (2012) Efectos de 'La Gran Transformación' pesquera en una

- pequeña vila galega de la Costa da Morte: estrategias del sector en contextos de bonanza y escasez. *En*: Salvador Villerias Salinas, Julia Fraga Berdugo, et al. (eds.) *La pesca y la división social del trabajo en México y España. Un acercamiento multidisciplinario*. México D.F.: Juan Pablos
- Cuesta Ávila, Rafael** (no publicado) De la Costa de la Muerte a la muerte de la costa. La Gran Transformación de la pesca en un pequeña vila galega. Universidad Miguel Hernández de Elche.
- Chansky, Ricia A.** (2010) «A Stitch in Time: Third-Wave Feminist Reclamation of Needled Imaginery». *The Journal of Popular Culture*, 43 (4): 681-700.
- Choay, François** (2001) *The invention of the Historic Monument*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Chodorow, Nancy** (1984) *El ejercicio de la maternidad: psicoanálisis y sociología de la maternidad y paternidad en la crianza de los hijos*, Barcelona: Gedisa.
- Christiansen, Betty** (2006) *Knitting for Peace*, New York: Stewart, Tabori & Chang.
- D'Eramo, Marco** (2014) «Unescocidio». *New left review*, 88: 52-59.
- Davallon, Jean** (2014) El juego de la patrimonialización. *En*: Xavier Roigé, Joan Frigolé, et al. (eds.) *Construyendo el patrimonio cultural y natural. Parques, museos y patrimonio rural*. Valencia: Germania, 47-76.
- Dawkins, Nicole** (2011) «Do-It-Yourself: The Precarious Work and Postfeminist Politics of Handmaking (in) Detroit». *Utopian Studies*, 22 (2): 261-284.
- de Artiñano, Pedro M** (1920) «Los encajes españoles durante el reinado de los Austrias». *Revista de la sociedad de amigos del arte*, año IX, tomo V: 97-114.
- de Beauvoir, Simone** (2005) *El segundo sexo*, Madrid: Cátedra.
- de Castro, Rosalía** (1859) La hija del mar. Vigo: Imp. de J.Compañel. <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcbk183>
- de Certeau, Michel** (2000) *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*, México: Universidad Iberoamericana.
- de la O, María Eugenia** (2006) «El trabajo de las mujeres en la industria maquiladora de México: Balance de cuatro décadas de estudio». *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana*, 01: 404-427. DOI:10.11156/aibr.010305
- de Lucas Martín, Javier** (2005) Los derechos humanos en las políticas de gestión de la diversidad cultural. *En*: Gema Carrera Díaz y Gunther Dietz (eds.) *Patrimonio inmaterial y gestión de la diversidad*. Sevilla: Junta de Andalucía. Consejería de Cultura. Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico, 317-329.
- de Moragas, Miquel** (2008) La Olimpiada Cultural de Barcelona en 1992: Luces y sombras. Lecciones para el futuro. Barcelona: Centre d'Estudis Olímpics UAB. http://olympicstudies.uab.es/pdf/wp049_spa.pdf
- Degen, Monica Montserrat y Rose, Gillian** (2012) «The sensory experiencing of urban design: the role of walking and perceptual memory». *Urban Studies*, 49: 3271-3287. 10.1177/0042098012440463
- del Valle, Teresa** (1997) *Andamios para una nueva ciudad. Lecturas desde la antropología*, Madrid: Cátedra.
- del Valle, Teresa** (1999) «Procesos de la memoria: cronotopos genéricos». *Áreas*, 19: 211-225.
- Deleuze, Gilles** (1994) «Spinoza y las tres «Éticas»». *Nombres: Revista de Filosofía*, 4: 95-108. <http://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/issue/view/96/showToc>
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix** (2002) *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia: Pre-Textos.
- Despret, Vinciane** (2008) El cuerpo de nuestros desvelos. Figuras de la antro-po-zoo-génesis. *En*: Tomás Sánchez Criado (ed.) *Tecnogénesis. La construcción técnica de las ecologías humanas*. Madrid: AIBR, 229-261.
- Dewsbury, John-David** (2003) «Witnessing Space: 'Knowledge without Contemplation'». *Environment and Planning A*, 35: 1907-1932. 10.1068/a3582
- Díaz Sánchez, Pilar** (1999) «Del taller de costura a la fábrica. El trabajo de las

mujeres en la confección textil madrileña». *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 21: 279-293.

- Díez Mintegui, Carmen** (2003) «Tradiciones culturales y legitimación del poder masculino». *Gazeta de antropología*, 19: 15. <http://hdl.handle.net/10481/7330>
- Diz Otero, Isabel y Lois González, Marta** (2005) «La reconstrucción de la sociedad civil en Galicia: la catástrofe del «Prestige» y el movimiento Nunca Más». *Revista de Estudios Políticos*, 129: 255-280.
- Doepke, Matthias y Kindermann, Fabian** (2016) «Bargaining over babies: theory, evidence, and policy implications». *National Bureau of Economic Research Working Paper Series*, Working paper 22072. <http://www.nber.org/papers/w22072>
- Domingo, Carmen** (2007) *Coser y cantar. Las mujeres bajo la dictadura franquista*, Barcelona: Lumen Editorial.
- Domingues, Caroline** (2009) Paisaxe e identidade no discurso galeguista. En: Francisco Díaz-Fierros Viqueira y Federico López Silvestre (eds.) *Olladas críticas sobre a paisaxe*. Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega, 187-205.
- Douglas, Mary** (1973) *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid: Siglo XXI.
- Dubert García, Isidro y Fernández Cortizo, Camilo** (1994) «Entre el «regocijo» y la «bienaventuranza»: Iglesia y sociabilidad campesina en la Galicia del Antiguo Régimen». *SEMATA, Ciencias Sociais e Humanidades*, 6: 237-261. <http://hdl.handle.net/10347/4760>
- Dubert, Isidro** (1991) «Los comportamientos sexuales premaritales en la sociedad gallega del Antiguo Régimen». *Studia Historica: Historia Moderna*, 9: 117-142.
- Dupey, Ana María** (2012) *Artisanos contemporáneos: entre la creación y el mercado*, Buenos Aires: Malaspina.
- Durán Heras, María-Ángeles** (2006) *La cuenta satélite del trabajo no remunerado en la Comunidad de Madrid*, Madrid: Comunidad de Madrid.
- Durkheim, Émile** (2009 [1953]) *Sociology and Philosophy*, New York: Routledge.
- Edensor, Tim** (2001) «Performing tourism, staging tourism: (Re)producing tourist space and practice». *Tourist studies*, 1: 59-81. 10.1177/146879760100100104
- Enríquez Veloso, Gonzalo** (2014) «Aproximación a una crítica espacial de Costa da Morte, de Lois Patiño». *Ángulo Recto. Revista de estudios sobre la ciudad como espacio plural*, 6: 97-110. 10.5209/rev_ANRE.2014.v6.n1.45325
- Erickson, Kirstin C.** (2015) «Las Colcheras: Spanish Colonial Embroidery and the Inscription of Heritage in Contemporary Northern New Mexico». *Journal of Folklore Research*, 52: 1-37. https://muse.jhu.edu/journals/journal_of_folklore_research/v052/52.1.erickson.html
- Erman, Tahire, Kalaycioglu, Sibel y Rittersberger-Tiliç, Helga** (2002) «Money-earning activities and empowerment experiences of rural migrant women in the city: the case of Turkey». *Women's Studies International Forum*, 25: 395-410.
- Escribano Collado, Pedro** (1978) *El fomento del comercio interior*, Sevilla: Publicaciones de la Universidad de Sevilla.
- Esteve, Albert, Devolder, Daniel y Domingo, Andreu** (2016) «La infecundidad en España: tic-tac, tic-tac, tic-tac!!!». *Perspectives Demographiques*, 1: 1-4. https://gallery.mailchimp.com/44cf19278dbabc4c4bdbc7654/files/PerspectivesDemographiques_ESP.pdf
- Ezama Gil, Ángeles** (2012) «La vocación pedagógica de Emilia Pardo Bazán». *Moenia*, 18: 417-437.
- Fanon, Frantz** (1961) *The Wretched of the Earth*, New York: Grove Press.
- Federici, Silvia** (2010) *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*,

- Madrid: Traficantes de sueños.
- Federici, Silvia** (2013) *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, Madrid: Traficantes de Sueños.
- FEMP** (1997) «Convocado el Premio Plaza Mayor a la promoción de la igualdad de oportunidades para la mujer». *Carta Local*, 79: 20-21. <http://femp.femp.es/files/842-135-fichero/Carta%20Local%20n%C2%BA%2079,%20febrero%20de%201997.pdf>
- Ferguson, James** (2010) «The Uses of Neoliberalism». *Antipode*, 41: 166-184. 10.1111/j.1467-8330.2009.00721.x
- Ferguson, Lucy** (2011) «Promoting gender equality and empowering women? Tourism and the third Millennium Development Goal». *Current Issues in Tourism*, 14: 235-249. 10.1080/13683500.2011.555522
- Fernández Carrera, Xan X.** (1999) *Ramón Caamaño. Historia viva da Costa da Morte*, A Coruña: Xaniño.
- Fernández de Rota y Monter, José Antonio** (1983) «El trabajo de la mujer en el municipio rural gallego». *Revista de Estudios Agrosociales*, 124: 65-84.
- Fernández de Rota y Monter, José Antonio** (1992) «La antropología gallega a debate». *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, 9: 123-146.
- Fernández González, Luzia y Montero Cardama, Laura** (2003) *Diagnose: A realidade das mulleres camariñas*, Camariñas: Área de Muller. Concellería de Servicos Sociais.
- Fernandez, James y Lellep Fernandez, Renate** (1988) «Under One Roof: Household Formation and Cultural Ideals in an Asturian Mountain Village». *Journal of Family History*, 13: 123-142.
- Fernández Ramos, Marina** (2016) «Tejiendo La Calle, arquitectura efímera hecha a mano». *revista pb*, 90: 10-12. <http://www.iaph.es/revistaph/index.php/revistaph/article/view/3829>
- Ferrándiz, Francisco** (2011a) El proceso etnográfico. En: Francisco Ferrándiz (ed.) *Etnografías contemporáneas: Anclajes, métodos y claves para el futuro*. Barcelona: Anthropos Editorial, 41-193.
- Ferrándiz, Francisco** (2011b) *Etnografías contemporáneas: Anclajes, métodos y claves para el futuro*, Barcelona: Anthropos Editorial.
- Ferrer Senabre, Isabel** (2011) «Canto y cotidianidad: visibilidad y género durante el primer franquismo». *TRANS-Revista Transcultural de Música Número de la edición*, 15. <http://www.sibetrans.com/trans/articulo/356/canto-y-cotidianidad-visibilidad-y-genero-durante-el-primer-franquismo>
- Fidalgo Santamarina, Jose Antonio y Braña Rey, Fátima** (2010) *Técnicas artesanais tradicionais*, Vigo: Universidade de Vigo.
- Fine, Gary Allan** (2003) «Crafting authenticity: The validation of identity in self-taught art». *Theory and Society*, 32: 153-180.
- Ford, Richard** (1855) *A handbook for travellers in Spain*, London: John Murray.
- Foucault, Michel** (1976) *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, Michel** (1979) Panopticism. En: Michel Foucault (ed.) *Discipline and punishment*. New York: Vintage books, 195-228.
- Foucault, Michel** (1991) Governmentality. En: Graham Burchell, Collin Gordon, et al. (eds.) *The Foucault effect*. Chicago: The University of Chicago Press, 87-104.
- Foucault, Michel** (1992) *Microfísica del poder*, Madrid: La Piqueta.
- Foucault, Michel** (2001) *Defender la Sociedad: curso en el Collège de France 1975-1976*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel** (2006) *Historia de la Sexualidad 1: la voluntad de saber*, Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, Michel** (2007) *Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France 1978-1979*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel** (1999) *Estrategias de poder*, Barcelona: Ediciones Paidós.

- Fraga Iribarne, Manuel** (1992) *Na memoria e no horizonte: Dende Galicia e nas portas dun novo século*, Vigo: Edicións xerais de Galicia.
- Fraser, Nancy** (1995) «From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist' Age». *New left review*: 68-93.
- Fraser, Nancy** (1997) *Iustitia Interrupta: Reflexiones críticas desde la posición 'postsocialista'*: Siglo del Hombre Ed. & Universidad de los Andes.
- Fraser, Nancy** (2007) «Feminist Politics in the Age of Recognition: A Two-Dimensional Approach to Gender Justice». *Studies in Social Justice*, 1: 23-35.
- Fraser, Nancy** (2012) Feminism, Capitalism, and the Cunning of History.
- Fredheim, L. Harald y Khalaf, Manal** (2016) «The significance of values: heritage value typologies re-examined». *International Journal of Heritage Studies*, 22: 466-481. 10.1080/13527258.2016.1171247
- Freedgood, Elaine** (2003) «'Fine Fingers': Victorian Handmade Lace and Utopian Consumption». *Victorian Studies*, summer: 625-647.
- Friedan, Betty** (1963) *The feminine mystique*, New York: Norton & Company.
- Frigolé Reixach, Joan** (2010) Patrimonialización y mercantilización de lo auténtico, dos estrategias básicas en una economía terciaria. En: Joan Frigolé, Xavier Roigé, et al. (eds.) *Construyendo el patrimonio cultural y natural. Parques, museos y patrimonio rural*. Girona: Germania-AVA, 31-46.
- Gálvez Muñoz, Lina y Rodríguez Madroño, Paula** (2011) «La desigualdad de género en las crisis económicas». *Investigaciones Feministas*, 2: 113-132. 10.5209/rev_INFE.2011.v2.38607
- Gallego Rei, Mario** (2006) *O encaixe galego*, Vigo: A Nosa Terra.
- García-Ramon, M. Dolors, Canoves, Gemma y Valdovinos, Nuria** (1995) «Farm tourism, gender and the environment in Spain». *Annals of Tourism Research*, 22: 267-282.
- García-Ramón, María Dolors, Canoves, Gemma, Salamaña, Isabel, et al.** (1995) «Trabajo de la mujer, turismo rural y percepción del entorno: una comparación entre Cataluña y Galicia». *Agricultura y Sociedad*, 75: 115-152.
- García Canclini, Nestor** (1995) *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, México: Grijalbo.
- García Canclini, Nestor** (1999) Los usos sociales del Patrimonio Cultural. En: Encarnación Aguilar Criado (ed.) *Patrimonio Etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*. Granada: Comares. IAPH, 16-33.
- García Canclini, Néstor** (1982) *Las culturas populares en el capitalismo*, México: Nueva Imagen.
- García Canclini, Néstor** (1990) La puesta en escena de lo popular. En: Néstor García Canclini (ed.) *Culturas híbridas, estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo, 191-235.
- García Colorado, Concepción** (1990) «El encaje de Almagro y Camariñas». *Atrio: revista de historia del arte*, 2: 81-92.
- García García, Jose Luis** (1998) «De la cultura como patrimonio al patrimonio cultural». *Política y Sociedad*, 27: 9-20.
- García Mira, Ricardo** (2004) «Aspectos psicosociales y sociopolíticos en torno al desastre del «Prestige»». *Ciclos*: 26-30. http://www.sld.cu/galerias/pdf/sitios/desastres/articulo_aspectos_psicosoc_y_sociopol_prestige.pdf
- García Mira, Ricardo** (ed.) (2013) *Lecturas sobre el desastre del Prestige. Contribuciones desde las Ciencias Sociales*, A Coruña: Instituto de Estudios e Investigación Psicosocial 'Xoan Vicente Viqueira'.
- García Mira, Ricardo, Real, José Eulogio, Uzzell, David, et al.** (2013a) Explorando las representaciones cognitivas de los ciudadanos en las áreas afectadas por el desastre. En: Ricardo García Mira (ed.) *Lecturas sobre el desastre del Prestige. Contribuciones desde las Ciencias Sociales*. A Coruña: Instituto de Estudios e Investigación Psicosocial 'Xoán Vicente Viqueira', 103-114.
- García Mira, Ricardo, Real, José Eulogio, Uzzell, David, et al.** (2013b) Afrontando la amenaza a la calidad de vida. En: Ricardo García Mira (ed.) *Lectur-*

as sobre el desastre del Prestige. *Contribuciones desde las Ciencias Sociales*. A Coruña: Instituto de Estudios e Investigación Psicosocial 'Xoán Vicente Viqueira', 115-132.

- García Ramon, M. Dolores, Vilarino, Montserrat, Baylina, Mireia, et al.** (1993) «Farm Women, Gender Relations and Household Strategies on the Coast of Galicia». *Geoforum*, 24: 5-17.
- García Ramos, Alfredo** (1989 [1912]) *Arqueología jurídico-consuetudinaria-económica de la Región Gallega*, Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega.
- Garrido Palacios, Manuel** (2009) El latir de los bolillos. *En*: Manuel Garrido Palacios (ed.) *El pámpano roto. Apuntes etnográficos*. Palma de Mallorca: Calima Ediciones, 82-85.
- Geertz, Clifford** (2003 [1973]) *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Editorial Gedisa.
- Geilfus, Frans** (2002) *80 herramientas para el desarrollo participativo: diagnóstico, planificación, monitoreo, evaluación*, San José IICA.
- Gelber, Steven M.** (1997) «Do-It-Yourself: Constructing, Repairing and Maintaining Domestic Masculinity». *American Quarterly*, 49: 66-112. 10.1353/aq.1997.0007.
- Gell, Alfred** (1998) *Art and Agency. An Anthropological Theory*, Oxford: Clarendon Press.
- Gilligan, Carol** (1977) «In a Different Voice: Women's Conceptions of Self and Morality». *Harvard Educational Review*, 47: 481-517.
- Godinho, Paula** (2017a) Lides de Rotina. Trabalhadoras têmeis de Verim; entre a prática e o devir. *O futuro é para sempre. Experiência, expectativa e práticas possíveis*. Santiago de Compostela: Através, 75-157.
- Godinho, Paula** (2017b) *O futuro é para sempre. Experiência, expectativa e práticas possíveis*, Santiago de Compostela: Através.
- Goffman, Erving** (1997) *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Gondar Portasany, Marcial** (1991) *Mulleres de mortos: Cara a unha antropoloxía da muller galega*, Vigo: Xerais.
- Gondar Portasany, Marcial** (2000) «A Unión Europea desde Galiza. Marketing, identidades e antropoloxía crítica». *A Trabe de Ouro. Publicación galega de pensamento crítico*, IL: 147-162.
- Gondar Portasany, Marcial** (2009) Retruque: A paisaxe. Un concepto etnocéntrico. *En*: Francisco Díaz-Fierros Viqueira y Federico López Silvestre (eds.) *Olladas críticas sobre a paisaxe*. Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega, 61-72.
- González-Ruibal, Alfredo** (2003) *Etnoarqueología de la emigración. El fin del mundo preindustrial en Terra de Montes (Galicia)*, Pontevedra: Diputación de Pontevedra.
- González García, Francisco Javier** (2007) Celtismo e historiografía en Galicia: en busca de los Celtas perdidos. *En*: Francisco Javier González García (ed.) *Los pueblos de la Galicia céltica*. Madrid: Akal, 5-130.
- González Guardiola, Lola** (2001) «Género, patrimonio y desarrollo». *Hojas de Warmi*, 12: 59-73.
- González Laxe, Fernando** (2013) El análisis económico de las catástrofes: evaluación y cálculo de daños en el sector pesquero y turístico. *En*: Ricardo García Mira (ed.) *Lecturas sobre el desastre del Prestige. Contribuciones desde las Ciencias Sociales*. A Coruña: Instituto de Estudios e Investigación Psicosocial 'Xoán Vicente Viqueira', 209-230.
- González Méndez, Matilde** (1999) *Investigación y puesta en valor del patrimonio histórico: planteamientos y propuestas desde la arqueología del paisaje*. Universidad de Santiago de Compostela.
- Graeber, David** (2001) *Toward an Anthropological Theory of Value*, New York: Palgrave.
- Graham, Brian, Ashworth, G.J. y Tunbridge, J.E.** (2000) *A Geography of Heritage*.

Power, Culture and Economy, London: Arnold.

- Greenwood, Davydd J.** (1989) Culture by the Pound: An Anthropological Perspective on Tourism as Cultural Commoditization. *En: Valene L. Smith (ed.) Hosts and Guests. The anthropology of tourism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 171-185.
- Greenwood, Davydd J.** (2000) «De la observación a la investigación-acción participativa: una visión crítica de las prácticas antropológicas». *Revista de Antropología Social*, 9: 27-49.
- Groeneveld, Elizabeth** (2010) «'Join the Knitting Revolution': Third-Wave Feminist Magazines and the Politics of Domesticity». *Canadian Review of American Studies*, 40 (2): 259-277. 10.3138/cras.40.2.259
- Grosfoguel, Ramón** (2007a) Descolonizando los universalismos occidentales: el pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los Zapatistas. *En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.) El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores. Universidad Central, Pontificia Universidad Javeriana, 63-77.
- Grosfoguel, Ramón** (2007b) «The epistemic decolonial turn. Beyond political-economy paradigms». *Cultural Studies*, 21: 211-223. 10.1080/09502380601162514
- Grosfoguel, Ramón** (2013) «Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI». *Tabula Rasa*: 31-58. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-24892013000200002&nrm=iso
- Guasch, Oscar** (2002) *Observación participante*, Madrid: CIS.
- Guber, Rosana** (2001) *La etnografía, método, campo y reflexividad*, Bogotá: Grupo editorial Norma.
- Guerrero Muñoz, Joaquín** (1999) «Metodología cualitativa y análisis estadístico en Antropología Social». *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 73: 183-190.
- Hafstein, Valdimar** (2012) Cultural Heritage. *En: Regina Bendix y Galit Hasan-Rokem (eds.) Companion to Folklore*. Oxford: Malden, 500-519.
- Hafstein, Valdimar** (2014) Protection as Dispossession: Government in the Vernacular. *En: Deborah Kapchan (ed.) Cultural Heritage in Transit. Intangible Rights as Human Rights*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 25-57.
- Hamilakis, Yannis** (2015) *Arqueología y los sentidos: experiencia, memoria y afecto*, Madrid: JAS Arqueología Editorial.
- Hammersley, Martyn y Atkinson, Paul** (1994) *Etnografía. Métodos de investigación*, Barcelona: Paidós.
- Hannerz, Ulf** (2007) Cosmopolitanism. *En: David Nugent y Joan Vincent (eds.) A Companion to the Anthropology of Politics*. Oxford: Blackwell, 69-85.
- Haraway, Donna** (1988) «Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective». *Feminist Studies*, 14 (3): 575-599.
- Haraway, Donna** (1995) *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*, Madrid: Ediciones Cátedra.
- Haraway, Donna** (2003) *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Harding, Sandra** (1987) Is There a Feminist Method? *En: Sandra Harding (ed.) Feminism and Methodology*. Bloomington: Indiana University Press
- Harding, Sandra** (1993) Rethinking Standpoint Epistemology: What Is «Strong Objectivity»? *En: Linda Alcoff y Elizabeth Potter (eds.) Feminist Epistemologies*. New York & London: Routledge, 49-82.
- Harding, Sandra** (1996) *Ciencia y Feminismo*, Madrid: Ediciones Morata.
- Hardt, Michael** (1999) «Affective Labor». *Boundary 2*, 26: 89-100. <http://www.jstor.org/stable/303793?origin=JSTOR-pdf>

- Hardt, Michael y Negri, Antonio** (2014) *Imperio*, Barcelona: Paidós.
- Harvey, David C.** (2001) «Heritage pasts and heritage presents: Temporality, meaning and the scope of heritage studies». *International Journal of Heritage Studies*, 7: 319-338.
- Harvey, David C.** (2007) *Breve historia del neoliberalismo*, Madrid: Akal.
- Hermida Gozález, Xoan** (2015) *Movimentos sociais e altermundismo en Galicia: de Nunca Máis a AGE (2002-2012)*. Ciencias Políticas e Sociais, Universidade de Santiago de Compostela.
- Hernández Borge, Julio** (2003) «La inmigración exterior en Galicia». *Papeles de Geografía*, 37: 155-164.
- Hernández Borge, Julio** (2011) «Despoblación y envejecimiento: Galicia hacia el año 2020». *Revista Galega de Economía*, 20: 1-20.
- Hernández i Martí, Gil-Manuel** (2010) La memoria oscura. El patrimonio cultural y su sombra. En: Javier Rivera Blanco (ed.) *VI Congreso Internacional «Restaurar la Memoria». La gestión del patrimonio, hacia un planteamiento sostenible*. Valladolid.
- Hernández León, Elodia** (2005) La patrimonialización del territorio y el desarrollo «rural». El caso de una comarca andaluza. En: Xosé Carlos Sierra Rodríguez y Xerardo Pereiro Pérez (eds.) *Patrimonio cultural: politizaciones y mercantilizaciones*. Sevilla: Faaee, Fundación el Monte, Asana, 37-50.
- Herrero Pérez, Nieves** (2003) «Resemantizaciones del patrimonio, reconstrucciones de la identidad: dos casos para la reflexión». *Etnográfica*, 7 (2): 351-368.
- Herrero Pérez, Nieves** (2009) «La atracción turística de un espacio mítico: peregrinación al cabo de Finisterre». *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 7 (2): 163-178.
- Herrero Pérez, Nieves** (2011) «La posmodernización de la tradición. Nuevos retos para la gestión del patrimonio». *Revista de Antropología Social*, 20: 293-307. http://dx.doi.org/10.5209/rev_RASO.2011.v20.36270
- Herrero Pérez, Nieves** (2015) Galicia's Finisterre and Coast of Death. En: Nieves Herrero y Sharon R. Roseman (eds.) *The Tourism Imaginary and Pilgrimages to the Edges of the World*. Bristol: Channel View Publications, 20-46.
- Hertz, Ellen** (2015) Bottoms, Genuine and Spurious. En: Nicolas Adell, Regina F. Bendix, et al. (eds.) *Between Imagined Communities and Communities of Practice: Participation, Territory and the Making of Heritage*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 25- 57.
- Herzfeld, Michael** (1980) «Honour and Shame: Problems in the Comparative Analysis of Moral Systems». *Man*, 15: 339-351. 10.2307/2801675
- Herzfeld, Michael** (2002) «The Absent Presence: Discourses of Crypto-Colonialism». *South Atlantic Quarterly*, 101: 889-926.
- Herzfeld, Michael** (2004) *The body impolitic: artisans and artifice in the global hierarchy of value*, Chicago: University of Chicago Press.
- Herzfeld, Michael** (2005) *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State*, New York & London: Routledge.
- Herzfeld, Michael** (2009) «The performance of secrecy: Domesticity and privacy in public spaces». *Semiotica*, 75: 135-162. DOI 10.1515/semi.2009.044
- Herzfeld, Michael** (2015) «Anthropology and the inchoate intimacies of power». *American Ethnologist*, 42: 18-32. 10.1111/amet.12113
- Hobsbawm, Eric y Ranger, Terence** (eds.) (1983) *The invention of tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hochschild, Arlie Russell** (1979) «Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure». *American Journal of Sociology*, 85: 551-575. 10.1086/227049
- Hochschild, Arlie Russell** (1983) *The Managed Heart. Commercialization of Human Feeling*, Berkeley: University of California Press.
- Hochschild, Arlie Russell** (2000) Global Care Chains and Emotional Surplus Value. En: Will Hutton y Anthony Giddens (eds.) *Global Capitalism*. New York: The New Press, 130-146.

- Hochschild, Arlie Russell y Ehrenreich, Bárbara** (eds.) (2002) *Global Women: Nannies, Maids and Sex Workers in the New Economy*, New York: Holt.
- Hodder, Ian** (2010) «Cultural Heritage Rights: From Ownership and Descent to Justice and Well-being». *Anthropological Quarterly*, 83 (4): 861-882.
- Honneth, Axel** (2001) «Recognition or Redistribution?: Changing Perspectives on the Moral Order of Society». *Theory, Culture & Society*, 18 (2-3): 43-55. 10.1177/02632760122051779
- hooks, bell** (2000) *Feminism is for everybody: passionate politics*, Cambridge: South End Press.
- Huysen, Andreas** (2003) *Present Pasts: Urban palimpsests and the politics of memory*, Stanford: Stanford University Press.
- Huysen, Andreas** (2006) *Después de la gran división: modernismo, cultura de masas, posmodernismo*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo Ed. .
- Ingold, Tim** (2010) «The textility of making». *Cambridge Journal of Economics*, 34: 91-102. 10.1093/cje/bep042
- Ingold, Tim** (2017) «¡Suficiente con la etnografía!». *Revista Colombiana de Antropología*, 53: 143-159. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0486-65252017000200143&nrm=iso
- Iturra, Raúl** (1988) *Antropología Económica de la Galicia Rural*, Santiago: Xunta de Galicia. Consellería da Presidencia e Administración Pública.
- Jabardo, Mercedes** (ed.) (2012) *Feminismos negros. Una antología*, Madrid: Traficantes de Sueños.
- Jaggar, Alison M.** (1998) «Globalizing Feminist Ethics». *Hypatia*, 13: 7-31. 10.1111/j.1527-2001.1998.tb01223.x
- Jiménez-Esquinas, Guadalupe** (2013) «Las meigas: la transformación de un estigma en un recurso patrimonial». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXVIII: 57-73. 10.3989/rntp.2013.01.003
- Jiménez-Esquinas, Guadalupe** (2016a) «De «añadir mujeres y agitar» a la despatriarcalización del patrimonio: la crítica patrimonial feminista». 2016, 89: 137-140. <http://www.iaph.es/revistaph/index.php/revistaph/article/view/3708>
- Jiménez-Esquinas, Guadalupe** (2016b) «'This is not only about culture': on tourism, gender stereotypes and other affective fluxes». *Journal of Sustainable Tourism*, 25: 311-326. 10.1080/09669582.2016.1206109
- Jiménez-Esquinas, Guadalupe y Sánchez-Carretero, Cristina** (2015) «Mediaciones patrimoniales para relaciones incendiarias: El caso del Santuario da Virxe da Barca de Muxía». *revista pb*, 88: 2-8. www.iaph.es/revistaph/index.php/revistaph/article/view/3633
- Jiménez-Esquinas, Guadalupe y Sánchez-Carretero, Cristina** (2017) «Who Owns the Name of a Place? On Place Branding and Logics in Two Villages in Galicia, Spain». *Tourist Studies*: 1-18. 10.1177/1468797617694728
- Jociles Rubio, María Isabel** (1999) «Las técnicas de investigación en antropología: mirada antropológica y proceso etnográfico». *Gazeta de Antropología*, 15. <http://hdl.handle.net/10481/7524>
- Johnson, Joyce Starr y Wilson, Laurel E.** (2005) «'It says you really care': Motivational factor of contemporary female handcrafters». *Clothing and Textiles Research Journal*, 23: 115-130. 10.1177/0887302X0502300205
- Johnston, Lynda** (2001) «(Other) Bodies and tourism studies». *Annals of Tourism Research*, 28: 180-201.
- Kabeer, Naila** (2005) «Gender equality and women's empowerment: A critical analysis of the third millennium development goal 1». *Gender & Development*, 13: 13-24. 10.1080/13552070512331332273
- Kantor, Paula** (2003) «Women's Empowerment Through Home-Based Work: Evidence from India». *Development and Change*, 34: 425-445. 10.1111/1467-7660.00313
- Kaur, Anjali, Sherbinin, Alex y Toure, Aminata** (2005) Women's Economic Empowerment: Meeting the Needs of Impoverished Women. *En: Lois Jensen*

- (ed.) *Workshop Report*. New York: United Nations Population Fund.
- Kelley, Heidi** (1994) «The Myth of Matriarchy: Symbols of Womanhood in Galician Regional Identity». *Anthropological Quarterly*, 67: 71-80. <http://www.jstor.org/stable/3317362?origin=JSTOR-pdf>
- Kelley, Heidi** (1999) ««If I Really Were a Witch»: Narratives of Female Power in a Coastal Galician Community». *Anthropologica*, XLI: 133-141.
- Kelley, Heidi** (2011) «Threads of Silence: Reflections on Long-Term Fieldwork in Galicia». *Anthropology and Humanism*, 36: 78-88. 10.1111/j.1548-1409.2011.01081.x.
- Kelley, Heidi** (2012) Nais solteiras e a reputación da casa nunha comunidade costeira galega. En: Sharon R. Roseman y Enrique Alonso Población (eds.) *Antropoloxía das mulleres galegas. As outras olladas*. Santiago de Compostela: Sotelo Blanco edicións, 81-112.
- Kinnaird, Vivian y Hall, Derek** (1996) «Understanding tourism processes: a gender-aware framework». *Tourism Management*, 17: 95-102. 10.1016/0261-5177(95)00112-3
- Kirkpatrick, Susan** (2003) *Mujer, modernismo y vanguardia en España (1898-1931)*, Madrid: Cátedra; Universitat de València; Instituto de la Mujer.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara** (1988) «Mistaken Dichotomies». *The Journal of American Folklore*, 101: 140-155. 10.2307/540105
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara** (1995) «Theorizing Heritage». *Ethnomusicology*, 39. 3.: 367-380.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara** (1998) *Destination Culture. Tourism, Museums, and Heritage*, Berkeley: University of California Press.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara** (2001) «La cultura de les destinacions: teoritzar el patrimoni». *Revista d'etnologia de Catalunya*, 19: 44-61.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara** (2004) «El patrimonio inmaterial como producción metacultural». *Museum International*, 221-222: 52-67.
- Kitzinger, Jenny** (1995) «Introducing focus group». *BMJ*, 311: 299-311.
- Klein, Barbro** (2006) «Cultural Heritage, the Swedish Folklife Sphere, and the Others». *Cultural Analysis*, 5: 57-80. <http://socrates.berkeley.edu/~caforum/volume5/pdf/klein.pdf>
- Klein, Naomi** (2008) *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*, Buenos Aires: Paidós.
- Kopytoff, Igor** (1991) La biografía cultural de las cosas: La mercantilización como proceso. En: Arjun Appadurai (ed.) *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. México: Grijalbo. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 89-122.
- Kuutma, Kristin** (2012) Between Arbitration and Engineering. Concepts and Contingencies in the Shaping of Heritage Regimes. En: Regina Bendix, Aditya Eggert, et al. (eds.) *Heritage Regimes and the State*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 21-38.
- Labanyi, Jo** (2004) Lo andaluz en el cine del franquismo: los estereotipos como estrategia para manejar la contradicción. *Documento de Trabajo. H2004/02*. Sevilla: Centra: Fundación Centro de Estudios Andaluces. https://www.centrodeestudiosandaluces.es/biblio/imagendoc/00000501_00001000/00000612/00000612_090h0101.PDF
- Lafuente, Antonio y Corsín Jiménez, Alberto** (2010) «Comunidades de afectados, procomún y don expandido». *Fractal*, 57: 17-42. <http://hdl.handle.net/10261/29806>
- Lagarde y de los Ríos, Marcela** (1993) *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lagarde y de los Ríos, Marcela** (2006) Pacto entre mujeres y sororidad. En: *Coordinadora española para el lobby europeo de mujeres*, Madrid. 1-12.
- Lagarde y de los Ríos, Marcela** (2012) «Enemistad y sororidad: Hacia una nueva

cultura feminista». *e-mujeres.net*.

- Larghero, Paula, D'Alto, Virginia, Fonseca, Hersilia, et al.** (2011) *Mantas trapeceras: tradición textil en manos de mujeres*, Uruguay: Fondo concursable para la cultura. MEC.
- Larruga, Eugenio** (1800) Fábricas de sombreros, lienzos y metales del Reyno de Galicia. En: Antonio Espinosa (ed.) *Memorias políticas y económicas sobre los frutos, comercio, fábricas y minas de España, con inclusión de los reales decretos, órdenes, cédulas, aranceles y ordenanzas expedidas para su gobierno y fomento*. Madrid:
- Latour, Bruno** (2004) «How to Talk About the Body? The Normative Dimension of Science Studies». *Body & Society*, 10: 205-229. 10.1177/1357034X04042943
- Latour, Bruno** (2007) *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Latour, Bruno** (2008) *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*, Buenos Aires: Manantial.
- Latre, Concha Martínez** (2009) «¿Tiene sexo el patrimonio?». *Museos. es: Revista de la Subdirección General de Museos Estatales*: 138-151.
- Lave, Jean y Wenger, Etienne** (1991) *Situated Learning. Legitimate peripheral participation*, New York: Cambridge University Press.
- Lazzarato, Maurizio** (1996) Immaterial Labour. En: P Virno y M Hardt (eds.) *Radical Thought in Italy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 133-147.
- Lazzarato, Maurizio** (2000) «Del biopoder a la biopolítica». *Multitudes*, 1. <http://www.multitudes.net/Del-biopoder-a-la-biopolitica/>
- Lazzarato, Maurizio** (2004) «From Capital-Labour to Capital-Life». *Ephemera*, 4: 187-208.
- Lazzarato, Maurizio y Negri, Antonio** (2001) *Trabajo inmaterial. Formas de vida y producción de subjetividad*, Buenos Aires: DP&A editora.
- Ledo Arias, Maruxa y Guerreiro, María** (eds.) (2009) *Entre fíos*, Santiago de Compostela: Fundación Centro Galego da Artesanía e do Deseño.
- Lefebvre, Henri** (2004) *Rhythmanalysis: Space, Time and Everyday Life*, London: Continuum.
- Lévi-Strauss, Claude** (1969) *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona: Paidós.
- Lévi-Strauss, Claude** (1995) *Antropología estructural*, Barcelona: Paidós.
- Levy, Diane E. y Lerch, Patricia B.** (1991) «Tourism as a Factor in Development Implications for Gender and Work in Barbados». *Gender and Society*, 5: 67-85. 10.2307/189930
- Lewin, Kurt** (1992) La investigación-acción y los problemas de las minorías. En: María Cristina Salazar (ed.) *La investigación-acción participativa: inicios y desarrollos* Madrid: Editorial Popular, 13-26.
- Lisón Tolosana, Carmelo** (1974) *Antropología cultural de Galicia*, Madrid: Siglo XXI.
- Lisón Tolosana, Carmelo** (1991) «Antropología de los pueblos del Norte de España: Galicia». *Revista de Antropología Social*, 0: 13-29.
- Lisón Tolosana, Carmelo** (2005) Aspectos de la estructura simbólico-moral de la aldea gallega. *Perfiles simbólico-morales de la cultura gallega*. Madrid: Akal
- Little, Jo y Austin, Patricia** (1996) «Women and the rural idyll». *Journal of Rural Studies*, 12: 101-111. 10.1016/0743-0167(96)00004-6
- Little, Walter E.** (2004) «Performing Tourism: Maya Women's Strategies». *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 29: 528-533.
- Little, Walter E.** (2008) «Living within the Mundo Maya Projeit: Strategies of Maya Hadicrafts Vendors». *Latin American Perspectives*, 35: 87-102.
- Longhurst, Brian J., Bagnall, Gaynor y Savage, Mike** (2004) «Audiences, museums and the English middle class». *Museum and Society*, 2: 104-124.
- Lorenzo Vila, Ana** (2009) Sistematización da información das entrevistas. Memoria do proxecto de promoción do cooperativismo no sector do encaixe do con-

- cello de Camariñas. Cooperativa Cidadanía: Concello de Camariñas.
- Lorenzo, Xaquín** (2002) *Os Oficios*, A Coruña: La Voz de Galicia & Editorial Galaxia.
- Lorey, Isabell** (2016) *Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad*, Madrid: Traficantes de Sueños.
- Lowenthal, David** (1998a) *El pasado es un país extraño*, Madrid: Akal.
- Lowenthal, David** (1998b) *The heritage crusade and the spoils of history*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lowenthal, David** (2000) Stewarding the Past in a Perplexing Present. *En: Erica Avrami, Randall Mason, et al. (eds.) Values and Heritage Conservation*. Los Angeles: The Getty Conservation Institute.
- Lugo Espinosa, Gema, Alberti Manzanares, Pilar, Figueroa Rodríguez, Oscar Luis, et al.** (2011) «Patrimonio cultural y género como estrategia de desarrollo en Tepetlaoxtoc, Estado de México». *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 9: 599-612.
- Llamas García, Elena** (2014) «El encaje de bolillos en España». *Zahora. Revista de Tradiciones Populares*, 59: 10-16. <http://www.dipualba.es/publicaciones/Varias/Zahora/Zahora.html#>
- Macías Vázquez, Alfredo y Alonso González, Pablo** (2015) «Collective symbolic capital and sustainability: Governing fishing communities in a knowledge economy». *Marine Policy*, 53: 21-26. 10.1016/j.marpol.2014.11.014
- MacInnes, John y Pérez Díaz, Julio** (2008) «La tercera revolución de la modernidad; la revolución reproductiva». *Reis*, 122: 89-118.
- MacMillan, C. Michael** (2010) «Auditing citizen engagement in heritage planning: The views of citizens». *Canadian Public Administration*, 53: 87-106. 10.1111/j.1754-7121.2010.00113.x
- Maddox, Richard** (2004) *The Best of All Possible Islands: Seville's Universal Exposition, the New Spain, and the New Europe*, New York: SUNY Press.
- Mahmood, Saba** (2008) Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto. *En: Liliana Suárez Navaz y Aída (eds.) Hernández Castillo (eds.) Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra, 165-222.
- Máiz, Ramón** (1984) «Raza y mito céltico en los orígenes del nacionalismo gallego: Manuel M. Murguía». *Reis*, 25: 137-180.
- Makovicky, Nicolette** (2010) «'Something to talk about': notation and knowledge-making among Central Slovak lace-makers». *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 16: S80-S99. 10.1111/j.1467-9655.2010.01611.x
- Malinowski, Bronislaw** (1973) Introducción: objeto, método y finalidad de esta investigación. *Los Argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona: Península, 19-42.
- Maraña, Maider** (2015) «Patrimonio y Derechos Humanos». *UNESCO Etxea - UNESCO Basque Country Centre. Working Papers*.
- Marcus, George E.** (2001) «Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal». *Alteridades*, 11 (22): 111-127.
- Marchand, Trevor H.J.** (2008) «Muscles, Morals and Mind: Craft Apprenticeship and the formation of Person». *British Journal of Educational Studies*, 56: 245-271. 10.1111/j.1467-8527.2008.00407.x
- María, Manuel** (1996) Poema á muller galega. *En: Ricardo Polín (ed.) Os galegos pintados por si mesmos. A muller tradicional*. Vigo: Xerais, 63.
- Martín Palomo, María Teresa y Muñoz Terrón, José María** (2014) «Epistemología, metodología y métodos. ¿Qué herramientas para qué feminismo? Reflexiones a partir del estudio del cuidado». *Quaderns de Psicologia*, 16: 35-44.
- Martín Roa, Mercedes** (2003) Encajes: origen y técnicas. *Curso «El textil y la indumentaria»*. Madrid: Grupo español de conservación del IPHE. <https://www.ge-iic.com/wp-content/uploads/2006/07/Encajes.pdf>
- Martínez Veiga, Ubaldo** (2000) El otro desempleo: el sector informal. *En: Paz*

Moreno Feliú (ed.) *Entre las gracias y el molino satánico: lecturas de antropología económica*. Madrid: UNED, 389-427.

- Marugán Pintos, Begoña** (2012) «La organización de las mariscadoras como agentes de transformación social». *Em Debate*: 82-106. 10.5007/1980-3532.2012n7p82
- Masaguer Otero, María y Vázquez Veiga, Adela** (2014) «BiComún: un experimento en el espacio público». *Tejuelo*, 19: 154-161. <http://iesgtballester.juntaextremadura.net/web/profesores/tejuelo/vinculos/articulos/r19/09.pdf>
- Mason, Randall** (2002) Assessing Values in Conservation Planning: Methodological issues and Choices. *En*: marta de la Torre (ed.) *Assesing the Values of Cultural Heritage*. Los Ángeles: The Getty Conservation Institute.
- Massumi, Brian** (1996) The Autonomy of Affect. *En*: Paul Patton (ed.) *Deleuze: A Critical Reader*. Blackwell: Wiley, 217-239.
- Mattelart, Michèle** (1982) *La mujer y las industrias culturales*, Barcelona: Anagrama.
- Max-Neef, Manfred** (1993) *Desarrollo a escala humana. Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*, Barcelona: Nordan Comunidad. Icaria.
- May, Florence Lewis** (1939) *Hispanic lace and lace making*, New York: Hispanic Society of America.
- Mayayo, Patricia** (2003) *Historias de mujeres, historias del arte*, Madrid: Cátedra.
- Mbembe, Achille** (2011) *Necropolítica*, Madrid: Melusina.
- Meira Cartea, Pablo** (2013) Lecturas para la educación ambiental en la sociedad global. *En*: Ricardo García Mira (ed.) *Lecturas sobre el desastre del Prestige. Contribuciones desde las Ciencias Sociales*. A Coruña: Instituto de Estudios e Investigación Psicosocial 'Xoán Vicente Viqueira', 153-182.
- Meskill, Lynn** (2002) «Negative Heritage and Past Mastering in Archaeology». *Anthropological Quarterly*, 75: 557-574. <http://www.jstor.org/stable/3318204>
- Meskill, Lynn** (2012) *The nature of heritage: The new South Africa*, Sussex: Wiley-Blackwell.
- Michelman, Susan O. y Kaiser, Susan B.** (2000) «Feminist issues in textiles and clothing research: working through/with the contradictions». *Clothing and Textiles Research Journal*, 18: 121-127. DOI: 10.1177/0887302X0001800301
- Mies, Maria** (1982) *Lace Makers of Narsapur. Indian Housewives Produce for the World Market*, London: Zed Press.
- Mies, Maria** (2007) «Patriarchy and accumulation on a world scale - revisited». *International Journal of Green Economics*, 1: 268-275.
- Mies, Maria** (2014) Housewifisation-Globalisation-Subsistence Perspective. *En*: Marcel van der Linden y Karl Heinz Roth (eds.) *Beyond Marx. Theorising the Global Labour Relations of the Twenty-First Century*. Leiden: Brill, 209-237.
- Migueléiz-Carballeira, Helena** (2014) *Galiza, um povo sentimental? Género, política e cultura no imaginário nacional galego*, Santiago de Compostela: Através.
- Minahan, Stella y Cox, Julie Wolfram** (2006) Making up (for) society? Stitch, bitch and organisation. *En*: 20th ANZALM (Australian New Zealand Academy of Management) *Management: Pragmatism, Philosophy, Priorities*, Central Queensland University, Rockhampton.
- Minahan, Stella y Wolfram Cox, Julie** (2007) «Stitch 'n Bitch. Cyberfeminism, a Third Place and the New Materiality». *Journal of Material Culture*, 12 (1): 5-21. 10.1177/1359183507074559
- Molina de la Torre, Ignacio y Martínez Fernández, Luis Carlos** (2014) «La normativa de ordenación del territorio en áreas rurales de baja densidad demográfica: una revisión desde la geografía». *Polígonos, Revista de Geografía*, 26: 277-320.
- Moore, Mandy y Prain, Leanne** (2009) *Yarn Bombing. The Art of Crochet and Knit Graffiti*, Vancouver: Arsenal Pulp Press.
- Morcillo Gómez, Aurora** (1999) *Shaping True Catholic Womanhood*: Francoist Ed-

- educational Discourse on Women. *En*: Victoria Lorée Enders y Pamela Beth Radcliff (eds.) *Constructing Spanish Womanhood. Female Identity in Modern Spain*. New York: State University of New York Press, 51-69.
- Morcillo Gómez, Aurora** (2015) *En cuerpo y alma. Ser mujer en tiempos de Franco*, Madrid: Siglo XXI.
- Moreda, Eva** (2012) «La mujer que no canta no es ... ¡ni mujer española!»: Folklore and Gender in the Earlier Franco Regime». *Bulletin of Hispanic Studies*, 89: 627-644. 10.3828/bhs.2012.48
- Moreno Alarcón, Daniela y Ferguson, Lucy J.** (2011) *El turismo como oportunidad. Buenas prácticas en turismo sostenible con perspectiva de género*, Madrid: FI-IAPP.
- Moreno Feliú, Paz** (2000) Modelos de género e ideologías del trabajo en Galicia. *En*: Paz Moreno Feliú (ed.) *Entre las gracias y el molino satánico: lecturas de antropología económica*. Madrid: UNED, 307-319.
- Moreno Navarro, Isidoro** (1997) «Trabajo, ideologías sobre el trabajo y culturas del trabajo». *Trabajo: Revista andaluza de relaciones laborales*, 3: 9-28. <http://rabida.uhu.es/dspace/bitstream/handle/10272/2346/b13768372.pdf?sequence=1>
- Moreno Navarro, Isidoro** (2002) «La cultura andaluza en el comienzo del tercer milenio: balance y perspectivas». *Revista de Estudios Regionales*, 63: 137-157.
- Muñoz, José Esteban** (2006) «Feeling Brown, Feeling Down: Latina Affect, the Performativity of Race, and the Depressive Position». *Signs*, 31: 675-688. 10.1086/499080
- Murado, Miguel-Anxo** (2008) *Otra idea de Galicia*, Barcelona: Debate.
- Myzelev, Alla** (2009) «Whip Your Hobby into Shape: Knitting, Feminism and Construction of Gender». *Textile: The Journal of Cloth and Culture*, 7 (2): 150. 10.2752/175183509x460065
- Naji, Myriem** (2007) «Valeur des tapis marocains: entre productrices d'artisanat et marchands d'art». *Cahiers du Genre*, 2: 95-111. 10.3917/cdge.043.0095
- Naji, Myriem** (2009) «Le fil de la pensée tisserande. «Affordances» de la matière et des corps dans le tissage». *Techniques & Culture. Revue semestrielle d'anthropologie des techniques*, 52-53. 10.4000/tc.4826
- Narayan, Kirin** (1993) «How Native is a «Native» Anthropologist?». *American Anthropologist*, 95: 671-686.
- Narotzky, Susana** (2000a) El afecto y el trabajo: la nueva economía, entre la reciprocidad y el capital social. *En*: Paz Moreno Feliú (ed.) *Entre las gracias y el molino satánico: lecturas de antropología económica*. Madrid: UNED, 383-387.
- Narotzky, Susana** (2000b) La renta del afecto: ideología y reproducción social en el cuidado de los viejos. *En*: Paz Moreno Feliú (ed.) *Entre las gracias y el molino satánico: lecturas de antropología económica*. Madrid: UNED, 291-306.
- Narotzky, Susana** (2015) «Economías ordinarias: valores escondidos. Otra antropología de la crisis desde el sur de Europa». *Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 1: 67-76.
- Narotzky, Susana y Smith, Gavin** (2006) *Immediate Struggles: People, Power, and Place in Rural Spain*, Berkeley: University of California Press.
- Nash, June** (1994) «Glocal integration and subsistence insecurity». *American Anthropologist*, 96: 7.
- Nochlin, Linda** (1988) Why have there been no great women artists? *Women, Art, and Power and other Essays*. New York: Harper and Row, 145-178.
- Nogué, Joan** (2009) Paisaxe e sentido de lugar. *En*: Francisco Díaz-Fierros Viqueira y Federico López Silvestre (eds.) *Olladas críticas sobre a paisaxe*. Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega, 207-228.
- Nora, Pierre** (1989) «Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire». *Representations*, 26: 7-24.
- Novelo, Victoria** (1999) Las artesanías mexicanas, hoy. *En*: Encarnación Aguilar Criado (ed.) *Patrimonio etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*. (coord.) ed.

- Granada: Comares. IAPH, 156-169.
- Novelo, Victoria** (2004) La fuerza de trabajo artesanal en la industria mexicana. *La historia económica en la perspectiva arqueológico-industrial*. México D.F.
- Novelo, Victoria** (2005) El patrimonio cultural mexicano en la disputa clasista. *En: Xosé Carlos Sierra Rodríguez y Xerardo Pereiro Pérez (eds.) Patrimonio cultural: politizaciones y mercantilizaciones*. (coords.) ed. Sevilla: FAAEE y Asociación Andaluza de Antropología (ASANA), 85-99.
- Noyes, Dorothy** (2000) Introducción: Sociedad y estudios de folklore en USA. *En: Cristina Sánchez-Carretero y Dorothy Noyes (eds.) Performance, arte verbal y comunicación. Nuevas perspectivas en los estudios de folklore y cultura popular en USA*. Guipuzcoa: Sendoa Editorial, 19-32.
- Noyes, Dorothy** (2011) «Traditional Culture: How Does It Work?». *Museum Anthropology Review*, 5: 39-47.
- Núñez Seixas, Xosé M.** (2000) «Emigración de retorno y cambio social en la Península Ibérica: algunas observaciones teóricas en perspectiva comparada». *Migraciones & Exilios: Cuadernos de la Asociación para el estudio de los exilios y migraciones ibéricos contemporáneos*, 1: 27-66.
- Nussbaum, Martha C.** (2006) Poverty and Human Functioning: Capabilities as fundamental entitlements. *En: David B. Grusky y Ravi Kanbur (eds.) Poverty and inequality*. Stanford: Stanford University Press, 47-75.
- Ofer, Inbal** (2009) *Señoritas in blue: the making of a female political elite in Franco's Spain. The national leadership of the Sección Femenina de la Falange (1936-1977)*, Brighton: Sussex Academic Press.
- Ortiz García, Carmen** (1999) «The Uses of Folklore by the Franco Regime». *The Journal of American Folklore*, 112: 479-496. 10.2307/541485
- Ortiz García, Carmen** (2012) «Folclore, tipismo y política. Los trajes regionales de la Sección Femenina de Falange». *Gazeta de antropología*, 28. <http://hdl.handle.net/10481/22987>
- Ortner, Sherry B.** (2015) «Sobre el neoliberalismo». *Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 1: 129-138.
- Ostrom, Elinor y Ahn, T. K.** (2003) «Una perspectiva del capital social desde las ciencias sociales: capital social y acción colectiva». *Revista mexicana de sociología*, 65: 155-233. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-25032003000100005&nrm=iso
- Pack, Sasha** (2008) «Tourism, modernization, and difference: a twentieth-century Spanish paradigm». *Sport in Society*, 11: 657-672. 10.1080/17430430802283914
- Pack, Sasha** (2012) *La invasión pacífica: los turistas y la España de Franco*, Madrid: Turner.
- Parker, Rozsika** (2010) *The subversive stitch. Embroidery and the making of the feminine.*, London: I.B. Tauris.
- Parker, Rozsika y Pollock, Griselda** (1981) *Old Mistresses. Women, Art and Ideology*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Paxson, Heather** (2002) «Rationalizing sex: family planning and the making of modern lovers in urban Greece». *American Ethnologist*, 29: 307-334.
- Paxson, Heather** (2010a) «Cheese Cultures. Transforming American Tastes and Traditions». *Gastronomica*: 35-47.
- Paxson, Heather** (2010b) «Locating Value in Artisan Cheese: Reverse Engineering Terroir for New-World Landscapes». *American Anthropologist*, 112: 444-457. 10.1111/j.1548-1433.2010.01251.x
- Paxson, Heather** (2013) *The Life of Cheese. Crafting Food and Value in America*, Berkeley: University of California Press.
- Pelta Resano, Raquel** (2016) La artesanía bajo el régimen de Franco. *En: Fundación Historia del Diseño (ed.) Modernos a pesar de todo*. Barcelona: FHD.
- Pentney, Beth Ann** (2008) «Feminism, Activism, and Knitting: Are the Fibre Arts a Viable Mode for Feminist Political Action?». *thirdspace: a journal of feminist*

theory & culture, 8. <http://www.thirdspace.ca/journal/article/view/pentney/210>

- Pereiro Pérez, Xerardo** (1999) Patrimonialización, museos e arquitectura: o caso de Allariz. *En: Esther Fernández de Paz y Juan Agudo Torrico (eds.) VII Congreso de Antropología*, Santiago de Compostela. FAAEE y AGA, 97-110.
- Pereiro Pérez, Xerardo** (2009) *Turismo cultural. Uma visão antropológica*, El Sauzal (Tenerife): Asociación Canaria de Antropología. Pasos, Revista de Turismo y Patrimonio Cultural.
- Pereiro Pérez, Xerardo** (2012) «La concepción del patrimonio etnoantropológico en Galicia: visiones legales y prácticas institucionales». *Revista Andaluza de Antropología*, 2.
- Pereiro Pérez, Xerardo** (2015) «Turismo de base local en Galicia: eco-agroturismo Arqueixal o la excepción cultural como modelo». *Revista Andaluza de Antropología*, 8: 45-67. <http://www.revistaandaluzadeantropologia.org/uploads/raa/n8/pereiro.pdf>
- Pereiro Pérez, Xerardo y Prado Conde, Santiago** (2013) Cross-Cultural Perceptions and Discourses Between Rural and Urban in Galicia. *En: Luís Silva y Elisabete Figueiredo (eds.) Shaping Rural Areas in Europe*. Springer Netherlands, 227-245.
- Pereiro Pérez, Xerardo y Sierra Rodríguez, Xosé Carlos** (2005) Patrimonio cultural: politizaciones y mercantilizaciones. *En: Xerardo Pereiro Pérez y Xosé Carlos Sierra Rodríguez (eds.) Patrimonio cultural: politizaciones y mercantilizaciones*. Sevilla: Faaee. Asana, 9-24.
- Pereiro Pérez, Xerardo y Vilar, Manuel** (2008) «Ethnographic museums and essentialist representations of Galician identity». *International Journal of Iberian Studies*, 21: 87-108. 10.1386/ijis.21.2.87/1
- Pérez Orozco, Amaia** (2014) *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*, Madrid: Traficantes de Sueños.
- Permy Balado, María del Carmen** (1999) Trabajo y género: estrategias femeninas para la práctica de la sociabilidad (una relectura de las fías gallegas tradicionales). *VII Congreso Internacional de Estudiantes de Antropología*. Miranda do Douro: Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro.
- Pina-Cabral, Joao de** (1986) *Sons of Adam, daughters of Eve. The peasant worldview of the Alto Minho*, Oxford: Clarendon Press.
- Pincheira Torres, Iván** (2013) Las políticas de la felicidad: acerca de la gestión gubernamental de las emociones. *En: Mercedes Ruvituso (ed.) Cuadernos de pensamiento biopolítico latinoamericano*. Gonnnet: UNIPE, 71-77.
- Pocock, Naomi** (2015) «Emotional entanglements in tourism research». *Annals of Tourism Research*, 53: 31-45. 10.1016/j.annals.2015.04.005
- Polanyi, Karl** (1989) *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*, Madrid: Ediciones de La Piqueta.
- Pombo, Ernesto S.** (2013) La comunicación, otra catástrofe. *En: Ricardo García Mira (ed.) Lecturas sobre el desastre del Prestige. Contribuciones desde las Ciencias Sociales*. A Coruña: Instituto de Estudios e Investigación Psicosocial 'Xoán Vicente Viqueira', 61-82.
- Poria, Yaniv, Butler, Richard y Airey, David** (2003) «The Core of Heritage Tourism». *Annals of Tourism Research*, 30: 238-254. 10.1016/S0160-7383(02)00064-6
- Portes, Alejandro, Castells, Manuel y Benton, Lauren A.** (eds.) (1989) *The Informal Economy. Studies in Advanced and Less Developed Countries*, Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press.
- Poska, Allyson M.** (2005) *Women and Authority in Early Modern Spain. The Peasants of Galicia*, Oxford: Oxford University Press.
- Prats, Llorenç** (1998) «El concepto de patrimonio cultural». *Política y Sociedad*, 27: 63-76.
- Prats, Llorenç** (2003) «Patrimonio+turismo=¿desarrollo?». *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 1 (2): 127-136.

- Prats, Llorenç** (2004) *Antropología y Patrimonio*, Barcelona: Editorial Ariel.
- Prats, Llorenç** (2005) «Concepto y gestión del patrimonio local». *Cuadernos de Antropología Social*, 21: 17-35.
- Prentice, Rebecca** (2008) «Knowledge, Skill, and the Inculcation of the Anthropologist: Reflections on Learning to Sew in the Field». *Anthropology of Work Review*, XXIX: 54-61.
- Prentice, Rebecca** (2012) ««No One Ever Showed Me Nothing»: Skill and Self-Making among Trinidadian Garment Workers». *Anthropology & Education Quarterly*, 43: 400-414. 10.1111/j.1548-1492.2012.01193.x
- Pritchard, Annette, Morgan, Nigel, Ateljevic, Irena, et al.** (2007) Editors' Introduction: Tourism, Gender, Embodiment and Experience. En: Annette Pritchard, Nigel Morgan, et al. (eds.) *Tourism and Gender: Embodiment, Sensuality and Experience*. Wallingford, UK: CABI Publishing, 1-12.
- Prott, Lyndel V. y O'Keefe, Patrick J.** (1992) «'Cultural Heritage' or 'Cultural Property'?». *International Journal of Cultural Property*, 1: 307-320. 10.1017/s094073919200033x
- Puig de la Bellacasa, Maria** (2012) «'Nothing comes without its world': thinking with care». *The Sociological Review*, 60. 10.1111/j.1467-954X.2012.02070.x
- Pujadas, Joan** (2004) «Cultura, imágenes urbanas y espectáculo. A propósito del ecumenismo multicultural de la Barcelona del Fórum 2004». *Revista Sociedad y Economía*, 6: 195-209.
- Puleo, Alicia H.** (1995) Patriarcado. En: Celia Amorós (ed.) *10 palabras clave sobre Mujer*. Estella (Navarra): Ed. Verbo Divino, 21-54.
- Putnam, Robert D.** (1995) «Bowling Alone: America's Declining Social Capital». *Journal of Democracy*: 65-78.
- Quintero Morón, Victoria** (2009) *Los sentidos del patrimonio. Alianzas y conflictos en la protección del patrimonio etnológico andaluz*, Sevilla: Fundación Blas Infante.
- Quintero Morón, Victoria** (2011) «El patrimonio pertenece a todos». De la universalidad a la identidad, ¿cuál es el lugar de la participación social? En: Iñaki Arrieta Urtizberea (ed.) *Legitimaciones sociales de las políticas patrimoniales y museísticas*. Abadiño: Universidad del País Vasco, 45-78.
- Quintero Morón, Victoria y Hernández León, Elodia** (2009) Paisajes patrimoniales y percepciones locales. En: *XVII Congreso de Estudios Vascos: Innovación para el progreso social sostenible*, Vitoria-Gasteiz. Donostia: Eusko Ikaskuntza, 627-647.
- Rancière, Jacques y Pons, Horacio** (1996) *El desacuerdo: política y filosofía*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Regueiro González-Barros, Mariña** (2014) «Los encajes en la moda hasta la revolución francesa». *Zahora. Revista de Tradiciones Populares*, 59: 17-29. <http://www.dipualba.es/publicaciones/Varias/Zahora/Zahora.html#>
- Reher, David S. y Camps Cura, Enriqueta** (1991) «Las economías familiares dentro de un contexto histórico comparado». *Reis*, 55: 65-91. 10.2307/40183541
- Reventós Gil de Biedma, Ana** (2007) «Patrimonios incómodos para la imagen que Barcelona ofrece al mundo». *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 5: 287-305.
- Rey-Henningsen, Marisa** (1994) *The world of the ploughwoman: Folklore and reality in matriarchal northwest Spain*, Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Rioja López, Concha** (2006) «Artesanía y administración: encuentros y desencuentros». *PH Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*, 59: 76-85.
- Risco, Vicente** (1952) *Manual de Historia de Galicia*, Vigo: Galaxia.
- Risco, Vicente** (2000) *Teoría do Nacionalismo Galego*, Santiago de Compostela: Sotelo Blanco.
- Rivera Martorell, Sara** (2013) «El arte feminista y su exhibición: la musealización de un conflicto. El caso del Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía». *Encrucijadas - Revista Crítica de Ciencias Sociales*, 5. <http://www.encrucijadas.com>

org/index.php/ojs/article/view/68

- Roda Alcantud, Cristina** (2004) «El papel de la mujer en la conservación y transmisión de las tradiciones en el Campo de Cartagena: el encaje de bolillos». *Revista murciana de antropología*, 10 (1): 169-176.
- Rodríguez Castelao, Alfonso** (2012) *Sempre en Galiza*, Vigo: Galaxia.
- Rodríguez Galdo, M^a Xosé** (ed.) (1999) *Textos para a historia das mulleres en Galicia*, Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega.
- Rodríguez Medela, Juan y Salguero Montaña, Óscar** (eds.) (2011) *Transformación urbana y conflictividad social. La construcción de la Marca Granada (2013-2015)*, Granada: Gea La Corrala.
- Roigé, Xavier** (ed.) (2006) *Familias de ayer, familias de hoy: continuidades y cambios en Cataluña*, Barcelona: Icaria.
- Roigé, Xavier y Frigolé, Joan** (2010) Introduction. En: Xavier Roigé y Joan Frigolé (eds.) *Constructing cultural and natural heritage: parks, museums and rural heritage*. Girona: ICRPC
- Rojek, Chris y Urry, John** (eds.) (1997) *Touring Cultures. Transformations of Travel and Theory*, London & New York: Routledge.
- Romero Masiá, Ana y Alfeirán Rodríguez, Xosé** (2000) *Salgadeiras e conserveiras de pescada en Galicia: evolución histórica e o traballo das mulleres*, A Coruña: Federación de Alimentación, Bebidas e Tabacos de Galicia UGT.
- Rosas Mantecón, Ana** (1999) La participación social en las nuevas políticas para el Patrimonio Cultural. En: Encarnación Aguilar Criado (ed.) *Patrimonio etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*. Granada: Comares, IAPH, 34-52.
- Rose, Hilary** (1983) «Hand, Brain, and Heart: A Feminist Epistemology for the Natural Sciences». *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 9: 73-90.
- Roseberry, William** (2000) Economía Política. En: Paz Moreno Feliú (ed.) *Entre las gracias y el molino satánico: lecturas de antropología económica*. Madrid: UNED, 99-130.
- Roseman, Sharon** (1996) «How We Built the Road»: The Politics of Memory in Rural Galicia». *American Ethnologist*, 23 (4): 836-860. <http://www.jstor.org/stable/646186> .
- Roseman, Sharon R.** (1997) «Celebrating silenced words: the «remaining» of a feminist nation in late-twentieth-century Galicia». *Feminist Studies*, 23: 43-71.
- Roseman, Sharon R.** (1999) «¿Quen Manda? (Who's in Charge?): Household Authority Politics in Rural Galicia». *Anthropologica*, XLI: 117-132.
- Roseman, Sharon R.** (2002) «Strong Women» and «Pretty Girls»: Self-Provisioning, Gender, and Class Identity in Rural Galicia (Spain). *American Anthropologist*, 104 (1): 22-37.
- Roseman, Sharon R. y Kelley, Heidi** (1999) «Introduction». *Anthropologica*, XLI: 89-101.
- Rowan, Jaron** (2010) *Emprendizajes en cultura. Discursos, instituciones y contradicciones de la empresarialidad cultural*, Madrid: Traficantes de Sueños.
- Rubin, Gayle** (1986) «El tráfico de mujeres: notas sobre la «economía política» del sexo». *Nueva Antropología*, 8 (30): 95-145.
- Ruland, Gillian Barbara** (2010) *Stitching Together: An Exploration of Women's Sociality Through an Urban Knitting Group*. Georgia State University.
- Sahlins, Marshall** (1988) *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica.*, Barcelona: Editorial Gedisa.
- Salazar, Noel B.** (2006) «Antropología del turismo en países en desarrollo: análisis crítico de las culturas, poderes e identidades generados por el turismo». *Tabula Rasa*, 5: 99-128.
- Sampedro Blanco, Víctor** (2004) Nunca Más: la marea, el dique y el búnker. En: Elena Grau y Pedro Ibarra (eds.) *La red en la calle, ¿cambios en la cultura de la movilización? Anuario de movimientos sociales*. Barcelona: Betiko Fundazioa. Icaria, 176-194.
- Sánchez-Carretero, Cristina** (2003) «Voces y escritura: La reflexividad en el texto

- etnográfico». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 58: 71-84.
- Sánchez-Carretero, Cristina** (2005) «Motherhood from Afar: Channels of Communication among Dominican women in Madrid». *Migration. A european journal of international migration and ethnic relations*, 43-44-45: 145-164.
- Sánchez-Carretero, Cristina** (2012a) Hacia una Antropología del conflicto aplicada al patrimonio. En: Beatriz Santamarina Campos (ed.) *Geopolíticas patrimoniales. De culturas, naturalezas e inmaterialidades. Una mirada etnográfica*. Valencia: Germania, 195-210.
- Sánchez-Carretero, Cristina** (2012b) Heritage Regimes and the Camino de Santiago: Gaps and Logics. En: Regina Bendix, Aditya Eggert, et al. (eds.) *Heritage Regimes and the State*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 141-155.
- Sánchez-Carretero, Cristina** (2013a) Patrimonialización de espacios represivos: en torno a la gestión de los patrimonios incómodos en España. En: Carmen Ortiz García (ed.) *Lugares de represión, paisajes de la memoria. La cárcel de Carabanchel*. Madrid: Catarata, 28-41.
- Sánchez-Carretero, Cristina** (2013b) Significance and Social Value of Cultural Heritage: Analyzing the Fractures of Heritage. En: Lazzari Rogerio-Candeleria y Emilio Cano (eds.) *Science and Technology for the Conservation of Cultural Heritage*. London: Taylor & Francis, 387-392.
- Sánchez-Carretero, Cristina** (2015) Heritagization of the Camino to Finisterre. En: Cristina Sánchez-Carretero (ed.) *Heritage, Pilgrimage and the Camino to Finisterre*. Switzerland: Springer, 95-119.
- Sánchez-Carretero, Cristina y Ballesteros-Arias, Paula** (2014) *As outras caras do patrimonio. Debates sobre o patrimonio en Vilaserío*, Santiago de Compostela: Incipit. CSIC.
- Sánchez-Carretero, Cristina y Jiménez-Esquinas, Guadalupe** (2016) «Relaciones entre actores patrimoniales: gobernanza patrimonial, modelos neoliberales y procesos participativos». *Revista ph*, 90: 190-197. <http://www.iaph.es/revistaph/index.php/revistaph/article/view/3827>
- Sánchez-Sánchez, Alberto** (2016) «Behind the Ecce Homo,» *Rural Development Policy and the Effects of Depopulation on the Preservation of Spanish Heritage* Columbia University.
- Sánchez García, Jesús Ángel** (2013) «La leyenda de la Costa de la Muerte. Naufragios y faros como desencadenantes para la activación de un patrimonio marítimo». *SEMATA, Ciencias Sociais e Humanidades*, 25: 59-92.
- Sandoval Casilimas, Carlos A.** (1996) *Investigación cualitativa*, Bogotá: Instituto colombiano para el fomento de la educación superior, ICFES.
- Santamarina Campos, Beatriz** (2008) De la educación a la interpretación patrimonial. Patrimonio, interpretación y antropología. . En: Xerardo Pereiro, Santiago Prado, et al. (eds.) *Patrimonios culturales: educación e interpretación. Cruzando límites y produciendo alternativas*. Donostia-San Sebastián: Anku legi antropología elkarte, 39-56.
- Santana Talavera, Agustín y Pascual Fernández, José L.** (2003) «Pesca y turismo: conflictos, sinergias y usos múltiples en Canarias». *PH Boletín*, 44. <http://www.iaph.es/revistaph/index.php/revistaph/article/view/1568/1568>
- Santomassimo, Annette** (2012) Stitching a Protest. <http://192.211.16.13/curricular/ageofrony/aoizine/annette.html>
- Sanz Menéndez, Luis V.** (1983) «En torno a la penetración de las relaciones capitalistas de producción en la pesca costera gallega». *Agricultura y Sociedad*, 28: 205-221.
- Scott, James C.** (2004) *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*, México: ERA.
- Schofield-Tomschin, Sherry y Littrell, Mary A.** (2001) «Textile handcraft guild participation: a conduit to successful aging». *Clothing and Textiles Research Journal*, 19: 41-51. 10.1177/0887302X0101900201

- Segato, Rita Laura** (2014) *Las nuevas formas de la guerra en el cuerpo de las mujeres*, Puebla: Pez en el árbol.
- Senén López-Gómez, Felipe** (1982) *Arte popular en Galicia*, Madrid: Sílex.
- Senent de Frutos, Juan Antonio** (2012) «Derechos humanos, derecho a la cultura y pueblos indígenas». *Revista Andaluza de Antropología*, 2.
- Sennett, Richard** (2008) *Craftsman*, New Haven & London: Yale University Press.
- Sequeiros Tizón, Jose Luis** (1989) «La ruptura de la homogeneidad campesina y la emergencia de nuevas identidades en Galicia». *Agricultura y Sociedad*, 51: 135-150.
- Sierra Rodríguez, Xosé Carlos** (2006) A posta en valor do patrimonio etnográfico. Apuntamentos breves e reflexión crítica. *En: Xavier Simón Fernández y Xabier Prado Orbán* (eds.) *Cultura tradicional e desenvolvemento rural*. Vigo: Xunta de Galicia, 63-70.
- Silva, Luis** (2013) «The two opposing impacts of heritage making on local communities: residents' perceptions: a Portuguese case». *International Journal of Heritage Studies*: 1-18. 10.1080/13527258.2013.828650
- Simón Fernández, Xavier y Prado Orbán, Xabier** (eds.) (2006) *Cultura tradicional e desenvolvemento rural*, Vigo: Xunta de Galicia. Universidade de Vigo.
- Sinclair, M. Thea** (ed.) (1997) *Gender, Work and Tourism*, London and New York: Routledge.
- Smith, Laurajane** (2006) *Uses of Heritage*, London & New York: Routledge.
- Smith, Laurajane** (2008) Heritage, Gender and Identity. *En: Brian Graham y Peter* (eds.) Howard (eds.) *The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity*. Burlington: Ashgate Publishing, 159-178.
- Smith, Laurajane** (2011) «El «espejo patrimonial». ¿Ilusión narcisista o reflexiones múltiples?». *Antípoda*, 12: 39-63.
- Smith, Laurajane y Campbell, Gary** (2015) The elephant in the room: heritage, affect and emotion. *En: William Logan, Máiréad Nic Craith, et al.* (eds.) *A Companion to Heritage Studies*. London: Willey-Blackwell.
- Smith, Laurajane y Waterton, Emma** (2009) 'The envy of the world?' Intangible heritage in England. *En: Laurajane Smith y Natsuko* (eds.) Akagawa (eds.) *Intangible Heritage*. Oxon: Routledge, 289-302.
- Sotelo Vázquez, Marisa** (2007) «Emilia Pardo Bazán y el folklore gallego». *Garzoa: revista de la Sociedad española de Estudios Literarios de Cultura Popular*: 19.
- Springgay, Stephanie** (2010) «Knitting as an Aesthetic of Civic Engagement: Re-conceptualizing Feminist Pedagogy through Touch». *Feminist Teacher*, 20 (2): 111-123. 10.1353/ft.2010.0009
- Staples, David** (2003) *No place like home: Organizing Home-Based Labor in the Era of Structural Adjustment*, New York and London: Routledge.
- Stoczkowski, Wiktor** (2009) «UNESCO's doctrine of human diversity. A secular soteriology?». *Anthropology Today*, 25: 7-11.
- Stoller, Debbie** (2003) *Stitch'n bitch*, New York: Workman Publishing.
- Strathern, Marilyn** (ed.) (2003) *Audit Cultures: Anthropological Studies in Accountability, Ethics and the Academy*, Hoboken: Routledge.
- Swain, Margaret Byrne** (1993) «Women producers of ethnic arts». *Annals of Tourism Research*, 20: 32-51.
- Swain, Margaret Byrne** (1995) «Gender in Tourism». *Annals of Tourism Research*, 22: 247-266.
- Swain, Margaret Byrne** (2005) «Las dimensiones de género en la investigación sobre turismo: Temas globales, perspectivas locales». *Política y Sociedad*, 42 (1): 25-37.
- Syed, Jawad** (2010) «Reconstructing gender empowerment». *Women's Studies International Forum*, 33: 283-294.
- Téllez Infantes, Anastasia** (2001) «Trabajo y representaciones ideológicas de género. Propuesta para un posicionamiento analítico desde la antropología cultural». *Gazeta de Antropología*, 17. <http://hdl.handle.net/10481/7477>

- Télez Infantes, Anastasia y Martínez Guirao, Javier Eloy (eds.)** (2009) *Economía informal y perspectiva de género en contextos de trabajo*, Barcelona: Icaria.
- Thrift, Nigel** (2004) «Intensities of feeling: towards a spatial politics of affect». *Geografiska Annaler*, 86: 57-78.
- Thrift, Nigel** (2008) *Non Representational Theory. Space, politics, affect*, London & New York: Routledge.
- Throsby, David** (2000) Economic and Cultural Value in the Work of Creative Artists. *En: Erica Avrami, Randall Mason, et al. (eds.) Values and Heritage Conservation*. Los Ángeles: The Getty Conservation Institute.
- Tirado Serrano, Francisco y Domènech i Argemí, Miquel** (2005) «Asociaciones heterogéneas y actantes: el giro postsocial de la Teoría del Actor-Red». *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, nov-dic: 1-26.
- Tolia-Kelly, Divya P.** (2006) «Affect - an ethnocentric encounter? Exploring the 'universalist' imperative of emotional affectual geographies». *Area*, 38: 213-217.
- Tucker, Hazel** (2003) *Living with Tourism: negotiating identities in a turkish village*, London: Routledge.
- Tucker, Hazel** (2007) «Undoing Shame: Tourism and Women's Work in Turkey». *Journal of Tourism and Cultural Change*, 5: 87-105. 10.2167/jtcc089.0
- Tucker, Hazel** (2009) «Recognizing Emotion and its Postcolonial Potentialities: Discomfort and Shame in a Tourism Encounter in Turkey». *Tourism Geographies*, 11: 444-461. 10.1080/14616680903262612
- Tucker, Hazel y Boonabaana, Brenda** (2012) «A critical analysis of tourism, gender and poverty reduction». *Journal of Sustainable Tourism*, 20: 437-455. 10.1080/09669582.2011.622769
- Turgalicia** (2014) Empleo no sector turístico Galego. Informe anual 2014. Santiago de Compostela: Axencia Turismo de Galicia. Xunta de Galicia. <http://www.turgalicia.es/aet/portal/index.php?idm=15>
- Turner, Terence** (1995) «Social Body and Embodied Subject: Bodiliness, Subjectivity, and Sociality among the Kayapo». *Cultural Anthropology*, 10: 143-170. <http://www.jstor.org/stable/656331>
- Turner, Victor** (1990 [1951]) *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, Madrid: Siglo XIX.
- UNESCO** (2003) Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. Paris.
- UNTWO y ONUMujeres** (2013) Informe mundial sobre las mujeres en el turismo 2010. *En: UNWTO (Organización Mundial del Turismo) y ONU Mujeres (Entidad de las Naciones Unidas para la Igualdad de Género y el Empoderamiento de las Mujeres) (eds.)*. Madrid: Cedro.
- Urry, John** (2002) *The Tourist Gaze*, London: SAGE.
- Valcuende del Río, Jose María, Quintero Morón, Victoria y Cortés Vázquez, José Antonio** (2011) «Naturalezas discursivas en espacios protegidos». *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana*, 06: 33-62. 10.11156/aibr.060103
- van de Kaa, Dirk J.** (2001) «Postmodern Fertility Preferences: From Changing Value Orientation to New Behavior». *Population and Development Review*, 27: 290-331. <http://www.jstor.org/stable/3115262>
- van der Berghe, Pierre L. y Keyes, Charles F.** (1984) «Tourism and re-created ethnicity». *Annals of tourism research*, 11: 343-352.
- Vaquero García, Alberto, Lago Peñas, Santiago y Fernández Leiceaga, Xoaquín** (2015) Economía sumergida y fraude fiscal en España, ¿qué es lo que sabemos? : FUNCAS. <http://www.funcas.es/publicaciones/Sumario.aspx?IdRef=7-05768>
- Vaz da Silva, Francisco** (2012) Tradition without end. *En: Regina F. Bendix y Galit Hasan-Rokem (eds.) A Companion to Folklore*. London: Willie-Blackwell, 40-54.
- Velasco, Honorio y Díaz de Rada, Ángel** (2009) *La lógica de la investigación etnográfica*

- fica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de escuela*, Madrid: Editorial Trotta.
- Velasco Maíllo, Honorio** (1990) «El folklore y sus paradojas». *Reis*, 49: 123-144.
- Venkatesan, Soumhya** (2009) «Rethinking agency: persons and things in the heterotopia of 'traditional Indian craft'». *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15: 78-95.
- Venkatesan, Soumhya** (2010) «Learning to weave; weaving to learn ... what?». *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 16: S158-S175. 10.1111/j.1467-9655.2010.01615.x
- Verónica Gisbert, Gracia** (2015) «En nombre de la tradición: conflictos socio-festivos por razón de género». *Anuari del Conflicte Social*, 5: 385-401.
- Vidal Pan, Eva y Canoura, Concepción** (2002) *Libro del encaje de Camariñas*, A Coruña: Deputación Provincial da Coruña.
- Vilar, Manuel** (1997) Un Paisaje con Historia. *Finisterrae. Un Proyecto para el Confín del Mundo*. Finisterre Seguros
- VV.AA** (1840) *Semanario Pintoresco Español*, Madrid: Imprenta de la viuda de Jordan e hijos.
- VV.AA** (2010) Plan de Ordenación do Litoral. *En: Territorio e Infraestructuras* Consellería de Medio Ambiente (ed.). Santiago de Compostela: Xunta de Galicia. <http://www.xunta.es/litoral/web/index.php/descargables>
- VV.AA.** (2007a) Plan de Desenvolvemento Rural do GDR 'Costa da Morte'. *En: Leader Galicia 2007-2013* (ed.). http://gdrcostadamorte.com/descargas_documentacion.php?cat=11&idioma=es
- VV.AA.** (2007b) Plan Estratégico Zonal. Grupo de Acción Costeira Costa da Morte Zona 3. Xunta de Galicia. Consellería de Pesca e Asuntos Marítimos. Fondo Europeo de Pesca.
- Waterton, Emma** (2011) «In the spirit of self-mockery? Labour heritage and identity in the Potteries». *International Journal of Heritage Studies*, 17: 344-363. 10.1080/13527258.2011.577967
- Waterton, Emma** (2014) «A More-Than-Representational Understanding of Heritage? The 'Past' and the Politics of Affect». *Geography Compass*, 8: 823-833. 10.1111/gec3.12182
- Waterton, Emma** (2015) «Visuality and Its Affects: Some New Directions for Australian Heritage Tourism». *History Compass*, 13: 51-63. 10.1111/hic3.12216
- Waterton, Emma y Smith, Laurajane** (2010) «The recognition and misrecognition of community heritage». *International Journal of Heritage Studies*, 16: 4-15. 10.1080/13527250903441671
- Waterton, Emma y Watson, Steve** (eds.) (2015) *The Palgrave Handbook of Contemporary Heritage Research*, New York: Palgrave Macmillan.
- Wilson, Tamar Diana y Ypeij, Annelou** (2012) «Tourism, Gender and Ethnicity». *Latin American Perspectives*, 39: 5-16.
- Williams, Collin C.** (2001) «Beyond the Commodity Economy: The persistence of Informal Economic Activity in Rural England». *Geografiska Annaler*, 83: 221-233.
- Wolf, Eric** (2000) La cultura, ¿panacea o problema? *En: Paz Moreno Feliú* (ed.) *Entre las gracias y el molino satánico: lecturas de antropología económica*. Madrid: UNED, 19-31.
- Wood, Cynthia A.** (1997) «The First World/Third Party Criterion: A Feminist Critique of Production Boundaries in Economics». *Feminist Economics*, 3: 47-68. 10.1080/135457097338654
- Yanagisako, Sylvia Junko** (1984) Explicating Residence: A Cultural Analysis of Changing Households Among Japanese-Americans. *En: Robert McC. Netting, Richard R. Wilk, et al.* (eds.) *Households: Comparative and Historical Studies of the Domestic Group*. Berkeley: University of California Press, 330-352.
- Yanagisako, Sylvia Junko** (2002) *Producing Culture and Capital. Family Firms in Italy*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.

- Yanagisako, Sylvia Junko** (2012) «Immaterial and industrial labor: On false binaries in Hardt and Negri's trilogy». *Focaal*, 2012: 16-23. 10.3167/fcl.2012.640102
- Young, Iris Marion** (1990) *Justice and the Politics of Difference*, Princeton: Princeton University Press.
- Yuval-Davis, Nira** (2006) «Intersectionality and Feminist Politics». *European Journal of Women's Studies*, 13: 193-209.
- Yuval-Davis, Nira** (1993) «Gender and nation». *Ethnic and Racial Studies*, 16: 621-632. 10.1080/01419870.1993.9993800
- Žižek, Slavoj** (2008a) *En defensa de la intolerancia*, Madrid: Sequitur.
- Žižek, Slavoj** (2008b) *Violence. Six sideways reflections*, New York: Picador.



