

C U R S O S E C O N G R E S O S

Andar, camiñar, marchar...

Actas do XV Curso de Primavera

Lugo

10-12 de abril de 2019



EDICIÓN A CARGO DE
Felipe Arias
Max-Jean Zins

UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

publicacións

Andar, camiñar,
marchar...

CURSOS E CONGRESOS DA
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA
N.º 258

Andar, camiñar, marchar...

ACTAS DO XV CURSO DE PRIMAVERA
Lugo,
10-12 de abril de 2019

EDICIÓN A CARGO DE
Felipe Arias
Max-Jean Zins



This work is licensed under a Creative Commons BY NC ND 4.0 international license. Any form of reproduction, distribution, public communication or transformation of this work not included under the Creative Commons BY-NC-ND 4.0 license can only be carried out with the express authorization of the proprietors, save where otherwise provided by the law. You can access the full text of the license at <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode>



Esta obra se encuentra bajo una licencia internacional Creative Commons BY-NC-ND 4.0. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra no incluida en la licencia Creative Commons BY-NC-ND 4.0 solo puede ser realizada con la autorización expresa de los titulares, salvo excepción prevista por la ley. Puede Vd. acceder al texto completo de la licencia en este enlace: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es/>



Esta obra atópase baixo unha licenza internacional Creative Commons BY-NC-ND 4.0. Calquera forma de reprodución, distribución, comunicación pública ou transformación desta obra non incluída na licenza Creative Commons BY-NC-ND 4.0 só pode ser realizada coa autorización expresa dos titulares, salvo excepción prevista pola lei. Pode acceder Vde. ao texto completo da licenza nesta ligazón: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.gl>

© Universidade de Santiago de Compostela, 2021

Maqueta

Sabela Eiriz

Edita

Servizo de Publicacións e Intercambio Científico
da Universidade de Santiago de Compostela
Campus Vida
15782 Santiago de Compostela
usc.gal/publicacions

DOI: <https://dx.doi.org/10.15304/cc.2021.1298>

Peregrinacións e as outras visións do andar humano e animal

- O valor dos camiños históricos
(Preguntas retóricas contra unha fraude)* 55
Ricardo Polín

Comitivas, desfiles, marchas, carreiras...: A realidade e o imaxinario

- Marcher vers La Mecque
Enjeux politiques du pèlerinage par voie de terre* 71
Luc Chantre
- Las marchas de las mujeres en América Latina:
por un pacifismo ecofeminista* 87
Nathalie Ludec

A muralla de Lugo como escenario de andainas

- A muralla na historia cotiá luguesa* 109
Adolfo de Abel Vilela
- El retorno económico de la Muralla de Lugo* 113
Luis Latorre Real
- A muralla no tráfico de vehículos e persoas* 119
Enrique González Fernández
- A muralla, ben patrimonial e reclamo turístico* 127
Paloma Vázquez Fernández

As grandes migracións humanas. Variantes e evolución histórica

- Las migraciones humanas en el
mundo actual: una síntesis geográfica* 137
Antonio Doval Adán
- Estraperlar coa liberdade.
O negocio dos pasaportes en Lugo durante o franquismo* 157
Tamara López Fernández
- Migrantes por amor: del deseo a la sospecha* 165
Jordi Roca Girona

PRESENTACIONES

O tema elixido para o Curso de Primavera de 2019, Andar, camiñar, marchar, vén conectar co máis fondo da nosa condición de galegos, que tanto percorremos con agarimo, e de vagar, a nosa xeografía, os camiños entre o millo, de Rosalía, ou o milenar adarve da Muralla de Lugo, como tamén elevamos á categoría de movemento de masas as grandes peregrinaxes a Compostela.

Neste volume recóllense achegas que abranguen múltiples manifestacións do que podemos chamar a arte de andar, desde múltiples perspectivas que nos interpelan como seres humanos. Malia todo, este ano os organizadores tiveron o acerto de ir máis aló do puramente humanístico para internarse noutros terreos, estendendo o estudo a diversas ramas da medicina, e mesmo das ciencias veterinarias.

Neste senso, hai que gabar o traballo que tanto Felipe Arias como Max Zins fixeron na organización do propio Curso de Primavera, pero tamén na súa cotiá aportación ao desenvolvemento da Universidade en Lugo. No momento de se incorporaren aos seus despachos na Facultade de Humanidades, baixo a figura de profesor ad honorem, ambos tiñan detrás unha sólida reputación profesional e investigadora.

Felipe Arias está ligado de xeito inesquecible ao impulso e labor de dirección do gran proxecto arqueolóxico e museolóxico do Castro de Viladonga. Tamén é recordado o seu paso pola Dirección Xeral de Patrimonio Cultural, o que fai del un referente de obrigada consulta en todo o que ten que ver coa conservación dos nosos tesouros patrimoniais.

Max Zins, pola súa banda, recalou no Campus de Lugo acabado de chegar do Centro Nacional de Investigacións Científicas de Francia, e da Universidade Pantheon-Sorbonne. Son innumerables os seus traballos de sesgo sociopolítico e antropolóxico, destacando a profunda reflexión feita sobre as civilizacións de Asia e da India.

Con estes alicerces, os resultados deste encontro científico estaban garantidos e por isto teño a gran satisfacción de presentar neste momento o presente volume que se engade a unha xa longa serie de actas do Curso de Primavera, dentro do programa Lugo Cultural, agradecendo o apoio incondicional tanto da Deputación Provincial de Lugo como do Concello de Lugo.

Montserrat Valcárcel Armesto

Vicerreitoría de Coordinación do Campus de Lugo

O Curso de Primavera organizado no Campus Terra de Lugo pola Facultade de Humanidades da USC é xa unha das citas máis importantes da nosa cidade no que se refire á divulgación do coñecemento e da reflexión humanista sobre diferentes conceptos, temáticas e disciplinas que se desenvolven no ámbito sociocultural e antropolóxico e que aparecen como manifestación da especie humana ou dos colectivos e comunidades das que esta é creadora, participante e actriz principal.

Ao longo de quince edicións o Curso de Primavera foi artellado en base a unha lóxica de diálogo construído, na procura dunha retroalimentación entre as persoas participantes. O debate aparece intencionadamente no decorrer dos relatorios e actividades complementarias de cada unha das edicións co obxectivo de ser útil tanto de xeito directo e práctico no cotián, como de fomentar a reflexión e o pensamento crítico atemporal. Esta dialéctica procurada axúdanos a ampliar a visión que temos de nos mesmas na nosa contorna humana, na nosa contorna xeográfica e tamén das nosas accións individuais ou colectivas.

Nesta edición de 2019 falouse de andar, de andainas, de camiñantes e de camiños desde unha perspectiva multidisciplinar. Comezando no simple feito de satisfacer a necesidade de desprazamento individual; pasando polo benestar físico e mental da persoa e chegando á xeración de fenómenos colectivos, políticos, relixiosos ou místicos que ese desprazamento, nun principio funcional, remata por ter.

A camiñante realízase como figura anónima en espazos, momentos e colectivos humanos concretos, pero tamén pode chegar a ser faísca dun proceso de transformación social. O camiño pode desfacerse nos propios pasos da persoa que camiña ou manterse no imaxinario colectivo da humanidade cunha pervivencia no tempo independente dos individuos que del participan. Esa independencia do humano como ser vivo, do momento camiñado ou do espazo concreto transitado; fai do camiño experiencia, ser inmaterial e fenómeno; o cal non implica a inexistencia dun percorrido xeográfico concreto e definido que, segundo os casos, tamén será elemento principal.

Marchemos pois con renovada enerxía, impulsadas por este exercicio de reflexión transversal presentado durante a primavera de 2019 e que sen dúbida ha sernos de utilidade na andaina contínua que é a vida.

Tareixa Antía Ferreiro Tallón

Vicepresidenta da Deputación de Lugo

(Área de Cultura, Patrimonio Histórico Artístico e Normalización Lingüística)

Tenenta de Alcaldesa e titular da Área de Cultura, Turismo e Promoción da Lingua



INTRODUCCIÓN

CURSO DE PRIMAVERA 2019 ANDAR, CAMIÑAR, MARCHAR

Facultade de Humanidades (USC, Lugo)
10-12 abril 2019

Introdución xustificativa

Como coordinadores do Curso de Primavera celebrado en abril de 2019 na Facultade de Humanidades de Lugo, baixo a supervisión xeral da súa, entón, decana M^a Isabel González Rey, á que agradecemos fondamente o seu decidido apoio e colaboración, debemos escribir unhas liñas para xustificar a súa organización e celebración.

Existe unha abundante literatura sobre o tema do camiñar, do feito de andar das persoas e dos animais. De xeito xeral, a marcha enfócase de dúas maneiras diferentes, cun dobre enfoque que denominamos «apoloxético» e «bio-tecnolóxico».

No caso do *enfoque apoloxético* os autores céntranse en enumerar os beneficios do feito de camiñar. Máis aló das súas observacións e análises do fenómeno obxectivo que é o andar, autores como David Le Breton (*L'Éloge de la Marche*, Metailié, Paris 2000) (en castelán *Elogio del Caminar*, Siruela, Madrid 2012) ou Henry-David Thoreau (*De la Marche*, Thierry Gillyboeuf, Fayard, Paris 2003) (en castelán, *El Arte de Caminar: Tras los pasos de Henry-D. Thoreau: Walking, un Manifiesto inspirador*, Antonio Casado, Nuevos Emprendimientos Editoriales, 2009), ambos os dous apóianse case sempre na súa propia experiencia física e subxectiva, co fin de demostrar as vantaxes corporais e mentais que proporciona este exercicio. Así, as súas obras revélanse a miúdo de índole autobiográfica, e os seus lectores séntense identificados xa que son, eles mesmos, os suxeitos do andar.

Como afirma Rousseau, a quen –como a Kant e moitos outros pensadores– lle gustaba pensar andando («O andar ten para min algo que me anima e aviva as miñas ideas»), tamén Le Bretón explica que o camiñar representa unha forma de liberación de si mesmo e unha ventá aberta ao mundo. Destaca os vínculos entre o camiñar e a natureza, os ritmos biolóxicos e a percepción dun tempo no que non existen nin a urxencia nin a présa. En resumo, di que camiñar é unha forma de harmonía que reconcilia o ser humano consigo mesmo e co resto do mundo. Thoreau, que andaba polo menos catro horas ao día e que foi un dos primeiros pensadores en integrar sistematicamente a natureza, a paisaxe e a biosfera na súa filosofía, e en seguir regras de vida que hoxe definiríamos como ecoloxistas, sostén que camiñar é fundamental para manter unha relación saudable cun mesmo e co planeta pois é unha actividade do corpo e da mente evidentemente positiva. Este autor tivo unha grande influencia sobre o dirixente indio M.K. Gandhi e as súas prácticas de loita non violenta contra o colonialismo británico.

No caso do *enfoque bio-tecnolóxico*, os seus tratadistas analizan os mecanismos do camiñar. Estudan o feito de poñer un pé diante do outro e analizan a mecánica corporal da marcha. Temos aquí varios autores ligados ao sector da saúde, da medicina e da enxeñería médica, así como especialistas da reconstrución virtual e das novas e altas tecnoloxías. O camiñar convértese en obxecto de estudos desde o prisma das ciencias cinéticas (movemento, velocidade, medidas de pasos, etc.), cinemáticas (movemento dos corpos, traxectorias e configuracións dos distintos segmentos corporais, efectos da rapidez da marcha e da modificación do ritmo, etc.), ou da enerxía (gasto enerxético, quentamento, etc.). A maioría destes estudos rematan en modelos matemáticos con finalidade práctica nos campos da saúde, a hixiene ou o deporte (próteses, perfís dos bastóns e muletas, ergonomía das mochilas, etc).

Pola nosa parte, recoñecendo o valor heurístico dos enfoques anteriores, eliximos un terceiro enfoque, que pretende ser *exhaustivo* ou *compreensivo* (*comprehensive*) porque o seu obxectivo será estudar ao mesmo tempo as características do camiñar e o andar desde moi diferentes puntos de vista (filosófico, antropolóxico, psicolóxico, xenericamente cultural...), as súas múltiples consecuencias (políticas, sociolóxicas, mesmo económicas...), e o espectro creativo que o andar xera na expresión literaria ou en calquera outro tema. Distinguimos, así, catro bloques de reflexión para organizar o proxecto e o programa deste Curso de Primavera de 2019.

Nun *primeiro bloque*, sobre as características xerais do andar, podemos ver, polo menos, tres importantes características do camiñar:

- Como demostra o enfoque apoloxético, o camiñar é un movemento corporal eminentemente persoal, pois cada ser ten o seu propio xeito de marchar; en primeiro lugar porque non hai dous corpos absolutamente idénticos, e por outra parte, porque a relación que se establece entre o corpo camiñando e a mente é un fenómeno totalmente individual. A maioría dos autores insisten sistematicamente no individualismo do camiñar, como Rousseau, que escribe: «Nunca teño pensado tanto, existido e vivido, nin fun tan eu mesmo, se se me permite a frase, como nas viaxes que fixen a pé e só»

- Como indican as análises bio-tecnolóxicas, o camiñar xera unha perda de enerxía reducida (ao revés do que ocorre nunha carreira); iso fai que o ser humano poida camiñar durante horas sen desgastarse fisicamente con tal de camiñar consonte as súas posibilidades e ao seu propio paso, isto é, conforme á súa «individualidade».
- Ao contrario do que sucede no reino animal, aprender a camiñar é, para un neno, un proceso relativamente longo, e continuará sendo ao longo da súa vida un proceso de experimentación do seu propio corpo que se repite continuamente, «ao diapasón dos seus pasos». Este proceso, que fai do corpo humano un laboratorio, ten moitas consecuencias. Podería, por exemplo, participar na explicación segundo a cal os ascetas, que consideran os seus corpos como un lugar de experiencia íntima, séntense atraídos polo camiñar nalgúns países como a India, Tíbet ou Xapón, algúns deles explicando que a marcha actúa para eles como «unha cociña interior queimando o corpo e a mente». Isto tamén podería explicar a fascinación da xente mirando os peregrinos andando polo camiño e preguntándose se eles poderían facer o mesmo. A experiencia dos camiñantes non se fundiría coa de calquera ser humano? O andar non sería a mellor maneira de transcender decenas, centos ou miles de proxectos individuais nun proxecto colectivo?

Nun *segundo bloque*, sobre as características do andar no campo da socioloxía, da política ou da historia, entre outras disciplinas, podemos reflexionar, por exemplo, sobre o feito de que o camiñar, posto que non é unha cuestión de forza muscular (ao contrario da marcha militar co paso compasado), poida ofrecer ás mulleres un modo de acción significativo. Gandhi foi o primeiro líder político da India en unir millóns de homes e mulleres na loita anticolonialista, porque utilizou sistematicamente a marcha como un xeito de contestación contra a dominación británica. A revolución francesa do s. XVIII comezou cunha marcha de mulleres andando de París a Versalles para pedir pan ao rei. As andainas semanais das «Madres de la Plaza de Mayo» marcaron o inicio da contestación contra a ditadura de Videla na Arxentina. E se as mulleres sentisen atracción polo camiñar porque esta forma de loita é de natureza pacífica, dilixente e teimuda? Os estudos de xénero son unha parte importante deste Curso, ao igual que o fan, noutros campos, os estudos sociolóxicos sobre o camiñar na xeografía humana, por ex. o papel dos desfiles e comitivas na definición do espazo urbano, o papel das peregrinacións na estrutura territorial, etc.

No terceiro bloque, sobre as diversas formas do andar, camiñar e marchar, o enfoque será comparativo, pluridisciplinar e internacional, aínda que España ofrezca un espectro moi extenso de estudos de caso (peregrinacións a Compostela, procesións relixiosas, marchas políticas e sociais e mesmo militares, transhumancia, migracións, etc). Por razóns obvias, Galicia é un lugar privilexiado no que se pode acometer este tipo de reflexións, pois a peregrinación a Santiago é un dos eventos cosmopolitas máis importantes e coñecidos do mundo. Existen, por descontado, outros lugares importantes de peregrinación en Europa, nos Países Árabes, na India, en Paquistán, ou no Xapón,

como aquí se pode comprobar. Pero ningún deles atrae a tantas persoas de horizontes xeográficos, relixiosos e ideolóxicos tan diversos, e Lugo é un punto e unha etapa fundamental dentro do Camiño Primitivo, o primeiro en existir cara a Compostela.

Por último, nun *cuarto bloque* pódese ver o papel do camiñar e do andar no imaxinario literario. Non hai máis que lembrar o poema de Antonio Machado, «Caminante no hay camino, se hace camino al andar...», que é sen dúbida paradigmático, pero hai outros exemplos de estudos de casos significativos no ámbito poético, narrativo, etc.

O Curso de Primavera que se propuxo no seu día e que se puido celebrar co apoio do programa interinstitucional Lugo Cultural, foi multidisciplinar e internacional. No programa concreto e definitivo do Curso, que se pode ver nestas Actas, poderase comprobar a repercusión que moitos dos temas tratados tiveron e teñen en moitos ámbitos da cidadanía e, ademais, hai que destacar a dedicación e a calidade das distintas intervencións producidas no Curso, tanto nos relatorios encargados expresamente como nas diferentes mesas redondas sobre diversos aspectos relacionados, directa ou indirectamente, co tema global escollido. Pódese dicir o mesmo sobre os debates producidos, tanto dentro como fóra das sesións de traballo, que suscitaron unha grande atención e interese, e, neste sentido, os coordinadores queremos agradecer a colaboración dos profesorado da Facultade de Humanidades que presidiron e moderaron, con amplos coñecementos e gran destreza, aqueles debates. Igualmente agradecemos de forma moi especial a boa disposición dos participantes que accederon a enviar os seus textos para estas Actas, ó tempo que comprendemos as razóns dos que non puideron ou non quixeron facelo por escrito pero si participaron nas sesións de traballo.

Así, nos relatorios e debates do Curso tratáronse os seguintes *temas*:

- Unha inicial reflexión teórica sobre a significación do camiñar. Analizáronse as propiedades do andar e as súas implicacións, contando coa opinión de médicos e de veterinarios, pois o andar dos animais está ligado ao camiñar e marchar dos humanos. A cuestión era entender o que conecta a mente e o movemento do corpo andando, e as implicacións ou as consecuencias que isto poida ter en moi diferentes campos, tanto da vida humana como na dos animais.
- Unha especial atención ó mundo das peregrinacións, no máis amplo sentido, tanto en Europa como nos Países Árabes (A Meca) ou no mundo asiático (como o camiño xaponés de Kumano), e por suposto, unha sesión especial dedicada á peregrinaxe a Compostela, contemplada desde diferentes puntos de vista, incluído o relixioso ou eclesiástico, xa que sen el non se pode entender este fenómeno do andar dirixíndose á presunta tumba dun Apóstolo de grande incidencia en boa parte de Europa.
- Unha reflexión sobre marchas, comitivas e desfiles, de carácter relixioso, social, político, festivo, militar, etc. Sociólogos, antropólogos, historiadores e outros especialistas tiveron un papel importante á hora de tratar estes temas, con especial referencia á marcha do sal de Gandhi na India.

- A cidade de Lugo coa súa muralla ocupada por camiñantes de todo tipo, tanto nativos como foráneos, pode ofrecer un campo de investigación e debate moi interesante, a propósito da socialización e ocupación dun espazo patrimonial e turístico, de recoñecemento mundial.
- Unha análise sobre as migracións humanas en moitas das súas variantes, incluídos os actuais movementos de pobos e comunidades en varios continentes, e por razóns moi diversas, desde as económicas ou políticas ata as sociais ou mesmo sentimentais.
- Outras variadas reflexións sobre o imaxinario do andar e do camiñar no mundo da literatura ou das artes no seu amplo sentido, e tamén no mundo das relacións sociais.

O Curso completouse, tal como estaba previsto, cunha serie de *Actividades Complementarias*, como un certame de creación videográfica, a presentación comentada dunha vella pero especial publicación sobre o tema do «andar e camiñar», a proxección dun filme (*Sur le chemin de l'école*, de Pascal Plisson) centrado nas dificultosas andainas dos escolares de varios lugares do mundo, así como un percorrido polo treito urbano do Camiño Primitivo e pola Muralla de Lugo.

En resumo, cremos que este Curso de Primavera 2019 resultou proveitoso e, en todo caso, os seus coordinadores non poden senón mostrar a súa satisfacción polo seu correcto desenvolvemento así como expresar o seu fondo agradecemento ás persoas e institucións que o fixeron posible, cunha especial mención para Paloma Lugilde polo seu constante esforzo para a celebración do Curso e a edición das súas Actas.

Felipe Arias Vilas e Max-Jean Zins

Profesores/investigadores ad honorem

Facultade de Humanidades de Lugo (USC)

P.S./ Estando en curso de edición estas Actas produciuse, a causa da pandemia do Covid19, o falecemento de Megumi Shiozawa, unha das relatoras participantes neste Curso, que sempre mostrou a súa mellor disposición para colaborar no seu desenvolvemento e a quen, por tanto, cómpre aquí render a nosa póstuma e máis sentida homenaxe.

Curso de Primavera na Facultade de Humanidades da USC en Lugo

ANDAR, CAMIÑAR, MARCHAR...

Datas: 10, 11 e 12 de abril de 2019

**Responsables: Max-Jean Zins e Felipe Arias Vilas
(profs./invs. *ad honorem* - USC)**

**Coordinación e supervisión: M^a Isabel González Rey
(decana da Facultade de Humanidades de Lugo)**

O tema xeral escollido para o Curso está pensado para tratar de xeito transversal e pluridisciplinario o feito de andar e camiñar, de poñerse en movemento tanto as persoas coma os animais e tanto en grupo como individualmente. Será analizado desde moi diversos puntos de vista: físico, sociolóxico, histórico, antropolóxico, relixioso, lúdico e mesmo imaxinario..., sen que isto esgote os aspectos que debater. O propósito principal é que sexa útil a toda a comunidade universitaria e á sociedade lucense e galega, por medio dos relatorios, mesas redondas e actividades complementarias que figuran no Programa.

Mércores 10 de abril

9'30-10: Recollida de documentación

10: Inauguración oficial do Curso

Sesión de mañá: **Peregrinacións de Asia e Europa. Os camiños de Santiago**

Preside e modera: **Mar De Santiago Pérez** (USC)

10'30-11'30: **Megumi Shiozawa** (Centro de Xapón en Galicia):

O camiño xaponés de Kumano

11'30-12'30: **Alfonso Carrasco Rouco** (bispo de Lugo):

Os Camiños de Santiago como fenómeno relixioso

12'30-13: Pausa café

13-14: **Max-Jean Zins** (USC): *A marcha de Gandhi na India*

Sesión de tarde: **Peregrinacións e as outras visións do andar humano e animal**

Preside e modera **Elena Freire Paz** (USC)

16-17: Mesa redonda e debate: **Ricardo G. Polín** (filólogo e historiador, Lugo):

A importancia dos camiños históricos; M^a Concepción Fernández López (USC):

Vello coma os camiños; Pablo Núñez Meneses (historiador e numismático, Lugo):

A moeda nas peregrinacións a Santiago.

17-18: **Luísa Ibáñez Martín** (traumatóloga en POLUSA, Lugo): *Deporte e medicina*

18-18'30: Pausa café

18'30-19'30: **Antonio González Cantalapiedra** (Fac. Veterinaria, USC):

O andar no mundo animal

Xoves 11 de abril

Sesión de mañá: **Comitivas, desfiles, marchas, carreiras...:
a realidade e o imaxinario**

Preside e modera: **Dolores Dopico Caínzos** (USC)

10-11: **Luc Chantre** (Univ. Poitiers-Limoges): *A peregrinación á Meca.*

Os retos políticos contemporáneos

11-12: **Natalie Ludec** (Univ. Rennes): *As marchas de mulleres na América Latina*

12-12'30: Pausa café

12'30-13'30: Mesa redonda e debate: **Julio Reboredo Pazos** (historiador, Lugo):

Paseos, procesións relixiosas e civís en Lugo; M^a Xesús Nogueira Pereira (USC):

Sobre Días sen gloria, de Roberto Vidal Bolaño: De Ostabat a Fisterra; Carme

Silva Domínguez (USC): *Vellas universidades, novos camiños: a experiencia semipresencial do Máster en Servizos Culturais da USC*

Sesión de tarde: A Muralla de Lugo como escenario de andainas

Preside e modera: **Felipe Arias Vilas** (USC)

16-19: Mesa redonda e debate: **Adolfo de Abel Vilela** (historiador, Lugo): *A muralla na historia cotiá luguesa*; **Luís Latorre Real** (asoc. Lugo Monumental): *O retorno económico da muralla na hostalería lucense*; **Enrique González Fernández** (arqueólogo municipal): *A muralla no tráfico de vehículos e persoas*; **Paloma Vázquez Fernández** (xefa da área de Turismo da Xunta en Lugo): *A muralla, ben patrimonial e reclamo turístico*.

Venres 12 de abril

Sesión de mañá: As grandes migracións humanas.

Variantes e evolución histórica.

Preside e modera: **Carlos Baliñas Pérez** (USC)

10-11: **Pilar Cagiao Vila** (USC): *As correntes migratorias na historia: o caso galego*

11-12: **Antonio Doval Adán** (USC): *As migracións humanas no mundo actual: unha síntese xeográfica*

12-12'30: Pausa café

12'30-12'45: **Tamara López Fernández** (USC): *Estraperlar coa liberdade. O negocio dos pasaportes en Lugo (1945-1960)*.

12'45-13'45: **Jordi Roca Girona** (Univ. Rovira i Virgili, Tarragona): *Migrantes «por amor»*

13'45: Clausura oficial do Curso

Sesión de tarde: ACTIVIDADES COMPLEMENTARIAS

16-17: Na Facultade de Humanidades, **Mostra e proxección videográfica.**

No mesmo acto inclúese a presentación comentada do libro de Eadweard Muybridge (1830-1904), *The Human and Animal Locomotion Photographies*, o primeiro fotógrafo que analizou o mecanismo do andar.

17'30-19: **Andaina polo tramo urbano do Camiño Primitivo:** paseo comentado por treitos do Camiño e da Muralla (desde a ponte do Rato-A Chanca ata a Ponte Vella do Miño e S. Lázaro).

19'30: Na Casa do Saber da USC, **Proxección cinematográfica de *Sur le Chemin de l'École*** (de Pascal Plisson, 2013 –77 min–), coa colaboración do *Cine-Club Cultural Valle-Inclán de Lugo*.

**PEREGRINACIÓN
DE ASIA E EUROPA.
OS CAMIÑOS DE SANTIAGO**

熊野古道 **Camino de Kumano. 蘇りの地 Tierra de renacimiento 黄泉の国（死者の国）と仏教**
における天国 **inframundo y paraíso budista**

Megumi Shiozawa
Casa Galicia-Xapón

Todo caminante que recorre el Camino de Kumano, «Kumano Kodo», un camino milenario de peregrinación en Japón, debería sentir, antes de llegar al conjunto de los tres santuarios sintoístas: **Kumano Sanzan** 熊野三山, que son de los más importantes que hay en Japón, la imponente fuerza de la Naturaleza, todopoderosa y sobrehumana.

En algunas zonas de la península de Kii 紀伊, que contiene en la actualidad tres prefecturas: Wakayama 和歌山, Nara 奈良 y Mie 三重, el camino se asoma al Océano Pacífico, siendo considerado este gran océano desde épocas prehistóricas como un dios del mar.

En los profundos bosques, los cedros centenarios e incluso algunos milenarios, le envuelven al caminante con su absoluto silencio. Y a su vez, los dioses sintoístas japoneses, que se dice que existen ocho millones por todo Japón, viven en casi cualquier rincón de esta salvaje península, que constituye la parte más sur de la isla principal japonesa.

Una roca gigantesca, una fuente o un río de aguas cristalinas, le cuentan al caminante toda la historia de los peregrinos que han pasado por esta península y por el camino Kumano durante siglos hasta el día de hoy.

Según antiguos documentos, el primer santuario sintoísta en esta península fue el «Kumano Hongu Taisha 熊野本宮大社» y se construyó en una pequeña isla que formaba el río Kumano en la época del emperador Sujin 崇神天皇, en el siglo I d.C., y el santuario siguió allí hasta que tuvo lugar una inundación en el año 1889. Por esta razón, se trasladó la mayor parte del santuario a la ciudad de Tanabe.

Se dice que con posterioridad se construyó el segundo santuario sintoísta en la península, el «Kumano Hayatama Taisha 熊野速玉大社» en la época del emperador Keiko 景行天皇, entre los siglos I y II d.c., a orillas del río Kumano, y este río constituye una ruta fluvial de la peregrinación por la que los emperadores eméritos y los nobles accedían al santuario de forma muy cómoda y elegante: navegaban plácidamente acompañados por sus propios músicos, mientras los mayordomos y las sirvientas tenían que caminar por un sendero salvaje con muchísima dificultad. Este río, el Kumano, está registrado como *Patrimonio de la Humanidad* junto a los «*Lugares Sagrados y Rutas de Peregrinación en las Montañas Kii*», y es el único camino fluvial que está reconocido como camino de peregrinación por la Unesco.

El último de los tres santuarios de Kumano es el «Kumano Nachi Taisha 熊野那智大社» que se construyó, como los otros y según algunos documentos históricos, en la época del emperador Nintoku 仁徳天皇, que vivió en el siglo V d.c. Este santuario Kumano Nachi Taisha 熊野那智大社 es muy diferente en su origen y su forma natural de los otros dos santuarios.

Muy cerca de allí se encuentra una gran cascada que se llama «Nachi no Taki 那智の滝» que cae desde una altura de más de cien metros y que ya era un lugar de culto sagrado desde las épocas prehistóricas.

Así que antes de la construcción del santuario, muchos monjes llamados «Yamabushi 山伏», que son «ascetas que vivían en las montañas parecidos a los eremitas en Europa», iban allí para purificarse y practicar la meditación debajo de la cascada incluso en invierno con temperaturas bajo cero.

Desde la época «Heian 平安», del siglo VIII (8世紀) al siglo XII (12世紀), casi todos los emperadores, sobre todo, los eméritos quienes disponían de mucho tiempo y acaparaban toda la riqueza, hicieron la peregrinación de Kumano desde la capital de la época: Kyoto a caballo o en carruaje, pero, desde luego, no a pie ya que eran aristócratas, durante más de un mes.

Se conserva el diario de un noble intelectual, «Tsurayuki Kino 紀貫之», quien debía acompañar a uno de los emperadores en su peregrinación a Kumano, y en este se lamenta de que: «llevamos ya muchos días caminando hacia Kumano, y hoy me he caído y me he torcido el tobillo, pero tengo que seguir avanzando...».

Así, todos quienes rodeaban a los emperadores y a los emperadores eméritos tenían que acompañarlos en la peregrinación cada vez que a aquellos se les ocurría hacerlo.

Para la mayoría de ellos era como un «castigo o tortura» por la extrema dureza del camino, sobre todo, para los nobles y los intelectuales, que estaban acostumbrados a la cómoda vida de la capital imperial Kyoto, pues, la experiencia del Camino de Kumano era como el «vía crucis avanzando hacia el Calvario» del cristianismo...

La mayor parte de la península de Kii, aún hoy en día, sigue siendo bastante salvaje como si fuese un sendero de animales, y, de hecho, dicen que podrían aparecer incluso osos en algunos lugares del camino.

Después, esta «moda» de realizar la peregrinación a Kumano, se extendió por todo Japón no sólo entre los nobles, sino, también, entre los «espirituales» tales como sacerdotes sintoístas y monjes budistas.

Pero también, muchos de los caminantes eran simple gente plebeya, que constituían largas colas en el camino y por ello a esta peregrinación se le llamaba la «procesión de las hormigas» en esa época.

La causa más importante de la afluencia de tantas personas siguiendo la peregrinación a Kumano, a una zona tan difícil de acceder, fue la de que se creía que existía en esa ruta una *puerta hacia el inframundo* y que también, por la costa sur de la península habría un camino hacia el paraíso budista.

Por aquel entonces, realizar la peregrinación a Kumano significaba, como también hoy en día, que una persona podía entrar en el inframundo, que es como morir, pero después, renace entrando en el paraíso y podrá por lo tanto regresar al mundo real. Esta idea de *renacimiento* por pasar por Kumano atrajo a una gran muchedumbre en las épocas de bastante pobreza en Japón.

En Kumano, los peregrinos se pueden conectar con la Naturaleza que son dioses sintoístas, después, se van purificando a medida que avancen su camino entre los bosques de cedro y en las aguas del Río Kumano o en las playas del Océano Pacífico, y por fin, renacen por dentro y por fuera.

Es como una ceremonia o un ritual para los seres humanos que necesitaban convertirse en nuevas personas en todos los sentidos, que es algo muy difícil de conseguir en la vida cotidiana.

Desde la época primitiva, no ha sido fácil llegar a esta zona de Japón, a la península Kii, o mejor dicho, ha sido muy difícil llegar allí, por las altas montañas y los profundos valles, y por esta razón, se consideraba que en Kumano vivían los dioses japoneses sintoístas con una serenidad que ha durado más de dos milenios.

Es normal, entonces, que naciese en esta península una muy fuerte creencia que adora la Naturaleza, por la que los seres humanos podrían llegar al mundo de los difuntos, y encontrarse con sus antepasados, y después, purificarse físicamente y mentalmente durante la peregrinación, y al fin, salir del mundo de los muertos para poder regresar al mundo de los vivos.

Es una experiencia totalmente alejada del mundo real, y casi inimaginable, e inexpressable con palabras, sólo un ser humano puede apreciar lo divino que es con sus cinco sentidos haciendo la dura peregrinación.

En el documento «Nihonshoki 日本書紀», uno de los documentos más antiguos de Japón que se editó por orden del emperador de la época: Tenmu 天武天皇, alrededor del siglo VII (7世紀), hay menciones sobre Kumano, a donde el *Gran Dios Izanagi-no-Mikoto* イザナギノミコト fue para encontrarse con su difunta esposa, la *Gran Diosa de la Tierra Izanami-no-Mikoto* イザナミノミコト, que fueron los primeros dioses que crearon el país según la mitología japonesa.

En él se dice que verdaderamente existe en Kumano *la puerta al inframundo*, y por eso, mucha gente iba a experimentar lo terrible del mundo de los muertos, para después llenarse de divinidad en el renacimiento.

En cualquier caso, para entender mejor el Camino de Kumano, hay que resaltar la importancia del budismo con el que el sintoísmo convive durante más de catorce siglos en Japón. A mediados del siglo VI (6世紀) d.C., se introdujo el Budismo en Japón procedente de la India a través de China.

En los primeros años hubo conflictos y batallas sobre su introducción y difusión por todo el país, ya que los emperadores japoneses han sido ellos mismos auténticos dioses sintoístas, puesto que ostentaban el reconocimiento como «dioses» vivientes hasta el momento de la rendición del país al final de *la II Guerra Mundial*, y por lo tanto, los sacerdotes sintoístas protestaron y no quisieron aceptar el budismo.

Sin embargo, el príncipe Shotoku 聖徳太子(574-622) conocido por su sabiduría y gran conocimiento de la cultura de la China Imperial, se esforzó en introducir el budismo y extenderlo por todo el país, pues probablemente estaría muy influido por su padre, Kinmei Tenno 欽明天皇, que fue el primer emperador que se convirtió al budismo, y estudió sobre las creencias del budismo desde muy temprana edad a través de los manuscritos que se habían traído a Japón desde la península de Corea.

También, hay que mencionar su dedicación al país como un político excepcional, pues, estableció la primera «constitución» para que el país fuese un régimen de centralización de los recursos colocando la figura del emperador por encima de todo. Pero en el primer artículo de esta constitución se dice que: «Se deben apreciar la armonía y la paz»... y con esta breve frase se puede ver su deseo de paz para el país.

También, mandó construir un templo Horyuji 法隆寺, que es uno de los templos más antiguos e importantes del país, y que funcionaba como una escuela para estudiar el budismo, y empezó a organizar misiones a China para que los jóvenes inteligentes aprendiesen el budismo con los mejores monjes budistas de la época.

Mientras vivió el príncipe Shotoku 聖徳太子, solía decir a su esposa que la vida que consistía en tan sólo disfrutar de la riqueza o la fama, y la ambición no era una vida

para nada sostenible, nada significativo, y proponía que un ser humano debe buscar una felicidad eterna que se puede encontrar a través del budismo.

Antes de morir a sus 49 años, les dijo a sus hijos; «No cometáis hechos malos sino que debéis dedicaros a mostrar vuestras virtudes».

Desde que el príncipe Shotoku 聖徳太子 decidió que el sintoísmo y el budismo fuesen *las religiones oficiales del país*, se empezaron a construir templos budistas, ya que los sacerdotes sintoístas tuvieron que aceptar a la figura de Buda como si fuese un dios japonés.

Y después de la difusión del budismo por el príncipe Shotoku 聖徳太子, pasó más de un siglo hasta que en el norte de la península Kii, el ilustre monje budista «**Kobodaishi** 弘法大師», o bien, conocido como el ilustre «Kukai 空海» (774-835), fundó «Koyasan 高野山» en una meseta para que fuese un lugar sagrado del Budismo Shingon 真言, que se puede entender como un tipo de *culto esotérico*, que había aprendido en China como uno de los primeros monjes becados de Japón enviados para profundizar en los conocimientos sobre el budismo.

Y llegó a haber más de cien templos de Budismo Shingon 真言 en Koyasan 高野山 a los que acudían muchos emperadores, nobles y hasta varios Samurais importantes en las épocas de las guerras civiles en Japón entre el siglo XV (15世紀) y el siglo XVI (16世紀), entre estos los conocidos jefes de Samurais tales como «Kenshin 謙信 Uesugi 上杉» del norte de Japón.

Para ir a Koyasan esos Samurais y otros recorrieron más de 750 kilómetros, subiendo y bajando montañas de entre 800 metros hasta 1000 metros de altitud para pedir a Buda que les ayudase a ganar batallas, o bien los políticos pedían a Buda que calmase los desastres y las enfermedades, o sus conflictos y disputas con sus rivales.

La convivencia del Sintoísmo y el Budismo constituye un carácter muy peculiar de Japón, cosa que no se encuentra en otros países, y sobre todo, en el *camino de Kumano* esta convivencia forma una armonía muy bien afinada.

Para los japoneses de aquella época, entre la edad media y la época de Edo, las dos creencias eran compatibles porque lo más importante era que la gente pudiese creer en algo sobrehumano, y era la Naturaleza junta con la iluminación del Buda algo así como un remedio para sobrevivir a la vida cotidiana entre desastres naturales tales como terremotos, sequías o tifones.

O tal vez simplemente desear tener una mejor vida, esperanza para los muchos humildes y los más vulnerables que luchaban para sobrevivir día a día. Así que en realidad, para muchos las formas y el contenido de sus enseñanzas no eran importantes.

Había, entonces, monjes budistas que vivían en esta pequeña montaña de Koyasan 高野山 en la península, y entre ellos, algunos *ascetas* que hacían sus prácticas físicas y mentales «corriendo» (literalmente, no caminando) continuamente por estas zonas

montañas de más de mil metros de altitud durante varios días. Así, después de tales recorridos, algunos llegaron a encontrarse en un estado de trance y consecuentemente consiguieron algo parecido a la iluminación que había tenido Buda hacía siglos.

Según los documentos antiguos, fue el emperador Uda 宇多天皇, que ya estaba retirado, el que peregrinó por primera vez «oficialmente» a esta península desde Kyoto alrededor del año 907, después, el emperador emérito Shirakawa 白河法皇 lo hizo 9 veces.

Otro emérito, Toba 鳥羽上皇 más de 20 veces, Un emérito muy poderoso: Goshirakawa 後白河上皇 más de 30 veces, así la mayoría de los emperadores muchos eméritos hicieron el Camino de Kumano de una harto enérgica, hasta que esta moda entre los aristócratas terminó con la peregrinación del emperador emérito Kameyama 龜山上皇 en el 1281.

Pero, con todo, no hay que olvidarse de la peregrinación de gente sencilla, como la anteriormente mencionada «*peregrinación de las hormigas a Kumano*».

Entrando en la época de Edo a partir del año 1619, cuando ya se estableció el régimen de la «*dictadura pacífica de Tokugawa* 徳川» después de haber ganado la famosa gran batalla de Sekigahara 関ヶ原 del año 1600, los familiares de *Tokugawa* de la península de Kii, empezaron a reactivar la peregrinación de Kumano, arreglando las rutas, los santuarios sintoístas más importantes:

Kumano Hongu Taisha 熊野本宮大社、
Kumano Hayatama Taisha 熊野速玉大社、
y *Kumano Nachi Taisha* 熊野那智大社

que se llaman 「*Kumano Sanzan* 熊野三山」, lo que significa los 3 lugares sagrados de Kumano.

Y entonces, de nuevo, se puso de moda la «*peregrinación de las hormigas a Kumano*», y toda clase de personas caminaban para conseguir el encuentro con sus antepasados, y liberarse así de sus pecados, para después, renacer completamente, caminado más de un mes con gran dificultad, pero sintiendo la divinidad de la Naturaleza.

Esta moda de la peregrinación a Kumano permaneció hasta la época de Edo 江戸, y entonces sufrió una caída durante la época de Meiji 明治 (1868-1912) debido a la promulgación de la ley de «*Separación del Sintoísmo y el Budismo*», ya que la mayoría de los peregrinos a Kumano visitaban habitualmente tanto los templos budistas como los santuarios sintoístas.

Sin embargo, en estas últimas dos décadas se ha popularizado realizar la peregrinación a Kumano, y esto seguramente por las promociones que han hecho las autoridades de las 3 prefecturas de la península; *Wakayama, Nara y Mie*, entre ellas, sobre todo, el *gobierno de prefectura de Wakayama* quien se ha dedicado muy activamente a

realizar la promoción del Camino Kumano, así como en *la co-promoción del Camino de Santiago con el que ya se encuentran hermanados desde el año 1998*.

Son los únicos caminos de peregrinación registrados como *Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO*.

サンテイヤゴ巡礼と熊野古道の共通巡礼
«*Dos Caminos del Patrimonio de la Humanidad por UNESCO;
Credencial Dual: Camino de Santiago y Kumano Kodo*»

La *ciudad de Santiago* y la de *Tanabe* en la *prefectura de Wakayama*, firmaron en el año 2015 un acuerdo para promocionar conjuntamente en ambas peregrinaciones, y crearon una «*Dual Credencial*» para certificar la completitud del recorrido de ambos caminos. Son desde entonces, ya hay *más de 1800 personas* que han hecho los dos caminos, y son de todas partes del mundo, no sólo japoneses o españoles, sino, un israelí, otro palestino, un australiano, un brasileño..., en fin, ¡estos caminos milenarios unen el Planeta!

Esto parece la aplicación de las ideas del príncipe Shotoku 聖徳太子, *Armonía y paz*, difícil de conseguir, pero, a pesar de todo, hay seres humanos que intentan llegar al nivel sociológico de «sin conflicto» haciendo la peregrinación lo que debería ser un camino ideal cara al futuro de la peregrinación, no importa la religión que se tenga, sino, avanzar en un camino común y universal.

Hoy en día, muchos de los caminantes del Kumano Kodo, lo recorren como una forma de turismo activo y saludable, y caminan tranquilamente disfrutando de la belleza intacta de esta península. Sin embargo, en ocasiones, ese ambiente sobrehumano hace enmudecer a la gente con lo que de súbito comprende el significado de hacer el camino y se siente en medio de un ambiente totalmente espiritual que emiten los elementos naturales, hasta las nieblas en las que se funden entre sí las montañas.

Desde luego, los edificios de los santuarios sintoístas y los templos budistas son de un alto valor histórico y cultural que hay que visitar. Pero lo más preciado de este camino del Kumano Kodo es *la Naturaleza misma* ya que desde la época prehistórica cuando no existían aún los actuales santuarios, se creía que en esta península vivían los dioses según las creencias del sintoísmo que se inspiran en el respeto y el temor hacia la Naturaleza.

Allí, el peregrino puede sentirse solitario al principio, pero después se sentirá unido y conectado con el universo y con todos los elementos de la Naturaleza.

Este es el verdadero significado de hacer la peregrinación del Kumano Kodo.

El camino de Santiago como fenómeno religioso

Alfonso Carrasco Rouco
Obispo de Lugo

1. Vitalidad renovada del Camino de Santiago

El camino de Santiago ha experimentado en estos últimos años un auge extraordinario, convirtiéndose de nuevo en una realidad viva que llama poderosamente la atención.

Muchos intentan explicarlo como un fenómeno de moda, que responde a inquietudes deportivas, ecológicas, turísticas y culturales, a la promoción política de intereses económicos, etc. De todo ello puede haber algo, ciertamente. Sin embargo las estadísticas actuales de la «Oficina del peregrino» nos dicen que del 38,32% de los peregrinos declaran ir a Santiago por un interés explícitamente religioso y que otro 51,99% reconoce motivaciones a la vez religiosas y culturales a su caminar.

Por otra parte el crecimiento del número de peregrinos en los últimos años es muy grande, sobre todo a partir de las últimas visitas de Juan Pablo II en 1982 y con motivo de la JMJ de 1989, en la que acompañaron al Papa más de 500.000 jóvenes en el Monte del Gozo. Un año tras la celebración de la Jornada fueron ya 4.918 los peregrinos, que en 1.992 llegaron a 9.764. Pero el Año Santo de 1.993 se expidieron 99.436 certificados o «compostelas», documento en el que se acredita haber recorrido a pie al menos 100 km. del camino; en el Año Santo de 1.999 fueron expedidas 154.613, en el de 2.004 se llegó a 179.944 y en el Año Santo de 2.010 han sido 272.417 los peregrinos oficiales, entre los que ha estado también S.S. el Papa Benedicto XVI. En el pasado año 2018 se contabilizaron 327.378 peregrinos. Los visitantes de Santiago se cuentan además por millones.

El camino de Santiago es pues un fenómeno espiritual de primer orden en la Iglesia y la sociedad actual, que va mucho más allá de su aprovechamiento turístico, económico y político; estos aspectos, útiles e incluso inevitables, no son siempre, sin embargo, suficientemente respetuosos de la realidad del Camino. El problema de posibles abusos económicos o de su utilización política sin duda ha existido siempre; pero no debe desviar la atención del acontecimiento espiritual de la peregrinación, que tiene lugar ante nuestros ojos con un vigor renovado y sorprendente.

2. El origen del Camino

El origen de la peregrinación a Compostela está en la «inventio» o descubrimiento de la tumba del Apóstol por el eremita Paio y el Obispo Teodomiro de Iria Flavia probablemente en los años 812-814, bajo el reinado de Alfonso II el Casto, que resistía en Asturias a la invasión musulmana que había ocupado toda España y entrado también en el reino franco.

Sorprende grandemente el eco extraordinario de esta noticia surgida en un lugar oscuro y lejano de la Europa de entonces (en el *Finis Terrae*) y proclamada por personajes que serían desconocidos a las naciones europeas. Hay quien ha visto en la resonancia asombrosa de este anuncio, que movilizó a los pueblos, el verdadero milagro operado en Compostela, perenne hasta hoy. Sin embargo, esto hubiera sido imposible sin la convicción general entonces existente sobre la predicación de Santiago en tierras de la Hispania Romana y en su consideración generalmente admitida de «evangelizador de Occidente».

En efecto, existía una tradición, común Oriente y a Occidente, que hablaba del culto al primer Apóstol Mártir en el Noroeste Hispánico. Hitos de esta tradición son las noticias de Dídimo el Ciego, San Jerónimo, Teodoreto, San Hilario de Poitiers, San Efrén y Eusebio de Cesarea en el s. IV, de las que se hace eco el «*Breviarium apostolorum*» (s.VI), que alcanzó amplia difusión, así como el «*De ortu et obitu patrum*», probablemente de San Isidoro de Sevilla. En este mismo sentido habla San Beda el Venerable en Inglaterra (s. VII) y, en España en el s. VIII, el himno litúrgico «*O Dei Verbum*» y el «Comentario al Apocalipsis» de San Beato de Liébana, de gran influjo en el medievo.

La naturalidad y rapidez de la aceptación del anuncio del redescubrimiento del «*locus apostolicus*» es atestiguada en los Martirologios de Floro y de Adón de Lyon (840-860), que ya recogen la noticia del culto sepulcral a Santiago. En efecto, en la tercera década del S. IX se había puesto ya en marcha la peregrinación hacia el sepulcro del Apóstol. El filósofo árabe Algazel manifiesta en el año 845 el relieve alcanzado por el fenómeno: «*Su Kaaba es un ídolo colosal que tienen el centro de la iglesia; juran por él y desde las partes más lejanas, desde Roma lo mismo que de otros países, acuden a él en peregrinación y pretenden que la tumba que se ve dentro es la de Santiago, uno de los doce apóstoles y el más querido de Isa...*». El mismo estupor muestra el emba-

jador Ali Ben Yusuf: «*Es tan grande la multitud de los que van y vuelven a Santiago que a penas deja libre la calzada hacia Occidente*».

3. Un Camino que brota de la fe

Puede ayudar a comprender esta respuesta de los cristianos de entonces considerar muy brevemente el marco en que se sitúa el descubrimiento del sepulcro apostólico. En el s. VIII había estallado en Oriente la polémica del iconoclasmo, que, contra la lógica de la Encarnación, rechazaba la posibilidad de venerar imágenes del Señor, porque Dios no podía ser representado; mientras en Hispania se debatían las posiciones adopcionistas de Elipando de Toledo, que corrían el riesgo de reducir el cristianismo a una ideología sincretista cercana al Islam y a la Sinagoga. Es, pues, época de grandes controversias teológicas, que, favorecidas por el empuje musulmán, ponen en discusión el significado de la humanidad de Jesucristo, en la cual la fe cristiana afirma que es dado ver, oír y tocar a la Persona Divina del Hijo de Dios. El Occidente naciente, que adquiriría forma propia ante Bizancio con la constitución del Imperio Carolingio y que afrontaba las grandes invasiones musulmanas, era puesto en cuestión en los pilares mismos de su fe en la Encarnación. Quizá puede comprenderse así la energía sorprendente y la alegría profunda con que será acogida la presencia apostólica en el extremo de los lugares occidentales, tanto por los reyes hispánicos como por el mundo carolingio y las naciones europeas nacientes¹.

En todo caso, el movimiento jacobeo medieval nace como un camino de fe explícitamente cristiana, que confía y busca amparo en la compañía del Apóstol y de los Santos. En palabras del rey Alfonso X, el peregrino se pondrá en camino «*para servir a Dios y honrar a los Santos, y por sabor de hacer esto extrañanse de sus lugares e de sus mujeres, e de sus casas e de todo lo que aman, e van por tierras ajenas lacerando los cuerpos o despendiendo los haberes, buscando los santos*» (Partida I, 24).

Poco a poco llega a conformarse toda una liturgia y una especie de «orden» de los peregrinos, con oraciones, bendiciones, vestidos propios, símbolos, etc. Se determinan también etapas y lugares en los que reverenciar la presencia de otros cuerpos de santos en el Camino, en los que se construyen también grandes iglesias, como por ejemplo las de San Martín de Tours, San Marcial de Limoges o San Sernin de Toulouse.

El interés profundo que despertó el sepulcro del Apóstol hará del Camino un factor decisivo de la construcción de la Europa cristiana. No sólo porque se convertirá en una gran vía de comunicación de experiencias religiosas, intelectuales, artísticas e incluso económicas, sino ante todo por el significado mismo de la peregrinación para la fe. El que se pone en camino deja su casa y supera las fronteras de pueblos y lenguas, para encontrarse en otras tierras una misma fe, una misma raíz histórica de su identidad

1 Cf., por ej., E. Romero Pose, «El Camino de Santiago, Camino de Europa»: RCI Communio 19(1997)172-187

más verdadera, una misma «memoria» apostólica como origen de lo fundamental de su forma de vida. En el Camino resulta esencial la búsqueda propia de la persona, su dignidad, su capacidad de encuentro y de comunión, la afirmación del propio destino «mas allá» (ultra-eia), en la gloria de la que habla el Pórtico de Santiago. Sin el testigo apostólico, sin el Camino y la conversión personal, no se explica bien la extensión del Evangelio en Occidente ni el alma de la Europa que alborea en los siglos IX y X.

Las dimensiones y el significado eclesial adquirido por la peregrinación a Santiago serán confirmados por las gracias otorgadas por los romanos pontífices, especialmente por el Jubileo del Año Santo, el Año de la Gran Perdonanza. Esta concesión es hecha definitivamente por el Papa Alejandro III en el año 1179, confirmando privilegios anteriores otorgados por Calixto II (1118-1124), hermano de Raimundo de Borgoña y tío del rey Alfonso VII, que había sido gran benefactor de la iglesia de Compostela.

4. Sentido cristiano de las peregrinaciones

Por supuesto, la peregrinación es una experiencia común a las religiones y culturas de los hombres, presente también en el cristianismo desde antiguo, al menos tras la conversión de Constantino (cf. Egeria²). Puede decirse que en ella encuentra expresión lo propio de la naturaleza humana³.

A diferencia del animal, el hombre es un ser abierto, que desborda toda experiencia, toda situación, e interroga sin cesar, busca inevitablemente. El mundo no lo encierra sino que, como un signo, lo abre a la trascendencia, a Dios. Incluso ante la muerte, el ser humano pregunta, no detiene su búsqueda y espera. El hombre siempre ha sabido que no tiene en el mundo morada definitiva, que aquí se encuentra de camino.

Cuando tiene lugar el acercamiento de Dios al hombre, la revelación en la que por primera vez Dios le dirige su palabra, el hombre adquiere certezas y esperanzas nuevas, pero también se encuentra más radicalmente en camino: «*Sal de tu tierra y de tu patria y de la casa de tus padres, a la tierra que yo te mostraré*»⁴. La fe hace surgir con claridad la conciencia del ser peregrino, como explica la Carta a los Hebreos: «*Por la fe obedeció Abraham a la llamada y salió hacia la tierra que iba a recibir en heredad. Salió sin saber a dónde iba. Por fe vivió como extranjero en la tierra prometida, habitando en tiendas, ..., mientras esperaba la ciudad de sólidos cimientos cuyo ar-*

2 *Itinerarium Egeriae*, in: «Itineraria et alia geographica», CChL CLXXV, Turnholt, ed. Brepols 1975, 27-90

3 Ofrecen una visión general del fenómeno de las peregrinaciones, en perspectiva cristiana J. Hasenfuss – A. Deissler – B. Köttling, *Wallfahrt: LfThK 10*, Freiburg 1965, 941-946; N. Klaes – F. Sedlmeier – A. Heinz – W. Bruckner – K. Baumgartner, *Wallfahrt: LfThK 10*, Freiburg 2001, 961-966; O. Krüger, *Wallfahrt/Wallfahrtswesen. I. Religionsgeschichtlich: TRE 35*, Berlin 2003, 408-416; H. Kühne, *Wallfahrt/Wallfahrtswesen. I. Kirchengeschichtlich: TRE 35*, Berlin 2003, 423-430

4 Gn 12,1

quitecto y constructor iba a ser Dios»⁵. La salida de Egipto, el éxodo por el desierto, determinará la identidad misma de Israel, que experimentó igualmente el destierro a Babilonia –otro gran camino, hecho en el dolor–, comprendiendo que llegar al descanso prometido exige un camino de liberación de la opresión y de la esclavitud, pero también de conversión de la propia injusticia y pecado. De ello habla en la Escritura la institución del «Año sabático»⁶, en que habían de restablecerse las relaciones de hermandad, superando situaciones de pecado y desarrollos históricos que conducían a pobreza y miserias. Más radicalmente aún, el «Año jubilar»⁷ anuncia el descanso de la tierra, la recomposición simbólica de la relación del hombre con la creación de Dios.

Pero la tierra prometida, la superación de pecados e injusticias, era profecía y figura que se cumpliría con la venida de Cristo. Él es el peregrino, que cumple plenamente el camino de la verdad y de la vida, que viene del Padre (dejando las riquezas de su casa: Flp 2) y al Padre vuelve, anunciando la salvación que redime de la carga inmensa del pecado y de la muerte.

Jesús, en su humanidad nacida en Belén y llena de gloria tras la Pasión, es el lugar del perdón, la raíz más honda del Jubileo. Él alcanza la patria definitiva –hasta entonces deseada, prometida y esperada, pero nunca alcanzada–, que ahora se hace real y posible para los hombres, cuya fe y esperanza se despiertan y se fortalecen decisivamente. El hombre puede abrazar el camino, porque lo lleva a la vida y es radicalmente bueno. Siendo Jesús el camino, el hombre puede recorrerlo en la paz y la confianza.

El cristiano va a reconocer desde el principio que no está aquí en su casa definitiva. Lo dice bien el Discurso a Diogneto (s. II): «*(los cristianos) habitan sus propias patrias, pero como forasteros; toman parte en todo como ciudadanos y todo lo soportan como extranjeros; toda tierra extraña es para ellos patria, y toda patria tierra extraña*» (V, 5).

Se comprende así el significado profundo que tiene la experiencia de una peregrinación para el cristiano. No va a la búsqueda de lo divino en alguna fuente lejana o ignota, sino que, como el hijo pródigo, vuelve a las coordenadas profundas de su propia fe, hace experiencia de la verdad de su propia vida, renueva la propia existencia; mientras reafirma la necesidad y la posibilidad del perdón, del abrazo de la misericordia, de la gracia jubilar. Los santos que visita manifiestan la obra de la gloria de Dios en el hombre y le hablan de su propio destino, redimido por Cristo, el de alguien que está en camino en este mundo hacia la patria gloriosa.

5 Hb 11,8-10

6 Cf. Ex 21,2-6; 23,10-12; Dt 15,1-5; Lv 25,1-7.18-22

7 Cf. Lv 25,8-16.29-31; Nm 36,4; Ez 46,17

5. La crítica al fenómeno cristiano de las peregrinaciones

La reforma protestante significó una profunda crítica a todo el fenómeno de las peregrinaciones, incluida la de Santiago. Lutero realizó una crítica muy dura a todo lo que le parecía ser un comercio con las gracias y las indulgencias que podían recibirse en los diversos santuarios. Ya en su escrito de 1520 dirigido a la nobleza alemana⁸, hará de la abolición de las peregrinaciones un objetivo programático.

En ello radicalizaba críticas razonables que ya se habían hecho en el medioevo a los abusos de las peregrinaciones; ya entonces se había observado, por ejemplo, que es posible ganar más gracia en una misa que en un viaje de ida y vuelta a Compostela (Berthold von Regensburg).

El rechazo a las peregrinaciones entrará en el mundo católico en la época de la Ilustración, en la que domina una comprensión racional-ética del cristianismo. Si ya Jesucristo había dicho a la samaritana que no había que adorar ni en el Monte de Samaría, ni en Jerusalén, sino en espíritu y verdad⁹, ¿qué utilidad podría tener una peregrinación? El emperador José II de Austria llegará incluso a prohibirlas.

Se plantea pues una pregunta: ¿Por qué peregrinar a un lugar concreto si Dios no está más presente en un lugar que en otro y nos da su gracia en los sacramentos? La dimensión ascética –muy inferior hoy día, dados los actuales medios de transporte– no justificaría por sí sola el Camino a Santiago, como no lo justifican tampoco suficientemente motivaciones ecológicas o turístico-culturales.

Esta pregunta sólo encuentra respuesta adecuada en Cristo mismo, en la fe en Él como Salvador, como Aquel en quien es dada al hombre la verdad plena de su vida y de su destino. El verdadero lugar de la presencia de Dios en el mundo es la humanidad de Jesucristo, reconocido como una persona concreta que cambia nuestra historia, no como un personaje mítico. Por medio del Apóstol nos insertamos en esta historia –ser cristiano es pertenecer, estar en una historia–, hecha también para el peregrino de personas significativas e insustituibles, que son para él como testigos enviados por el Señor. Este es el caso de muchas personas importantes en el camino de fe de cada uno, como, por ejemplo, pudo ser la Madre Teresa para un moribundo a quien atendía. Y esto se cumple del modo más radical en el Apóstol, en Santiago, evangelizador de Hispania.

Reconocer el significado del Apóstol, de aquel de los Doce que vino hasta nuestro Occidente, es reconocer el de Cristo mismo que lo ha enviado y afirmar la historia que viene de Él, con todas las personas que han hecho posible la vida de fe de cada uno. Negarle importancia al Apóstol es negársela a toda la cadena de testigos, también a los que están presentes en la propia historia y, por tanto, es negar la fe en Jesús como el Hijo de Dios hecho hombre.

Se peregrina a un lugar concreto, se va a Santiago para renovar y confirmar el mis-

8 Cf. M Luther, *An den christlichen Adel deutscher Nation: Von des christlichen Standes Besserung* (1520), WA 6, 404-469

9 Cf. Jn 4,21-23

terio de bondad y de misericordia que ha hecho posible la propia historia personal; o para buscar esta fe, esta presencia personal, profundamente buena, que permita dar forma nueva a la propia vida de pecadores.

6. La peregrinación como vivencia de fe

Ciertamente el Camino nace por una meta, nace por la llamada que significa la tumba del Apóstol. No tiene su fin en sí mismo, no puede decirse: la meta es el camino. Aunque sea un símbolo de la vida humana y cristiana, valorar solamente el camino, sería contradecirse, dejar de buscar a Dios y quedarse sólo en sí mismo.

Por el contrario, para quien quiere llegar al sepulcro de Santiago, la experiencia de la peregrinación, el tiempo del camino, prepara la reconciliación y la renovación de la vida, contribuye a dar certeza y claridad a la fe.

El peregrino parte para hacer un camino en primera persona, confiado en el fondo en Dios. Deja su casa y sus propiedades; descubre que todas las cosas pueden ser superfluas, que lo importante es cada uno, su verdadero ser. La experiencia del peregrino es la de quien deja preocupaciones y afanes, para descubrir la única cosa que importa y que lleva consigo: su propio yo. Pues, ¿de qué le vale al hombre poseer el mundo entero si se pierde a sí mismo?

La percepción del hombre como hermano, del mundo y del tiempo de la vida se renueva en la vivencia de la peregrinación. Es un camino hecho en la fe y en la esperanza, en el deseo de la misericordia y de la vida, para dar forma cristiana verdadera y permanente a la propia existencia.

La relación con la naturaleza y con los hombres se hace también más verdadera para quien camina en el Señor.

«El peregrino tiene una experiencia auténtica del tiempo: se levanta antes de que haya salido el sol; ve amanecer; hace silencio por la mañana para levantar la mirada a la Presencia de Dios mientras empieza de nuevo su vida; va viendo cómo cambia el color de las cosas a medida que avanza el día; vive intensamente cada momento; reposa en una iglesia, en una sombra; vive sin reloj, sin calcular el tiempo. Lo importante no es lo pasajero, sino lo eterno. Cada día pasa, pero el tiempo recibe la huella de lo eterno. Permanece viva en él la esperanza de alcanzar la meta movido por el deseo del Destino. Comprueba que lo importante es descubrir el sentido de la existencia, frente al cual se renueva a cada instante la necesidad de la conversión» (Eugenio Romero Pose).

Pero en el Camino, el peregrino se encuentra también con la realidad de su aprovechamiento turístico. Seguramente se ha dado desde el inicio, por responder a las necesidades

del caminante y ser útil también para las poblaciones locales. Estas necesidades fueron muchas veces ocasión de iniciativas magníficas de hospitalidad y de gratuidad; aunque siempre ha existido también el problema de posibles abusos, sobre todo económicos.

Hoy este problema adquiere forma nueva al plantearse sistemáticamente una interpretación del Camino como negocio turístico, que ha llegado a dominar su presentación y su tratamiento por las autoridades políticas y, por consiguiente, por los medios de comunicación.

Es importante que esta percepción política y turística del Camino no distorsione la experiencia del peregrino, no llegue a desviar la atención del acontecimiento espiritual de la peregrinación, que tiene lugar ante nuestros ojos. Las estadísticas o las cuentas de resultados no deben hacernos perder de vista el evento real, el caminar, el acudir de tantas personas hacia Compostela.

No basta siquiera insistir en el significado histórico para Europa de esta gran vía de comunicación de experiencias religiosas, intelectuales, artísticas o comerciales. Es necesario tener en cuenta lo que aporta el peregrino como tal, la persona que camina a Santiago. En este caminar alcanzaba relevancia histórica un sujeto –europeo– con rasgos antropológicos propios y definidos, una forma precisa de existir y de realizarse como persona, determinada por una experiencia específicamente cristiana. No puede olvidarse este factor al comprender la construcción del alma europea que tiene lugar en el Camino, ni tampoco al observar su realidad presente.

Devolver el protagonismo a las personas, al significado de su gesto, a la meta hacia la que peregrinan, es esencial para el bien del Camino, para su pervivencia en el tiempo.

No puede sustituirse la *inventio* original del sepulcro del Apóstol por una *inventio* nueva del Xacobeo, de un producto turístico del que todos nos alegramos. Dejaríamos de preguntarnos sobre el por qué de este caminar y, por tanto, de respetar a las personas, para ocuparnos sólo del cómo aprovecharlas, usarlas según nuestros intereses. Pero en esa misma medida desaparecería la posibilidad del encuentro, que es algo personal, sustituido por una relación comercial. Se empobrecería entonces grandemente la experiencia del Camino, privado de dimensiones fundamentales de intercambio y comunicación.

La memoria del Apóstol Santiago puede seguir siendo muy importante para nuestro futuro. Nos ayudan a comprenderlo las palabras de S. Juan Pablo II en su primera visita a Santiago, en la Plaza del Obradoiro en 1982, que sirven para sintetizar de alguna manera, en conclusión, el significado del gran fenómeno jacobeo:

«Yo, Obispo de Roma y Pastor de la Iglesia universal, desde Santiago, te lanzo, vieja Europa, un grito lleno de amor: vuelve a ser tú misma. Descubre tus orígenes. Aviva tus raíces. Revive aquellos valores auténticos que hicieron gloriosa y benéfica tu presencia en los demás continentes ... [los cuales] te miran y esperan también de ti la misma respuesta que Santiago dio a Cristo: puedo».

La marcha de Gandhi en la India

Max-Jean Zins

Profesor ad honorem USC

De pequeño, Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948) era un niño ágil y espabilado al que gustaba mucho andar, correr y, como escribió en su autobiografía, subir a los árboles. Pero Gandhi experimentó realmente el sentido de lo que andar significa a la edad de 28/29 años, durante los años 1897-1989. En esta época vivía en Sudáfrica. Participó voluntariamente en las Guerras de los Boeres, como ambulancista del ejército del Imperio británico contra los colonos de origen neerlandés. En su autobiografía, Gandhi menciona que iba frecuentemente a pie para ir a recoger heridos, andando 30 a 40 kilómetros por día. También fue testigo directo del *Gran Trek*, un movimiento migratorio duro que condujo a multitud de bóeres que vivían en los territorios de la Colonia Británica de Cabo de Buena Esperanza hasta territorios del interior de África situados al nordeste del río Orange. La fuerza moral de los bóeres, enfrentando la muerte, abandonando sus granjas, caminando por la inmensidad de Sudáfrica, impresionó a Gandhi. Según el psicoanalista Erik H. Erikson que intentó hacer un psicoanálisis *post-mortem* de Gandhi en un libro sobre los orígenes de la no-violencia, el *Gran Trek* representó un modelo heroico para las marchas que Gandhi organizó en los años siguientes para defender los derechos de los indios en Sudáfrica contra la política racista en este país¹.

1 Erik H. Erikson, *La Vérité de Gandhi. Les origines de la non-violence*, Flammarion, París, 1974, p. 198.

En el año 1906, con la ocasión de la rebelión zulú contra el gobierno de Natal, Gandhi repitió la misma experiencia. Tenía 27 años. No apoyó la rebelión zulú, pero quería hacer algo para aliviar los sufrimientos de los heridos negros que los enfermeros blancos no querían curar. Durante un mes, Gandhi y su brigada de porteros indios recorrieron diariamente largas distancias, dos o tres veces hasta 60 kilómetros por día, para rescatar a los combatientes zulúes. Rajmohan Gandhi, el nieto de Gandhi, destaca la importancia de este episodio en la biografía que escribió sobre su abuelo². Escribe que al caminar por las tierras salvajes del territorio zulú, al ver los horrores de la guerra, al comprender la utopía de la lucha armada contra un poder tan potente como el del imperialismo británico, al ver el respeto que su trabajo generaba a la vez entre los zulúes y los británicos, Gandhi pudo generar las bases de su ideología política y ética. Gandhi explica claramente en su autobiografía que mezcló íntimamente el hecho de andar y el de pensar. Preparaba sus marchas meticulosamente, andaba bien y con gusto. Al andar, él escribe que se ponía en un estado mental muy particular, «en un estado de pensamiento»³.

Gandhi nunca olvidó estas primeras marchas. La experiencia adquirida jugó un papel determinante en los años 1910, cuando empezó a desarrollar las luchas de la minoría india que quería establecerse en cualquier parte del territorio de la Unión Sudáfricana. Gandhi organizó y condujo varias marchas, incluido marchas de mujeres con sus hijos en brazos, y una gran marcha de miles de mineros de carbón. Cada vez con las mismas características esenciales: pacíficamente y con una logística cuidadosamente planificada.

Mucho más tarde, esta vez en la India a donde había vuelto durante la Primera Guerra Mundial, Gandhi demostró el mismo talento de preparación minuciosa y el mismo espíritu de determinación. Organizó en 1930 la famosa «marcha de la sal». La meta era ir a recoger públicamente un poco de sal al lado del mar. Por este gesto simbólico, Gandhi alentó a sus compatriotas a violar el monopolio impuesto por el gobierno británico sobre la producción y distribución de sal. En esta época, el Partido Nacional del Congreso se había convertido en el protagonista más popular de la lucha nacional de la India. Pero la marcha de la sal (la meta, el itinerario, la logística...) fue decidida por Gandhi únicamente. Fue una decisión altamente personal, que, verdaderamente, sorprendió a la cúpula de Partido del Congreso. Después de algunas semanas de reflexión y de tensión mental (Gandhi sentía el mismo fenómeno de tensión antes de cada decisión que implicara por su parte un esfuerzo corporal y mental importante, como por ejemplo una huelga de hambre contra la política del gobierno británico), Gandhi decidió que la marcha que él encabezaría conduciría la caravana de sus seguidores del *ashram* de Ahmedabad donde vivía su familia, hasta la costa de Surat. El 12 de

2 Rajmohan Gandhi, *Gandhi, sa véritable histoire par son petit-fils*. Buchet-Chastel, París, 2008, p. 162.

3 Mohandas K. Gandhi, *Autobiographie ou mes expériences de vérité*, Presses Universitaires de France, París, 2007.

marzo, Gandhi y unas 80 personas salieron del *ashram* «con alegría, tristeza, orgullo y miedo»⁴. No se sabía nada del tipo de represalia eventual por parte de las autoridades coloniales. Se sabía solamente que la represión podría ser dura y sangrienta. Se había decidido que la caravana tenía que mantener la calma y adoptar un comportamiento absolutamente no-violento. La marcha de la sal se convirtió en uno de los más importantes acontecimientos que condujeron a la independencia de la India. Miles y miles de personas, mujeres y hombres, ayudaron a los caminantes, dándoles agua y comida, siguiéndole de etapa en etapa. El poder británico no entendió el alcance simbólico nacional e internacional de la iniciativa de Gandhi. El 5 de abril, Gandhi llegó a la playa del pueblo Dandi sin haber encontrado una fuerte respuesta policial o militar británica. Avanzó dentro del agua y recogió con sus manos un poco de sal en frente de la gente y de los periodistas presentes, indios y extranjeros. La policía lo arrestó algunos días más tarde, después de que hubiese ido a visitar otros depósitos de sal en la zona. La marcha había durado 25 días y recorrido un total de 350 kilómetros, esto es, más o menos 14 kilómetros por día. Desde el punto de vista físico, aunque tenemos que destacar que Gandhi tenía 61 años en el año 1930 y que anduvo más rápidamente que la mayoría de sus seguidores, la marcha de la sal no fue la más impresionante de su vida. Pero sin duda fue su marcha más famosa. Constituyó un evento perfecto, en el sentido en que esta marcha representó la culminación de las experiencias de toda la vida de Gandhi. Apareció como el arquetipo de la manera «gandhiana» de pensar y de hacer, y fue un éxito popular integral, nacional y internacional. Es probablemente la razón por la que el eco de la marcha de la sal es todavía perceptible hoy en día en todo el mundo, como si la Humanidad hubiese percibido la perfección de un proceso que mezcla íntimamente los aspectos personales y colectivos que lo definían. Para intentar comprenderlo, tenemos que reflexionar a la vez sobre algunas características del andar y del universo mental hindú de Gandhi.

Las propiedades del andar

Definiremos el andar, o el caminar, o la marcha, como este movimiento específico del cuerpo que nos permite avanzar de manera regular, sin perder el equilibrio, poniendo un pie delante del otro y repitiendo el gesto durante cierto tiempo. En este marco, señalaremos tres características del andar.

Primero, caminar es un movimiento muy personal. Cada uno anda como puede o como quiere. Cada persona tiene su propia forma de andar. No hay en el mundo dos personas que anden exactamente de la misma manera. ¿Por qué? Probablemente porque cada caminante debe de tener en cuenta una multitud de factores intrínsecamente vinculados a sus propias disposiciones físicas y mentales, para mantener su equilibrio

4 Rajmohan Gandhi, opus cit., p. 429.

y cruzar los obstáculos que encuentra en el camino, incluido los más pequeños. Andar es una lucha en todo momento: hay que ver cómo anda un pequeño niño o una persona mayor para recordarlo. Y esta lucha es una lucha firmemente, ferozmente individualista. No se puede duplicar. De hecho, ningún ordenador puede reproducir con absoluta veracidad la marcha de una persona o de un animal; los animales y los seres humanos forman parte del mismo registro en lo que refiere a ese aspecto individual del movimiento. Ni siquiera las mejores reconstituciones virtuales del movimiento de la marcha, en el campo cinematográfico, pueden engañar a los espectadores. La representación del movimiento en una película virtual es siempre imperfecta, los pasos parecen siempre un poco espasmódicos, repetitivos, asépticos. Ciertamente, una máquina o un fotógrafo pueden descomponer los movimientos del cuerpo andando: se desconstruyen como los movimientos de un reloj. Pero el ensamblaje de cada pieza no permite reconstituir la configuración del movimiento en su globalidad. Por decirlo de otra manera: hay un mecanismo del andar, pero el movimiento del cuerpo andando no es mecánico. Precisamente porque caminar es el resultado de un movimiento altamente personal.

La segunda característica es más curiosa. Andar no es una cuestión de masa muscular. Por ejemplo, una mujer puede andar como un hombre, sino mejor que él. Es la razón por la que organizar una marcha pacífica en favor de tal o tal causa política o social puede atraer a miles de mujeres. Gandhi lo entendió inmediatamente. Utilizando el andar como un instrumento de protesta contra la dominación extranjera, Gandhi fue el primer líder de la India en poner a millones de mujeres en la lucha. Por supuesto, ellas anduvieron con la misma determinación y durante el mismo tiempo que los hombres.

¿Por qué andar no es un asunto de músculos? Porque el movimiento de la marcha funciona como una batería corporal. Los biólogos explican que no se sabe por qué exactamente. El caminante pierde un poco de energía cuando pone un pie delante de otro al dar su primer paso, y parecería lógico pensar que volvería a perder la misma energía haciendo el segundo paso. Pero no es así. Al contrario, el segundo paso compensa la pérdida de energía del primer paso, de tal manera que cada paso recarga la energía del cuerpo en su totalidad, como lo hubiera hecho un dínamo. Es la razón por la que el peregrino puede andar días enteros durante semanas; al correr, el cuerpo se agota; al pisotear, el cuerpo se desgasta; al quedarse de pie sin moverse, el cuerpo se vacía. En cambio, al andar, el cuerpo se regenera. De tal manera que un cuerpo sano –y sabemos que necesitamos andar para sobrevivir– puede andar durante horas, días y semanas. Con una condición fundamental: el caminante tiene que andar a su propio ritmo. Los soldados lo saben: marchar a paso acompasado, esto es, de manera impersonal, no puede durar más que el tiempo de un desfile militar. Al plagiar al actor humorista Groucho Marx, que lo decía refiriéndose a la justicia, podríamos decir que la «marcha militar es a la marcha lo que la música militar es a la música». Al contrario, cada vez

que el movimiento de la marcha se encuentra dentro del molde personal, íntimo e instintivo del caminante siguiendo su camino, este movimiento ofrece la posibilidad de conquistar inmensos espacios e inconmensurables perspectivas.

Inmensos espacios: La *Via Pondiësis*, la más antigua del Camino de Santiago de Compostela, cuenta más de 1.600 kilómetros de la ciudad francesa de Puy-en-Velay hasta Santiago. La Larga Marcha de Mao-Tse Tung fue un recorrido revolucionario de 12.500 kilómetros.

Inconmensurables perspectivas: siendo el caminar un proceso físico y mental, de esto se desprende que no se puede medir la dimensión de los espacios mentales que el caminante o el peregrino recorre cuando anda. Esta dimensión «no medible» del andar es probablemente el aspecto más destacado por los autores que escriben sobre los peregrinajes. Dos libros publicados recientemente ilustran esta corriente. El primero, de David Le Breton, se titula significativamente *Elogio del Caminar*⁵. El autor sublima el bienestar sensorial y mental que procura el caminar. Dice fundamente lo mismo que lo que afirmaba Jean-Jacques Rousseau, a quien, como a Kant y a muchos otros pensadores, le gustaba pensar andando: «El andar tiene, para mí, algo que me anima y aviva mis ideas». Le Breton explica también que caminar representa una forma de liberación de sí mismo y una ventana abierta al mundo. Destaca los lazos entre el caminar y la naturaleza, los ritmos biológicos y la percepción de un tiempo donde no existen ni la urgencia, ni la prisa. En resumen, afirma que caminar es una forma de armonía que reconcilia al ser humano con sí mismo y con el mundo. El segundo libro es una re-edición de la conferencia de 1851 del filósofo y ensayista norteamericano Henry-David Thoreau sobre el tema del caminar, y la traducción de *Walking*, el clásico ensayo del mismo Thoreau sobre el arte de caminar y la naturaleza salvaje⁶. H-D. Thoreau andaba por lo menos cuatro horas al día. Fue uno de los primeros pensadores en integrar sistemáticamente la naturaleza, el paisaje y la biosfera en la filosofía. Seguía reglas de vida que definiríamos hoy como ecologistas. Sostenía que caminar era esencial para mantener una relación saludable con uno mismo y con el planeta. Este autor tuvo una influencia determinante sobre M.K. Gandhi.

Dentro del enfoque apologético de estos autores, un tema parece muy significativo. Al describir los beneficios del caminar, todos las voces se respaldan en su propia experiencia física y subjetiva. Sus análisis se revelan siempre de índole autobiográfica, destacando así el carácter eminentemente personal del andar. Eso permite que los lectores puedan identificarse fácilmente con el contenido de la obra ya que ellos mismos son, en esencia, personas que andan. Dicho de otra manera, cada uno de nosotros, al

5 *Elogio del Caminar*, Siruela, Madrid, 2012; *L'Éloge de la Marche*, Métailié, Paris, 2000.

6 Thierry Gillyboeuf, *De la Marche*, Fayard, Paris, 2003. Antonio Casado, *El Arte de Caminar: Tras los Pasos de Henry-D. Thoreau y Walking*. Un manifiesto inspirador, Nuevos Emprendimientos Editoriales, 2009. Recordaremos también la publicación en castellano de la novela del escritor noruego Thomas Espedal, *Caminar o el arte de vivir una vida salvaje*, Siruela, Madrid, 2006.

caminar, representamos un modelo para los demás. Se puede entender, entonces, la fascinación que los peregrinos despiertan en los que los observan, aún cuando esta fascinación no vaya acompañada por un sentimiento de total empatía. En realidad, nadie permanece totalmente indiferente al ver a un peregrino andando. No hay más que escuchar los comentarios de los viandantes o de los turistas mirando a los peregrinos por el Camino de Santiago. Estos fascinan porque sus cuerpos y sus cerebros son los lugares vivos de una experimentación humana que se da a ver sin adornos.

De hecho, andando, el cuerpo funciona como un laboratorio. Es la tercera característica del andar. Los pasos del peregrino se suceden como si el cuerpo del caminante fuera un centro de experimentación mental y corporal. Son los vestigios inconscientes de los primeros pasos de la vida. En el albor de la vida, andar es un aprendizaje. De tal manera que andar es una experiencia continuamente reiterada. Es un trabajo en el sentido inicial de la palabra, casi una tortura cuando tenemos que andar durante horas. Es el caso de un peregrinaje o de una marcha de larga duración, calentando los músculos, centrando el esfuerzo cerebral en el objetivo de la peregrinación. Desde este punto de vista, el peregrinaje o la marcha es la antítesis del paseo o de la caminata. Gandhi lo sabía muy bien. Preparaba con gran minucia sus marchas, físicamente y mentalmente. Había percibido el poder de atracción de las marchas. Sabía que una marcha pacífica, bien programada, bien prepara, con un objetivo bien definido, justo y recto, y con caminantes convencidos de la exactitud de sus actos, era un laboratorio individual y colectivo que podía transformar el curso de la historia, por supuesto a condición de que el contexto político fuese favorable. Pero Gandhi era un experto en política, era un abogado astuto, nacido en una familia de casta de comerciantes que se habían convertido en funcionarios políticos, y tenía un instinto político agudo. Sabía que la marcha, con las características que había experimentado en Sudáfrica constituía una técnica política particularmente apropiada en el entorno ideológico de la India.

El entorno ideológico de la India

La marcha es el atributo de uno de los personajes más emblemáticos del hinduismo: el *sanyasi*. El *sanyasi* es un asceta-mendigo que considera el mundo real como una ilusión. Para liberarse de esta ilusión, se esfuerza en caminar toda la vida hasta su liberación. Andar constituye el instrumento de su redención. Al final de la época del hinduismo védico, hace más o menos 3.000 años, varios textos esotéricos (los *Aran-yaka*) mencionaban ya la presencia de estos ascetas. Vivían en los bosques, siendo la selva el símbolo de un «otro mundo», de un mundo diferente del mundo habitual. Un poco más tarde, a partir del siglo cinco antes de Cristo, otros textos (las *Upanishad*) volvieron a interpretar el papel de los ascetas-mendigos. Éstos se convirtieron en las figuras emblemáticas del hinduismo contemporáneo y de sus representaciones, aunque configuran una pequeña minoría de personas. En un país de 1.500.000 habitantes a día de hoy, cada minoría puede alcanzar por lo menos un millón de personas. De he-

cho, miles de *sanayasi* caminan todavía por la India. Vi a muchos de ellos en el estado de Gujarat, durante el terremoto del año 2001 que devastó el Kuch y una parte de la ciudad de Ahmedabad. Los *sanyasi* deambulaban entre las ruinas, solos o en pequeños grupos. Vestían a menudo ropas de color naranja. Algunos se habían cortado el pelo. Otros tenían trenzas o moños. Se apoyaban a veces en un palo. No hablaban. No se paraban. No ayudaban. Eran los testigos mudos de la catástrofe. No mendigaban y no era necesario: por propia iniciativa, la gente les daban óbolos, o algo de beber y comer. Los sobrevivientes del terremoto los miraban con respeto. Los entendían.

Los más comprometidos entre estas figuras emblemáticas de la cultura hindú nunca paran de caminar, salvo durante el monzón para refugiarse en un *ashram*, donde pueden, si quieren, compartir sus experiencias con la gente que viene a verles. Pero tienen que marcharse del *ashram* tan pronto como cese la lluvia. Si no lo hiciesen, correrían el riesgo de inmiscuirse otra vez en los asuntos del mundo real. Por esta razón, la India es un mundo que no cuenta con muchos monasterios. Para el *sanyasi*, caminar hasta la muerte sin parar es la única manera de conquistar su propia libertad y de lograr la verdad. Algunos se cubren de cenizas para dar testimonio del fuego interior que de verdad que les carcome. Cuando mueren, no se les realiza una cremación, porque se considera que ya han ardido en el fuego purificador a lo largo de su vida. Un túmulo efímero erigido al lado del camino indicará la última morada del *sanyasi*.

Para una gran parte de la población de la India, la figura de Gandhi caminando hasta el Océano Índico durante la marcha de la sal sin duda se fusionó con la figura del *sanyasi*. La silueta delgada del líder hindú, un perfil frágil, «casi femenino» según algunos testigos de la época, se convirtió en el símbolo del combate nacional por la libertad. Obviamente, Gandhi merecía su título de *Mahatma*, que significa «*maha atma*» o gran alma. Por su parte, el mundo occidental vio en Gandhi a un peregrino, algunos vieron en él casi a un nuevo Cristo.

Sin embargo, Gandhi no tiene nada que ver con un *sanyasi*, aunque el líder de la lucha de la India por la independencia utilizó mucho los símbolos de la religión hindú. El apodo *Mahatma* no le agradaba. ¿Por qué? A la diferencia del *sanyasi*, Gandhi quería cambiar el mundo real. No quería vivir fuera del mundo concreto, «en el bosque», siguiendo un proyecto de vida ferozmente individualista. Quería transformar el mundo de manera colectiva. Gandhi fue un revolucionario: quiso destruir el orden colonial para crear un nuevo orden más justo. Esa fue la razón fundamental de la marcha de la sal. Su genio político consistió en haber encontrado el instrumento que podía ayudar a millones de hombres y mujeres, tanto niños como mayores, a entrar en la lucha para cumplir sus sueños de libertad y de dignidad. Este instrumento fue la lucha no-violenta, dentro del contexto de la India.

Tenemos que destacar que la no-violencia nunca fue una forma fácil, «normal», de lucha para los indios. La historia colonial de la India está llena de rebeliones armadas y de revueltas «terroristas», como las cualificaban las autoridades coloniales. Frente

a la dominación extranjera, el uso de la violencia y de las armas parecía legítima para una parte importante de la población, incluido para los que no tenían la posibilidad o el coraje de matar al enemigo. Gandhi nunca pensó que la violencia era una manera ilegítima o anormal de luchar. Compartía la rabia de su pueblo contra la dominación colonial. Pero pensaba que la violencia no era eficaz, ni ética. El argumento de la no eficacia de la violencia resultaba del análisis de las relaciones de fuerza que teorizaban Gandhi y el Partido del Congreso. El argumento del carácter no ético de la violencia resultaba del vínculo estrecho que existía, y *existe* según Gandhi, entre el nivel personal y colectivo de cualquier conducta humana. Podemos intentar explicarlo de manera simple en el contexto colonial de la India.

1. Hay una rabia social contra la dominación británica que viene del carácter injusto, degradante y violento del colonialismo.
2. Esta rabia proviene también del sentimiento de impotencia de cada ciudadano contra esta dominación.
3. La violencia es una manera de compensar el estrés que provoca la impotencia. Esta violencia se puede perfectamente entender. Pero se puede también criticar. De hecho, el uso de la violencia da lugar a dos preguntas. ¿Es la violencia el instrumento más eficaz para liberar el país? ¿A nivel humano, es decir al nivel moral, es la violencia contra el enemigo el instrumento más apropiado para responder a la violencia de su dominación? Gandhi da una respuesta negativa a estas dos preguntas.
4. Para él, la lucha armada no es eficaz. Se apoyó mayoritariamente en su experiencia en Sudáfrica para defenderlo. Se basó también en la política oficial del Partido del Congreso, que fue el partido con el que Gandhi se vinculó después de su vuelta de Sudáfrica a la India en 1915. En el año 1907, después de un debate interno muy duro, el Partido del Congreso decidió que la India futura (en esta época, la meta del Partido es la autonomía de la India dentro del imperio británico, no es la independencia) será laica (el Estado no tendrá ninguna religión oficial y tratará todas las religiones igualmente) y parlamentaria. En el marco de las relaciones de fuerzas entre las diferentes clases sociales de la India, y entre el movimiento autonomista y el poder colonial, el Partido del Congreso considerará que la lucha armada no es el medio adecuado para alcanzar sus objetivos. Gandhi está de acuerdo con este análisis.
5. Para Gandhi, a nivel ético, la no violencia es un instrumento no menos legítimo que la violencia, pero mucho más interesante. La palabra «no violencia» no gustaba a Gandhi porque la forma negativa definiendo este concepto no le parecía adecuada. Para él, la no violencia era tan positiva como la violencia.

Entonces, buscó otra palabra para expresar lo que pensaba y, con sus seguidores en Sudáfrica, inventó la palabra *satyagraha*. Al día de hoy, es la única nueva palabra del vocabulario en lengua hindi totalmente inventada y comprendida en todas partes en la India. *Satyagraha* significa «fuerza de la verdad». Para Gandhi, la forma positiva de esta palabra era más apropiada para cualificar el proceso bastante violento del autocontrol personal que supone la no violencia. El *satyagraha* suponía que cada uno pudiese reprimir la pulsión de violencia legítima que sentía crecer en sí mismo contra los ocupantes británicos. La no violencia, por aquel entonces, representaba para Gandhi un esfuerzo personal violento.

6. El *satyagraha* tenía por lo menos dos consecuencias importantes. Presentaba la ventaja de ilustrar plenamente que la violencia estaba del lado del colonialismo y así protegía al movimiento nacionalista contra sus propias pulsiones de violencia; una vez llegado al poder, el pueblo no tendría la tentación de utilizar contra su propio campo la violencia que habría utilizado contra los británicos. Por eso, no violencia era también democrática.

En este marco, se puede entonces entender porqué la marcha (el andar) fue uno de los instrumentos más emblemáticos de la lucha de la India por la independencia y porqué una de las representaciones más populares de la figura de Gandhi es la de un líder caminando por su tierra. En el contexto de la India, andar se asocia al movimiento del cuerpo más favorable a un proyecto no bélico, a la vez individualista y colectivo. Este movimiento por sí mismo es pacífico e implica un esfuerzo mental y corporal muy significativo, y puede reunir alrededor del objetivo deseado al pueblo entero, hombres y mujeres, siendo éstas mayoritariamente mucho más favorables a la lucha pacífica que a la armada.

A modo de conclusión

En el año 2009, vi por casualidad un artículo en la prensa de la India sobre la construcción de una nueva estatua de Buda en la ciudad de Nagpur, en el estado de Maharashtra, financiada por monjes budistas de Taiwán. La estatua, de un escultor chino de Taiwán, Wen Kwei Chan, tiene más de diez metros de altura. El Buda está representando de pie, esquisando ligeramente un gesto de caminante. Esta estatua me sorprendió. Por mucho tiempo, durante los ochos primeros siglos que sucedieron a su muerte, no hubo ningún tipo de representación de Buda. La época «a-icónica» de Buda cesó en el siglo III d. C. A partir de ahí, a Buda se le representa tradicionalmente de tres maneras estáticas: erguido e inmóvil, sentado o tumbado. Las primeras estatuas que muestran a Buda andando (tímidamente, en una postura de serenidad con un brazo flexionado y la mano pareciendo saludar o acordar un tipo de bendición, aparecen en el siglo XIV en Tailandia. En Nagpur, Buda parece andar de un modo más entusiasta.

Esta representación más moderna de Buda me hizo pensar en la nueva tendencia de representar al líder de los «intocables» en la India, B.R. Ambedkar. En la India, los «intocables» pertenecen a las castas más bajas de todas las castas del sistema hindú. Pero, desde algunas décadas, con el desarrollo de la democracia parlamentaria, los «intocables» no son tan despreciados como antes en la vida política y social. De hecho, la palabra «intocable» desapareció del vocabulario de la India. En la actualidad, no se califica a nadie de «intocable», sino de *dalit*, una palabra que significa «ser humano roto o explotado». B.R. Ambedkar (1891-1956) fue el líder más prestigioso de los «intocables» durante el periodo de la lucha anti-colonial y primera década de la independencia de la India. En la India de hoy, es una de las figuras políticas más populares del país. Su aversión hacia el hinduismo, que se sustenta en el sistema de las castas, le llevó a convertirse al budismo en los años 1950. B.R. Ambedkar, que tenía un doctorado, jugó un papel muy importante en la redacción de la Constitución de la República india de 1950. Se vestía a la moda europea y su proyección iconográfica tradicional era la de un hombre occidentalizado, en pose fotográfica o escultórica rígida.

Por el contrario, las representaciones actuales del líder dalit B.R. Ambedkar evitan cada vez más las posturas estáticas y lo traen de vuelta a un imaginario «indianizado», ataviado con ropajes lo menos occidentales posibles y en posturas de marcha. A imagen y semejanza de las nuevas representaciones de Buda, Ambedkar camina. Y camina como el Mahatma.

Es revelador que, en una época en la que los dalits, a los que Frantz Fanon podía haber incluido entre los «condenados de la tierra»⁷, ocupan un espacio central en la vida política de la India, éstos se representen a sí mismos caminando. La marcha se prefigura indudablemente como parte del ADN de la nación india. Todo apunta en efecto a que la mecánica gandhiana del caminar se prefigura como sustrato del marco de identidad del país. ¿Qué mejor tributo a la fabulosa mecánica del caminar?

7 Frantz Fanon, *Les Damnés de la Terre*, Maspero, París, 1961.

**PEREGRINACIÓNS E
AS OUTRAS VISIÓNS DO
ANDAR HUMANO E ANIMAL**

O valor dos camiños históricos (Preguntas retóricas contra unha fraude)

Ricardo Polín

No Camiño de Volta, temos para nós que as Administracións en xeral e a galega en particular apostaron con forza por un modelo comercial que transformou radicalmente as peregrinacións milenarias a Compostela nun sucedáneo baleirado da súa alma primixenia, o espírito intrínseco das romarías á fin do mundo cristián e o seu conseguente valor como ben cultural asentado sobre un territorio de alta significación histórica que tiña na rede camiñeira tradicional de longa distancia a estrutura física esencial que lle daba sustento, unha complexa tea de araña tecida pola sociedade civil que ficou monopolizada e mesmo adulterada polo *boom* do Plan Xacobeo lanzado a comezos dos anos 90 do século que vimos de pasar.

As intensas pelexas localistas por se facer co beneplácito da Xunta para autorizar unha destas suculentas patentes é a consecuencia dese proceso viciado onde os entes municipais ambicionan os beneficios económicos conscientes de que non asumen case ningún compromiso co acervo cultural da nosa estrutura camiñeira ou co legado espiritual das peregrinacións que teñen en Santiago o seu destino. (Tal é o que explica que personaxes públicos que nunca se caracterizaron por mostrar un mínimo interese ou sensibilidade cara ao noso patrimonio, pola contra fagan ostentación da súa euforia perante a «consecución» dunha «ruta oficial» a Compostela)¹.

1 «¿Es conveniente crear más rutas del Camino de Santiago? Oficialmente, ya hay reconocidos diez (...). Tras los intentos de varios alcaldes de crear una desde la Ría de Muros-Noia, la Xunta advierte que no todo vale (...).» (Galicia Press, 07-12-2018).

Para este proceso aínda en curso, os gobernos contaron co apoio tácito ou expreso de numerosos entes e sectores sociais sen cuxa anuencia non sería posíbel esa deriva escorada cara á especulación coa tradición milenaria, entre os cales lle reservamos o papel máis comprometido a técnicos e directivos da Consellaría de Cultura que entendemos teñen supeditado o interese supremo do Camiño de Santiago como fenómeno histórico de carácter universal á depredación turística e económica (vía Axencia de Turismo de Galicia) mesmo nos ámbitos máis domésticos, sen esquecer tampouco o que achamos foi unha posición condescendente ou timorata de boa parte das propias asociacións xacobeas convenientemente rexistradas e conducidas aos circuítos oficiais, proceso no que se encadraría en certa media a propia UNESCO e axencias afíns, logo de optaren por poñer unha pinza no nariz, fechar os ollos e dar botafumeiro ao negocio montado sobre os camiños dos peregrinos a Santiago de Galiza².

O coñecido subterfuxio relativo á protección do patrimonio do Camiño de Santiago ten mutado nun caixón de xastre que permitiu a institucións e colectivos varios improvisar a toma de acordos que consideramos repercutiron gravemente sobre o ben que afirmaban promover, mesmo adulterando para sempre as súas marcas identitarias e comprometendo a súa transmisión, tanto máis ao afectar a un proxecto colectivo de gran dimensión territorial e orzamentaria.

Corre o diñeiro fácil e desde a óptica governamental polarízase a operación mediática sobre dous únicos parámetros, só entendíbeis nunha táctica curtopracista de escasas miras, de estreito calado e de evidente populismo: a multiplicación masiva de toda caste de visitantes (ergo, a multiplicación dos pans e dos peixes aínda que os recursos sexan limitados) e do gasto monetario que realizan³, baseando boa parte do incremento do PIB e xa que logo do «progreso» do país nese enfoque oportunista que lle censura ou escatima ao común da poboación outras perspectivas máis dadas a garantir a sustentabilidade e a calidade de vida fundamentada no respecto á diversidade cultural e ambiental, ocultándose deliberadamente nas mensaxes oficiais que se está a xogar con lume, depredando a enerxía inmanente da propia Historia e as súas sinerxías, ao ditado político de que a estratexia máis recomendábel é tirar doadamente da manta mentres non se esgote o xénero, aínda que nese proceso se opte por crear un produto de laboratorio sen aval de futuro a longo prazo.

- 2 «Pola de Allande: El Camino de Santiago es un recurso turístico que no necesita promoción. 12.000 peregrinos atravesaron el concejo y pretende aprovechar este recurso que supone un revulsivo importante (...). Los colectivos jacobeos reclaman un esfuerzo mayor en señales y seguridad» (*El Comercio. Diario de Asturias*, 7-03-2019). A orientación economicista impón as súas normas presionando sobre os bens de interese cultural e as rotas históricas; nin unha soa mención á potenciación dos recursos troncais do Camiño de Santiago.
- 3 «Las peregrinaciones del Camino Primitivo aumentan un 80% en los últimos cinco años (...). La demanda extranjera en los hoteles de Lugo creció en un 87 % en los últimos cuatro meses (...)» (*El Progreso*, 22-06-2019).

Pregóanse dez millóns de turistas (*sic*), 11.500 empregos e un impacto do 0,9% do PIB como obxectivo do plan estratéxico para o Ano Santo 2021, onde detraen 247 millóns de euros da caixa pública galega, aínda que a seguir se engada recorrentemente o eufemismo relativo á suposta combinación de valores espirituais con metas económicas e turísticas, unha mestura máis doada de soste na retórica política curtopracista que no ámbito propiamente epistemolóxico ou da teoría do coñecemento científico, se ben dálle a oportunidade á Igrexa compostelá de lle conceder ao proxecto as oportunas indulxencias.

Após 30 anos da posta en marcha deste complexo labirinto que en gran medida se nos foi das mans, coidamos oportuno recorrer á retórica dalgunhas preguntas tratando de facer un alto para a reflexión nese Camiño de volta, por máis que sexamos conscientes de camiñar contra a inercia común. Son as interrogantes coas que pretendemos evidenciar a impostura e con elas a frustración de todos aqueles que puxemos sentimento onde se vai constatando que esencialmente só había fume no plano espiritual/cultural e un grande afán de enriquecemento por conta dun dos nosos símbolos históricos máis respectados no mundo.

1. Cartas probatorias, credenciais, compostelas e outras certificacións

As iniciativas monopolizadoras do importante movemento peregrinatorio sucédense desde os ámbitos políticos e eclesiásticos ao longo dos tempos, principalmente logo da fundación do Hospital dos Reis Católicos, reforzándose na era contemporánea con marcado enfoque turístico. A demagóxica argumentación de protexer aos camiñantes de veleidades lúdicas e de falsificacións que interferisen no fin último de expiar os pecados permitiulle ao arcebispado compostelán controlar esta masa humana e unha parte relevante das súas finanzas, establecendo uns requisitos claramente subxectivos mediante os cales se conduce este inxente volume de poboación cara a uns intereses que pouco ou nada teñen a ver coa intención orixinaria⁴, estratexia igualmente adoptada por sectores da sociedade civil que utilizan estes desprazamentos por «outros intereses» como válvula de escape que arrima a brasa á súa sardiña.

Mais ese estrangulamento e control externo da liberdade suprema que está na cerna do acto de peregrinar como introspección (de viaxe individual ao mundo interior e encontro cun mesmo) non resulta gratuíto e paga unha portaxe excesivamente cara na súa propia definición. Pola contra, era previsíbel anticipar que a implantación este-reotipada dun título acreditativo da «viaxe interior» a Compostela acabaría por converter un fenómeno claramente espiritual nun obxecto banal ou noutra ruta comercial sen máis proxección que esa mesma finalidade; que a súa regulación en réxime de monopolio burocratizaba a tradición das peregrinacións a Compostela, deturpando a

4 «(...) Non levedes talega, nin alforxa, nin sandalias (...). Cando entredes na casa, dicide primeiro: Paz a esta casa (...)» (Lucas 10, 1-12, 17-20).

súa razón de ser como experiencia persoal única e intransferíbel, asociada a profundos valores humanos, materializándoa e trivializándoa de xeito degradante e fomentando a competitividade a través de empresas lucrativas de carácter público ou privado, transformando radicalmente a realidade histórica que en orixe se pretendía reafirmar como garantía de futuro para seguir dando sentido á mesma, tal e como se enuncia mesmo no propio preámbulo da «Lei de protección dos camiños de Santiago»⁵ aprobada por unanimidade no Parlamento galego en 1996 e na declaración efectuada polo Consello de Europa o 23 de outubro de 1987 para estes efectos⁶.

2. O márketing comercial no fomento de *turistas-peregrinos*

Nas últimas décadas, o enfoque das campañas comerciais tipo *Fair way* e da abafante propaganda oficial, lograron mesmo substituír o prototipo clásico do peregrino que anda «per ager», perdido polo campo (na súa definición etimolóxica, tratando de se encontrar a si mesmo, de atopar unha explicación profunda para a súa vida e o mundo que habita), tan deostado após a reforma luterana, para se mudar nunha nova especie turística e consumidora, fabricada á súa imaxe e semellanza pola propia trama comercial que mostra un afán desproporcionado por obter cómodos beneficios fóra da órbita e das pautas asentadas pola tradición⁷.

Sería ben ir reparando no que fomos deixando polo camiño como pobo antigo, nas consecuencias para o noso patrimonio cultural e natural das pautas de comportamento dos novos *turigrinos*, en boa medida resultado do efecto chamada provocado por administracións máis pendentes da evolución das demandas dos axentes económicos e políticos que das consecuencias da súa desmedida ambición de enriquecemento rápido, mesmo chegando ao extremo de pór en risco a propia supervivencia do sistema social de convivencia equilibrada, de concordia harmoniosa, que o Camiño representa. Deberíamos autointerrogarnos sobre se estamos dispostos a admitir que as masas consumidoras que se están a incentivar a golpe de propaganda son esencialmente a antítese do que o Camiño representa e que non hai cancelas á especulación mentres o negocio funcione en diferentes fronteas e que para medir o éxito da empresa se utilizan as mesmas varas de medir que para calquera outro proxecto turístico da máis vulgar condición.

5 «Desde o primeiro terzo do século IX, cando comeza a peregrinaxe á futura Compostela, vai nacer un camiño que co paso dos séculos se converterá nun auténtico fenómeno de carácter histórico-cultural de relevancia universal (...)».

6 «(...) na fe que animou os peregrinos no percurso da historia e que os reuniu nun alento común, por encima das diferenzas e dos intereses nacionais, impúlsenos tamén a nós nesta época, e particularmente á xente nova, a seguir percorrendo este camiño para construírmos unha sociedade fundada na tolerancia, no respecto ao outro, na liberdade e na solidariedade (...)».

7 «El Camino Primitivo registró en 2018 más de 15.000 peregrinos. La actividad en la ruta jacobea que atraviesa la comarca ha crecido un 31 por ciento desde 2015, según el Principado, que participa hasta mañana en la feria monográfica Fairway» (La Voz del Trubia, 11-02-2019).

Aínda non sendo politicamente correcto, temos curiosidade por saber onde está escrito que facer o Camiño sexa sinónimo de festa, de vacacións baratas (cada vez menos), de esixencia de todo tipo de servizos por parte de quen tradicionalmente se tiraba polo mundo co máis indispensábel, de calzadas preparadas para non mollar os pés nin vencer dificultades, de garantía segura de hospedaxe coas últimas achegas da modernidade, de comunicación permanente en tempo real para non desconectar da traumática rutina que nos arrastrou a camiñar. Así, cabería deducir cales son os ollos polos que miran o progreso eses prefeicos e rexedores que fan presión para «obter» un camiño de Santiago por diante do seu chigre ou celeiro de votantes, vencendo calquera outra consideración histórica, cultural ou ambiental.

Neste contexto, vaise evidenciando que a tentativa de facer compatíbel este modelo especulativo de romarías –baseadas na explotación acelerada a partir dun fenómeno espiritual– cun diálogo próspero e sustentábel cara á Natureza e á nosa estrutura social resulta ser a cuadratura do círculo, así como que na base deste carrusel de feira en que en boa medida se converteron as modernas camiñadas a Compostela está un planificado proceso fraudulento desenvolvido en varias fases, un proxecto alienado canto aos seus principios, interesadamente manipulado e por tanto espurio, que empezou por alterar ou forzar de xeito significativo a propia configuración física dos camiños tradicionais, a súa morfoloxía e traza histórica, de tal maneira que aquela pregoada operación deseñada polo conselleiro Vázquez Portomeñe sobre o pano de mesa dun café máis ben se nos antolla que en realidade só pretendía aproveitar o prestixioso envoltorio da tradición secular para revestir unha operación política e mediática que garantise un relativo éxito inminente á custa talvez de matar a longo prazo a galiña dos ovos de ouro, no que atinxe a un dos piares importantes da nosa imaxe no mundo.

3. Competicións de 100 quilómetros contra os camiños do alén

Cómpre saber se alguén se detivo a reparar en que a implantación dun percorrido mínimo de 100 km. a pé cumprindo todos os trámites burocráticos ao respecto, ía converter e converteu a peregrinación á fin do mundo nunha aloucada competición deportiva cada vez con menor identidade propia («El Camino de Santiago no es distinto a un ciclo olímpico...»⁸), baseada na lei do mínimo esforzo que masifica as vilas comprendidas neste curto intervalo, transformando os seus modos de vida equilibrados nun simple monopolio turístico, trocando os mercados por tendas de bixutaría, convertendo os camiños de longa distancia e as peregrinacións á capital da extrema Europa en vacacións relativamente baratas e paseos de fin de semana en cómodos prazos ou en rutas fragmentadas á carta.

8 «Bruno Hortelano hizo 854 kilómetros en 45 días para llegar desde San Juan de Luz a Santiago. Hizo el Camino del Norte, el Primitivo y el Francés (...)» (diario deportivo *As*, 20-11-2018).

Precísase ser moi iluso para pensar que esa prolífica rede de camiños europeos que veñen cara a occidente naceron «casualmente» no intre xusto en que se desenvolveu a operación de estratexia política e relixiosa arredor da monarquía asturiana e aos prolegómenos do proceso de Reconquista e de contraposición á cultura islámica, con Santiago Apóstolo como símbolo da cristiandade liberada, esquecendo a condición dos peregrinos xacobeos como meros usufrutuarios dun longo esforzo previo e mesmo posterior por vertebrar o territorio e solucionar os problemas comúns de comunicación, que aí está a verdadeira orixe dos camiños que denominamos «históricos».

Nese sentido, coidamos que a cobiza repentina, a estreiteza de miras, está levando a promover toda caste de acreditacións locais, a fomentar os localismos políticos e comerciais contrarios á norma máis esencial do Camiño de Santiago, como é a súa UNIVERSALIDADE, mesmo a conquista da universalidade desde a óptica evanxelizadora e eclesiástica de alcanzar a fin do mundo. (A monopolización do lugar de partida pola vila de Sarría, por exemplo, tomando como xustificación o requisito de andar a pé 100 quilómetros, masifica os últimos treitos do Camiño e redúceo á mínima expresión, só comprensíbel nunha óptica raquítica, mercantilista e mesmo usureira, contra o sentido espiritual que alimentou as romarías a lugares distantes e apartados, para alén do que poden pensar en xusta correspondencia os núcleos máis afastados con forte pegada peregrina. A fin de contas, nese enfoque subxace a visión materialista que do Camiño de Santiago poden ter os promotores destas iniciativas minifundistas, sen se parar a valorar o que vai ser cando xa non fiquen nada por espremer e o disco estea raiado, após se ter convertido este fenómeno noutra ruta máis, un mero pasatempo, un camiño sen corazón).

Alguén lles debería explicar aos modernos camiñantes que as peregrinacións parían historicamente da casa de cadaquén, que se utilizaban as vellas vereas de comunicación cos distintos pobos do planeta sen a perentoria necesidade de restrinxir a patente de oficialidade para as vías que ten a ben aceptar o poder político e económico de do momento. E todos nos deberíamos parar tamén a pensar en que a cultura odepórica, de camiñar a pé, de andar polos vellos vieiros, está presente por todas partes en maior ou menor medida, incluíndo infraestruturas hospitalarias para viaxeiros en xeral e raramente para peregrinos xacobeos en réxime de exclusividade.

Tamén semella que xa non é politicamente correcto lembrar cuestións tan elementais como que ao longo dos tempos arribaron ao noso país pobres e peregrinos polos catro puntos cardinais e que a súa converxencia final sobre os camiños franceses e vereas reais non é máis que a consecuencia lóxica da rede camiñeira existente, baseada nos condicionamentos xeográficos e topográficos que foron deseñando a rede de camiños históricos de longo percorrido conforme a unha cartografía asentada na experiencia e as leis supremas da máxima eficacia e comodidade no desprazamento mercé a adaptación ás leis físicas que gobernaron sempre o territorio, ou sexa, o «sentidiño común», de tal maneira que a controvertida dualidade «Camiño de/a Santiago» resulta máis cuestionábel do que en principio puidese parecer.

E consoante con isto, non estaría de máis ter valorado e protexido seriamente o conxunto da rede civil de camiños históricos de longo percorrido que constitúen o substrato primario do noso patrimonio camiñeiro, á par de reducir esforzos para conducir turistas a Compostela por onde ordena e manda expresamente a ortodoxia burocrática ou a oferta hostaleira, so pena coercitiva de non recibir o aguinaldo ou distinción oficial que determina a condición xurídica de «camiño xacobeo» e por tanto de non lograr a acreditación ou «compostela» cos selados pertinentes nos lugares e etapas acreditados para tal efecto.

Andado o tempo, empezamos a sospeitar cales son ou a que controvertidos intereses responde esa teima traumática e repentina por converter en «xacobeo» un camiño real, unha calzada romana, un camiño de arrieiro, unha prehistórica vía de tránsito, un camiño francés, unha senda mineira, unha antiga rota comercial, como se *de facto* estas vías non tivesen xa peso específico abondo por si mesmas, na súa diversidade, na súa funcionalidade histórica, na súa herdanza cultural, sen necesidade de forzar a súa orixe e o seu destino, aínda que para iso haxa que emprender unha campaña de manipulación da opinión pública. Sería do máximo interese botar luz sobre os parámetros cos que se manexa a presunta domesticación técnica precisa para convencer á cidadanía de que caso de non alcanzar a súa acreditación específica como vías «xacobeas», as vereas de fonda raíz histórica non teñen futuro turístico nin cultural e por tanto non merecen o mesmo grao de rigor no seu estudo e protección.

Igual resulta coherente preguntar a estas alturas sobre as motivacións que poden ter certos servidores do aparello administrativo que pretenden facerlle crer á opinión pública que un camiño francés e real que trasladou desde *illo tempore* os nosos arrieiros, segadores, ambulantes, dilixencias, carrilanas, vagabundos, canteiros e toda caste de oficios itinerantes e de xente de avatar, só ten un valor tanxíbel se consegue a oficialidade xacobeá (aínda que sexa simplemente primando o feito constatado de que por alí pasou un monxe do século XV camiño de Compostela, periplo do que deixou como lembranza un diario sobre as súas experiencias e decisións itinerarias, v. gr. a que deron en chamar «Vía König», forzada derivación xacobeá do que en si mesmo é o camiño mesetario de entrada ao territorio galego pola cidade de Lugo vía Coruña, como se o resto dos transitantes permanentes por esa vía a Castela, con obxectivos laborais e de desprazamento ben diferentes, non fosen merecentes de semellante consideración).

4. A independencia na protección patrimonial. (Sobre o papel da UNESCO e o poder xudicial)

A posteriori, cabe preguntarse con que finalidade se outorgan declaracións de Patrimonio Mundial da UNESCO sen o debido control nin seguimento canto á preservación dos valores recoñecidos. Aínda máis rechamante é a pasividade destes altos organismos internacionais perante as evidencias de adulteración dos Camiños de Santiago

en detrimento da súa consideración primeira como ben cultural e territorio histórico, sempre en beneficio da especulación mercantilista, actitude que se corresponde coa manifesta docilidade mostrada fronte á presión do consumo descontrolado que vai creando necesidades superfluas, trocando os romeiros pobres de outrora nos obedientes consumidores de agora.

Escapan á nosa fráxil capacidade de entendemento, as razóns esgrimidas para lles outorgar a distinción de «patrimonio da humanidade» a itinerarios históricos que permanecen ocupados, apropiados, adulterados ou maltratados e, xa que logo, resultan fraudulentos, sen lles ler previamente a cartilla ás administracións que instan a promover tal declaración. Coidamos que son precisas ostentosas tragadeiras por parte dos técnicos de Patrimonio, mesmo dos tribunais encargados de velar pola cultura e a recta aplicación da lei, así como da propia UNESCO, para abenzoar a derivación en falso dunha rota histórica elevada á condición de BIC até a facer coincidir co paso sobre a ría do Eo na Ponte dos Santos levantada arredor do ano 2000. (Caso de primaren os intereses turísticos da Mariña luguesa sobre a tradición camiñeira que seguía a marxe do río Eo pola súa dereita até atopar a ponte medieval de Santiago de Abres, alguén debería ter o valor de o recoñecer honestamente logo de que as humildes aldeas ribeiregas e vilarelos da Veiga e Ría de Abres ficasen marxinas na delimitación oficial da principal vía cántabra e na proxección como patrimonio mundial, reducindo a súa posición a un itinerario de inferior categoría).

Con esta caste de vimbios, non resulta estraño pensar que após un cuarto de século xa foron convertidos en papel mollado os postulados relativos á INTEGRIDADE e AUTENTICIDADE do patrimonio mundial tutelado pola UNESCO nos Camiños de Santiago, facéndose táboa rasa da memoria atesourada nas antigas vereas en canto que non se manifestou tentativa ningunha por recuperar para o dominio público as calzadas usurpadas, por propiciar a súa reversión como ben demanial (inalienábel, imprescritíbel, inembargábel), así como que se teña permitido caer no esquecemento os fitos máis emblemáticos das vereas clásicas, os símbolos antropolóxicos e arquitectónicos da cultura camiñeira tradicional, suplantada por modernas infraestruturas carentes de pasado. E nesa liña, chama a atención o esforzo realizado en convencer á poboación de que os camiños históricos, os de toda a vida, se tiñan perdido irremisibelmente «por arte de maxia», sen deixar rastro, concluíndo na interesada necesidade de recrear novas vías deseñadas para camiñar polo século XXI, como xa se tiña feito en Francia e outros países radicalmente urbanizados⁹.

9 «Adquirirán igualmente natureza demanial os tramos que se vaian recuperando do Camiño histórico que estean aínda en mans privadas. Mentres non se recuperen constitútese unha servidume pública para o paso do Camiño sobre propiedade privada de unha anchura de tres metros (...)» (tít. I, art. 2.3, 1996). «A delimitación do Camiño levará implícita a declaración de interese social e a de necesidade de ocupación dos bens e adquisición de dereitos para os fins de expropiación forzosa, de ocupación temporal ou de imposición ou modificación de servidumes» (*id.*, tít. II, art. 5.5).

Á sociedade de consumo talvez non resulte complicado facerlle crer que a calzada física é algo secundario, que non ten valor cultural de seu, que a súa falsificación ou adulteración obedece ao nobre propósito de que o verdadeiramente importante é a lembranza etérea da tradición das peregrinacións a occidente, esa memoria intanxíbel agora cada vez máis desgonzada do seu sustento material, dos símbolos concretos, das expresións recoñecíbeis polos nosos anciáns, en definitiva, ficar na envoltura que non dá dores de cabeza ao estamento gobernante. (Esta complexa trama inzouse de mentes entregadas a proclamar con turbios obxectivos que as vereas de sempre mudaran de sitio, que as calzadas tolearan, e que por tanto era preciso reinventar un novo «Camiño para o século XXI», moderno, ofimático, apto para todo tipo de locomóbeis e sobre todo sen as pexas ou os lastres propios dun pasado cheo de necesidades).

Acaso foi esa visión depredadora da historia e da paisaxe quen permitiu urbanizar os nosos camiños vellos ao extremo de os uniformar e estandarizar para que non os recoñeza nin a nai que os pariu? Ese enfoque dirixido desde a administración galega do Xacobeo, de Turismo, perante o que entendemos foi un inustificábel desleixo por parte do departamento encargado de velar pola defensa do Patrimonio de todos, ese troco radical de orientación, propiciou non deixar un palmo de terra virxe nas calzadas «oficiais» a Compostela até extirpar todo rastro auténtico de diversidade específica da cultura camiñeira. Un posicionamento nada vantaxoso para o acervo cultural e natural que fica depreciado ou para o territorio histórico que foi deixando de ser historiado, para a paisaxe cultural desculturizada, aínda que proveitoso para os voitres prestos a se botar encima da presa. E nesa dialéctica xorde a eterna pregunta: entón onde foi parar a inxente cantidade de diñeiro reservada polos nosos contribuíntes para o Plan Xacobeo vía orzamentos da Xunta durante varios lustros? Á vista do estado predominantemente ruinoso ou de abandono de boa parte dos cascos históricos e núcleos tradicionais ao paso da cicatriz camiñeira, resulta obvio que non era ese o obxectivo específico de tan cuantiosos fondos públicos. E dada a ausencia de información e posta en valor dos elementos culturais que atesouran as antigas vereas polas nosas aldeas, tampouco semella que ese fose o obxectivo prioritario dese investimento.

Logo da forzada introdución de modernos materiais de construción na rede xacobeá para «acondicionar» as vellas calzadas¹⁰ e camiños de carro (a título ilustrativo baste dar unha volta pola aldea de montaña da Fontaneira, sobre o Camiño Primitivo de Santiago, para ver os efectos desta perversa visión que primou a cementación sobre a posta en valor das últimas pallozas do lugar), obras que ninguén nos seus cabais demandou desde as áreas de defensa do patrimonio mundial nos seus valores esenciais, quizabes tirando dese fío puidésemos encontrar algunha resposta convincente sobre este curioso

10 «Un plan integral acondicionará la Vía da Prata para el Xacobeo 2021» (*El Correo Gallego*, 28-11-2018). O verbo «acondicionar» vai resultando temerario no ámbito do patrimonio cultural.

modo de proceder na «conservación» das vías históricas¹¹, no diálogo co seu pasado glorioso, de tal maneira que a cidadanía malpensada podería chegar a deducir arrevesadamente que talvez a promoción destas obras respondese esencialmente á necesidade de activar ou alimentar negocios especulativos arredor das rutas xacobeas e que, en consecuencia, a tradicional mensaxe baseada na austeridade, conservacionista, xa non é benvida nese enfoque consumista, e que ao mellor o traslado da xestión dos Camiños a unha Axencia de Turismo tiña respondido a ese enfoque político que procurou arredar calquera visión decantada cara ao que puidesen significar as competencias propias do departamento de Patrimonio Cultural como garantía de futuro.

Por tanto, en contraposición á deriva mercantilista que está detrás dos fastos do vindeiro Xacobeo 2021, cabería pensar noutro modelo onde se primase reforzar os valores que a propia UNESCO recolleu na súa declaración do Camiño como patrimonio mundial e que en definitiva constitúen os nosos sinais de identidade, alén de cuestionar a actual involución na transmisión dun ben que tivo no seu carácter espiritual o motor principal da súa milenaria historia¹².

Mesmo nesta maraña, resulta rechamante a incentivación dunha tupida rede de asociacións denominadas «xacobeas», adoito subvencionadas desde a administración pública previo rexistro, realizando tarefas que máis ben semellaría estaren reservadas ao traballo rigoroso de arqueólogos, conservadores e historiadores coa debida formación e sensibilidade cultural e ambiental (itinerización, sinalización, mantemento, documentación, etc), sendo aínda máis rechamante o feito de que, se ninguén entendería a profanación dunha calzada romana, poñamos por caso, por que se dá o consentimento para a decrúa, asfaltado, cementado ou anulación dun camiño real ou medieval, tanto máis no percurso dun proceso de concentración parcelaria ou na construción de novas infraestruturas co debido equipo técnico e obriga do correspondente control. De todo isto temos exemplos a esgalla nos últimos anos, motivo polo que tamén resulta lóxico pensar se realmente sería esa a finalidade orixinaria, consecuencia da relativización do valor da trama física dos camiños tradicionais de maior entidade histórica, tendencia determinante que primou nas actuacións da administración malia a creación de lexislación paralela para o evitar.

11 «Atentados patrimoniales en el Camino de Santiago con dinero público»; *Radio Camino de Santiago* (19-11-2018).

12 «Este Itinerario Cultural de significado universal, como ha sido reconocido por la UNESCO, tiene una especial relevancia para Galicia, donde se encuentra su razón de ser (...). Y como tal, sus autoridades deberían procurar con el mayor esmero la pervivencia de su trazado físico, así como la de los bienes asociados a su existencia (...) Tanto los valores patrimoniales tangibles, es decir, el propio camino físico y los demás bienes muebles e inmuebles que lo conforman, como los intangibles o espirituales, son parte substantiva del Camino de Santiago que deben protegerse y conservarse en toda su autenticidad e integridad si queremos salvaguardar y transmitir la esencia y el significado del Camino...» (Informe de ICOMOS-ESPAÑA, 2007, para a UNESCO).

Esa era a idea de fondo que coidamos latexaba na resposta ás alegacións feitas polo *Foro do Camiño Primitivo* no proceso de delimitación dos camiños históricos a Compostela, cando por parte do xefe do Servizo de Arqueoloxía da administración galega se deostaba e mesmo ridiculizaba o afán «historicista» como se de unha peste se tratase, adiviñando gratuitamente un enfoque «fosilizador» ou «esclerotizador» en quen só pretendía a defensa da verdade histórica como esencia da autenticidade e testemuña dos tempos, na definición máis ciceroniana. Xa na volta do Camiño, tratamos de saber onde ficou esa forza innata e anovadora da propia «dinámica delimitadora» que desde esa xefatura se esgrimía á vez que se deixaba fóra da debida protección a traza arqueolóxica (o «Camiño histórico» da Lei de Protección) e consolidaba itinerarios artificiosos (aquele discurso obsoleto segundo o cal pretender resucitar cousas que o devir dos tempos deu por rematadas era tanto como voltar vivir nos castros ou enterrarse en mámoas...¹³). Quizá, tamén foi esa outra consecuencia da preterida delimitación dos camiños históricos durante décadas, o que supuxo deixar sen defensa as antigas calzadas fronte ás manobras apropiatorias –tan vellas coma o ser humano– e dar un exemplo nefasto a outras comunidades que ven na nosa Terra o seu destino final.

Vaise impondo ás caladas un novo prontuario do Camiño que ten no achaque de «afán recreacionista» a demagóxica desculpa para tentar agraviar aos que somos valedores da autenticidade das vías, acusándonos de pretender «reconstruír» os camiños medievais, sobre a tan doada como inverosímil conclusión de que os camiños documentados non se poden cartografar nos parcelarios sen acudir ás estradas agora existentes, rexeitando sen matices recuperar as calzadas onde o permiten as fontes e o labor da investigación arqueolóxica, mesmo aludindo a que atentan contra os criterios patrimoniais, coartada para non dar pasos nesa reposición ansiada do acervo cultural, unha actitude que á vez permite canear o custo electoral que en ocasións comporta o control rigoroso das actuacións privadas. Talvez viría ao caso lembrar que o presente só se forma do pasado, ou o que vén sendo o mesmo, que os tempos cabalgan sobre da Historia.

Anda por aí unha microsenteza frustrante do TSXG perante as reclamacións do Foro do Camiño contra o espolio na delimitación da vía primitiva a Compostela que se resume en que se ben a visión histórica é un valor importante na protección das rutas xacobeas, non resulta determinante, permitíndose que as administracións leven a cabo actuacións mesmo agresivas en función doutros intereses e que a experiencia nos

13 «Consideramos que é mesmo frívolo reclamar a reversión de procesos que o devir da historia e dos tempos deu por finalizado, reabrir e «reconstruír» camiños e hospitais desaparecidos hai centos de anos é semellante a reclamar a rehabilitación dos castros ou a volta aos enterramentos en mámoas» (punto 4.4.2 do escrito de contestación ás alegacións do *Foro do Camiño Primitivo*; texto asinado polo xefe do servizo de arqueoloxía da Xunta de Galiza en referencia á reclamación sobre apropiamento do Camiño no Hospital de Gondar - Lugo).

confirma que adoito son alleos á conservación do ben que se promove¹⁴. (De facto, non semella ser ese o modo de proceder máis correcto nun país que se presume avanzado a respecto da defensa do seu patrimonio herdado).

5. Feira de vaidades para novos roteiros

Mentres todo isto avanza, alcánzanos a mercadoría anunciada sen rubor desde a Torre da Mosqueira lucense: «Correos reanuda en Lugo el transporte de maletas y mochilas de peregrinos»¹⁵. Trunfos que van inzando de goce a moderna xestión da tradición peregrinatoria a Santiago de Galiza, no extremo de Europa onde empeza Europa («Realidad virtual y aumentada para explorar el Camino más futurista», «tecnología y contenido para disfrutar de un modo especial del trazado», «puedes ver desde tu casa cualquier tramo del itinerario como si estuvieras en él, a través de imágenes panorámicas de 360º», «A través de nuestra App, si una persona se coloca delante de un punto de interés de la senda, generamos un marcador que posibilitará verlo en tres dimensiones»¹⁶). E finalmente, dous millóns de euros para o programa *O teu Xacobeo*, co fin de animar a construír «el Año Santo más participativo», con ideas tan brillantes como as expostas a título ilustrativo do camiño que levamos.

No pórtico da nova era, máis unha vez o Camiño de camiños toma diferentes vieiros. Así, ao tempo que na Fonsagrada se reunía a Mesa de Alcaldes do Camiño Primitivo coa consigna de tomar Santiago para o Ano Xacobeo do 2021 con propostas que no fundamental só perseguen o éxito de ingresos e visitantes ao paso polos seus municipios, de maneira discreta unha pequena delegación percorría de volta a vella calzada, grupo do que formaban parte cargos da dirección orgánica de ICOMOS-España, axencia informante da UNESCO para o patrimonio mundial. Había entusiasmo na primeira desas xuntanzas, aquela que encarrila o éxito comercial dos que venden a pisada. Mais a segunda tripaba con pesar nas congostras castigadas, tratando de atinar por onde foi que andaron aqueles que aquí chegaron desde os tempos máis afastados. Estes traían sobre do lombo o peso de ter librado sacrificadas batallas. Como se o impulso de camiñar precisar salvocondutos para poder avanzar. E na cruz deses camiños, a pugna descompensada dos que viran sen complexos rumbo ao prezo da vitoria máis doada, e aqueles outros que –á inversa– vanse doendo na súa marcha calada, como eses peixes vivos que aínda nadan contra a corrente da auga. (E de fondo, o ecoar dos titulares que anuncian con vehemencia o éxito desta empresa: «*El impacto económico de los pere-*

14 Sirva como exemplo pintoresco, a recomendación oficial de que se decoren as torres dos aeroxeradores con motivos xacobeos para aminorar a incidencia paisaxística do parque eólico que se pretende levantar na Devesa do Oribio, perto do denominado Camiño Francés ao paso por Samos e Triacastela, así como parte importante da Rede Natura, previos informes favorábeis de Patrimonio Cultural, Natural e Urbanismo...

15 Xornal *ABC* (01-04-2019).

16 *El Correo Gallego*, 10-03-2019.

grinos supera por primera vez los 300 millones. Los más de 300.000 peregrinos que llegaron en 2017 a Santiago desembolsaron 60 millones en la preparación. Los gastos de la ruta sumaron 182 millones y los viajes de ida y vuelta 56...»¹⁷).

No ronsel destas palabras, dous arqueólogos melidenses urxen protexer o petróglifo da súa Pena Ferrada, esa mítica pegada do casco do cabalo branco por Santiago de Vilouriz nas serras de Toques, cultura inmaterial destas vereas históricas. Hai unha crónica negra que explica esta cuestión: o xeito en que o Plan Leader promoveu a destrución, facendo da calzada empedrada –o camiño romano a Iria Flavia– unha vulgar vía pecuaria. Logo foi a apropiación da verea orixinaria, o atranco con cancelas, a derruba dos seus muros acumulando o entullo... e levar a vía pública lonxe dos seus obxectivos. Alén de se aplicar a lei que protexe os camiños mesmo na norma urbanística, optaron por derivar esta ruta xacobeá cara ás pistas forestais. É pauta habitual, trasladar cara aos catetos o tránsito da hipotenusá, obviando responsabilidades e premiando con descaro aos amigos de engrosar o patrimonio de todos, mandando embora a protección das calzadas. Rexéitanse alegacións e castígase aos que falan. E quen perde outra vez máis é aquel ben cultural que a UNESCO deu por bo na súa declaración.

Ao tempo, en Ribas de Sil, preparábase outro asalto, agora ás augas tan doces desas xacias que habitaran a nosa *Riboira Sacrata*. Escoitábanse outravolta argumentos de valores, de paisaxe cultural, de equilibrio e outras fermosas palabras. Cando convén sempre lembran, que o que se encontra no efecto, seica xa estaba na causa, ou que o presente que atopas, mesmo que estea arrombado, só ten forma no pasado. Arredor do Plan Xacobeo foron tecendo ocorrencias: unha maraña de lemas, un mundo de oportunismos e propaganda coidada («Todo listo para la *Dogfluencer Meeting* en la Ruta Xacobeá. Se trata de una peregrinación simultánea y solidaria para personas y mascotas en siete caminos»¹⁸). Houbo unha escritora xorda que non vía polos ollos: chamábase Hellen Keller e percibía coas mans os movementos e o son; e tiña por filosofía que peor que non ter vista, era perder a visión.

É ben fráxil o patrimonio acumulado nestes camiños de antes, obxecto de permanente agresión, mais dotado desa alma que lle presta a súa configuración, o que está na tradición, por iso cómpre escoitar as emocións antes de atentar contra o xenio das nosas vías máis vedrañas, mesmo atender a voz telúrica da poesía que emerxe do interior destas calzadas: «(...) *Desfixéronme o camiño con esta carreteira nova. / Desfixéronme o camiño, / por onde hei de andar agora? / Xa non ten a miña alma / por onde ir buscando soa / os rastros que foi deixando / pola vella corredeira (...)*»¹⁹. É o mundo dos vellos vieiros que encheron de memoria a nosa historia, fonte de in-

17 *Faro de Vigo*, 18-02-2019.

18 *El Correo Gallego* (15-04-2019).

19 Crecente Vega, José. En Polín, Ricardo (ed. crítica e estudo): *Folla bricia. Poesía galega completa*; Xunta de Galicia, Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades, 2002, p. 407 (40.1-8),

formación na súa lingua franca, nómade, con parámetros de seu que nos conmoven (a fala das deidades da «Antigua de los Romanos» que baixa deica o Navia). Itinerarios cuxo significado latexa mesmo en normas básicas, como a lei urbanística de 2016 que regula esta rede camiñeira²⁰, de aí a demanda urxente de plans especiais para facer visíbel o noso territorio histórico e paisaxe cultural antes de que sexa aniquilado pola voracidade consumista alentada desde as esferas do poder. De aí emana a necesidade dunha alerta internacional con altas miras que superen as torpes decisións das administracións empequenecidas polo departamento de Turismo, así como da preparación de equipos técnicos preocupados por crear oportunidades diferentes para afrontar con garantías o futuro, máis que de xerar unha aparente riqueza de gran volatilidade que pon en risco os alicerces do conxunto do edificio construído colectivamente coa calma e o sentido común que proporciona o paso do tempo e a solidariedade interxeracional.

20 A lei urbanística de 2016, malia o seu carácter estándar para os camiños do común, canto ás actuacións incompatíbeis contempladas no seu artigo 26 determina que nos núcleos rurais están prohibidas as seguintes actuacións: a apertura de pistas, rúas ou camiños que non estean previstos no planeamento, así como a ampliación dos existentes e o derrubamento de muros tradicionais dos rúeiros ou corredoiras, agás disposición do planeamento que o autorice. Igualmente, no que ten a ver coas limitacións de apertura de camiños, establécese a prohibición desas aperturas se non están expresamente recollidas no planeamento urbanístico ou nos instrumentos de ordenación do territorio, así como que as vías modernas se deberán adaptar ás condicións topográficas do terreo, coa menor alteración da paisaxe, minimizando ou corrixindo o seu impacto ambiental.

**COMITIVAS, DESFILES,
MARCHAS, CARREIRAS...:
A REALIDADE E O
IMAXINARIO**

Marcher vers La Mecque Enjeux politiques du pèlerinage par voie de terre

Luc Chantre

Maître de conférences, Université de Rennes 2

luc.chantre@hotmail.fr

Associée au pèlerinage à La Mecque (*hajj*), l'un des cinq piliers de l'islam, la marche tient une place particulière dans le monde musulman. Les routes terrestres du *hajj* ont longtemps joué un rôle structurant dans l'imaginaire islamique. Elles matérialisaient l'unité et la solidarité du *dār al-islām* qu'elles innervaient et irriguaient. Les caravanes de pèlerins constituent ainsi une figure familière du paysage musulman allant jusqu'à se confondre avec le pèlerinage lui-même. Pour le pèlerin pris individuellement, l'ascèse de la pérégrination est au cœur du processus de représentation que le pèlerin se fait de lui-même et de la valeur qu'il accorde à son pèlerinage. Ainsi, comme l'écrit le philosophe Frédéric Gros. « On n'approche bien un lieu sacré qu'en ayant été purifié par la souffrance et marcher exige un effort indéfiniment réitéré. »¹ Cette contribution a pour objet de rappeler l'importance de la marche dans l'univers islamique et les conséquences pour le *hajj* de l'introduction par les Européens de nouveaux moyens de transport pour des raisons qu'il conviendra d'analyser. Envisagés comme une alternative au pèlerinage pédestre magnifié par la tradition, ces nouveaux modes de déplacements n'ont-ils pas in fine contribué à modifier les conditions et la nature même du pèlerinage ?

1 F. Gros, *Marcher*, Paris, Champs Flammarion, p. 158.

1. Le *hajj*, entre marche sacrée et imaginaire de la route

D'un point de vue rituel, la marche revêt une valeur particulière dans les différents rites du *hajj*. Le rythme imposé à cette marche, les parties du corps imprimant le mouvement sacré revêtent une valeur juridique particulière dans la jurisprudence islamique (*fiqh*). L'« aller pèlerin, » pour reprendre l'expression d'Alphonse Dupront, est une des dimensions constitutives du *hajj*, dont l'étymologie arabe signifie précisément « se rendre à, se diriger vers »². Pour l'anthropologue, c'est même l'épreuve de l'espace qui fait le pèlerin. La marche constitue, selon lui, le « fondement thérapeutique » du pèlerinage. La *peregrinatio ascetica* de « l'homme qui marche, dans le plein allant de son corps » participe ainsi d'une dynamique de transmutation de l'être tout entier³.

Aussi tout manquement à ce code rituel savamment ordonné peut-il entraîner l'invalidité du pèlerinage. Arrivé au sanctuaire de La Mecque, le pèlerin pénètre du pied droit à l'intérieur de la Mosquée sacrée (*al-masjid al-ḥarām*) et se dirige vers la Ka'ba. Il effectue alors une circumambulation (*tawāf*) autour de la Ka'ba – sept fois de gauche à droite, dont trois à vive allure – avant de se rendre à la source sacrée de Zem Zem pour y boire l'eau sacrée aux vertus thaumaturgiques. Le pèlerin ressort de la Mosquée par le pied gauche et se dirige vers le monticule d'al-Safā pour y accomplir le rituel de la course ou *sa'īy* consistant à parcourir sept fois de suite, quatre fois dans un sens et trois dans l'autre, la distance qui sépare les éminences d'al-Safā et d'al-Marwah, en mémoire d'Agar laquelle, abandonnée par Ibrā'īm, chercha de l'eau dans le désert pour abreuver son fils Ismā'īl. À compter du 8 du mois de *dhū l-ḥijja*, le pèlerin prend ensuite la route du désert. Il passe la nuit dans la vallée de Mīna puis gagne la plaine du Mont 'Arafā – autrement appelé *jabal al-Raḥma* ou « montagne de la miséricorde » – où il reste en prières (station dite du *wukūf*) à partir de midi. Au coucher du soleil, les pèlerins se rendent en courant vers Muzdalifah pour y réciter les prières du soir et de la nuit. Le matin du 10, les pèlerins se rendent à Mīna où ils procèdent à la lapidation rituelle des trois piliers (*jamrat*) à l'aide de sept petits cailloux. Il est ensuite procédé aux immolations rituelles en commémoration du sacrifice d'Ibrā'īm. Le pèlerin retourne ensuite à La Mecque effectuer un dernier *tawāf* de désacralisation autour de la Ka'ba. Les jours suivants (les 11, 12 et 13 du *dhū l-ḥijja*) sont ponctués par les fêtes de Mīna et une dernière circumambulation autour de la Ka'ba marquant la fin du pèlerinage.

La tradition islamique valorise les vertus de la marche pèlerine pendant le *hajj*. Al-Bukhārī rapporte que le calife 'Umar aurait fait du *hajj* l'un de deux *jihad* « car on fait un pénible effort quand on marche et qu'on repousse tout le long du chemin les attaques du démon »⁴. Le juriste persan al-Ghazālī, qui réserve à la marche

2 A. Jan Wensinck, article « Hadj » , Encyclopédie de l'Islam, p. 33.

3 A. Dupront, *Du Sacré*, Paris, Gallimard, 1987, p. 369-375.

4 Cité in M. Gaudefroy-Demombynes, *Contribution à l'étude du Pèlerinage de La Mekke*, Paris, Geuthner, 1923, p. 236.

plusieurs passages de son *Livre du Pèlerinage et ses secrets*, issu de sa monumentale *Iḥīā' 'Ulūm al-Dīn (Revivification des sciences de la religion)*, rapporte quant à lui :

« Le Pèlerinage se fera à pied, si l'on peut car ce procédé est préférable.

'Abd Allāh Ibn 'Abbās – qu'Allah soit satisfait du père et du fils – fit cette recommandation à ses fils au moment de sa mort :

« Faites le pèlerinage à pied car le pèlerin pédestre a pour chacun de ses pas sept cents bonnes actions parmi celles accomplies en terre sainte ! »
- « Et quelles sont-elles, lui demanda-t-on, ? » Il répondit : « La bonne action est multipliée par cent mille. Il vaut mieux marcher pendant l'ensemble des rites du Pèlerinage, pendant les allées et retours de la Mekke à la Station à 'Arafā et Mīna ; cela donne de la fermeté à l'âme »⁵

Pour al-Ghazālī, un pèlerinage fait à pied est ainsi plus méritoire qu'un pèlerinage fait sur une monture car cela revient « à se mettre en route pour combattre son âme »⁶. Malgré tout, et le Prophète Muḥammad fut ici le premier à donner l'exemple, le pèlerinage accompli sur une monture est également méritoire car il est onéreux et dépenser sa fortune pour Dieu peut être assimilé à un *jihād*. Ainsi, dès les premières années de l'islam une distinction sociale semble s'opérer entre le pèlerin riche qui accomplit son *hajj* sur une monture et le pèlerin pauvre qui, faute de moyens, doit se résoudre à effectuer son pèlerinage à pied⁷.

Au regard du *fiqh*, certaines écoles juridiques comme l'école malékite, majoritaire au Maghreb et en Afrique de l'Ouest, ont traditionnellement valorisé le pèlerinage effectué à pied comme particulièrement méritoire. Dans cette perspective, la sécurité du chemin devient alors l'un des conditions de validité du pèlerinage, encore faut-il toutefois que les attaques dont le pèlerin pourrait la victime soient répétées⁸.

Par-delà cet univers normé, la marche pèlerine crée elle-même son propre imaginaire. Pas de pèlerinage proprement dit sans « construction narrative de soi-même » pour reprendre l'expression de la sociologue Danièle Hervieu-Léger, pour qui la « condition pèlerine » se constitue à partir d'un travail de construction biographique effectué par le pèlerin lui-même⁹. Plus le *locus sacral* est éloigné du pèlerin, plus la mémoire du voyage semble s'imposer comme une évidence, ce qui permet d'expliquer

5 Al-Ghazālī, *Les Secrets du Pèlerinage en Islam*, Beyrouth, Albouraq, 2001, p. 238-239.

6 Ibid., p. 240.

7 M. Gaudetroy-Demombynes, op. cit., p. 237.

8 La tradition malékite s'appuie à ce sujet sur le Mukhtaṣar du jurisconsulte égyptien Khalīl ibn Ishaq al-Jindī.

9 D. Hervieu-Léger, *Le Pèlerin et le converti*, Paris, Champs Flammarion, 1999, p. 99.

l'importance numérique des récits de pèlerinage (*riḥlat*) produits par les pèlerins de l'Ouest de l'islam, terres lointaines et parsemées d'embûches. L'un des modèles archétypaux de *riḥla* est sans aucun doute celui du voyageur marocain Ibn Battūta qui accomplit son *hajj* à partir de 1325, d'abord seul sur sa monture puis en compagnie de diverses caravanes de marchands, ou de l'imam marocain Al-'Ayāshī parti en 1662 avec la caravane du Maghreb à destination du Caire en suivant la route qui le conduit par Sijilmasa, le Twat, Ghadames et Awjila. Si certains passages de son récit nous laissent comprendre qu'il aurait effectué certaines sections de la route à pied, l'explication en demeure obscure. A-t-il agi par volonté d'ascèse ou, plus simplement, fut-il animé par le souci de ménager sa monture ?¹⁰ En effet, si ces récits de pèlerinage nous renseignent souvent sur les étapes et la situation sociale des hôtes – faki (légiste), raïs (chef de canton), khatib (desservant de mosquée) – qui accueillent les pèlerins, le lecteur est bien en mal de comprendre les changements psychologiques induits par la marche.

Pour appréhender cette tension intérieure propre à la marche pèlerine, il faut se reporter aux récits plus contemporains, notamment ceux d'Européens convertis à l'islam, et qui furent parmi les premiers à évoquer leur pèlerinage à la première personne. L'aventurier britannique Richard Burton, par exemple, lorsqu'il se rend à Suez en 1853, a écrit à quel point le désert avait démultiplié ses capacités de perception :

«We journeyed on till near sunset through the wilderness without ennui. It is strange how the mind can be amused by scenery that presents so few objects to occupy it. But in such a country every slight modification of form or colour rivets observation : the senses are sharpened, and the perceptive faculties, prone to sleep over a confused mass of natural objects, act vigorously when excited by the capability of embracing each detail. (...)

Your fancy and imagination are powerfully aroused, and the wildness and sublimity of the scenes around you stir up all the energies of your soul – whether for exertion, danger, or strife. Your morale improves; you become frank and cordial, hospitable and single-minded : the hypocritical politeness and the slavery of civilisation are left behind you in the city.»¹¹

Vingt ans avant lui, le Français Jean Prax qui participait alors à l'aventure saint-simonienne en Égypte, avait emprunté cette même piste caravanière conduisant du Caire à Suez. Accompagnant en tant que pharmacien aide-majeur un corps expéditionnaire égyptien parti pacifier la péninsule arabique, il est vraisemblablement le

10 Exploration scientifique de l'Algérie pendant les années 1840,41 et 42, t. IX, Paris, Imprimerie royale, 1846, p. IX.

11 R. Burton, Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madinah and Mecca (Vol.1), London, Tulston & Edwards, 1855, p. 148-150.

premier Français à avoir accompli son *hajj* en 1835. Dans une lettre à son « frère » saint-simonien Lambert, Prax décrit comment, sous l'effet de la fatigue de la route, la Ka'ba lui est apparue en songe :

« Lambert, je veux vous parler d'une vision que j'ai eue la nuit du 20. J'étais accablé de sommeil, et je marchais monté sur mon cheval, suivant une longue caravane de chameaux. Le ciel était richement étoilé, et une brise fraîche soulevait légèrement la poussière du désert. Je sommeillais de temps en temps sur mon cheval, et quand je m'éveillais je me trouvais dans un temple : un temple immense, étincelant de lumière. À droite et à gauche s'élevaient des piliers qui formaient de grandes chapelles éclairées par les étoiles du Nord et du Sud. L'enceinte intérieure avait pour elle la voie lactée et toutes étoiles qui l'entourent. (...) La caravane marchait silencieuse, et m'apparaissait comme une longue procession : c'étaient les produits de l'industrie que Dieu bénissait dans son temple. »¹²

Pout les Européens, ces caravanes du pèlerinage constituent un objet de fascination, à l'instar de la toile délicieusement anachronique (1861) de Léon Bély *Pèlerins allant à La Mecque*, passage obligé de toute publication ou communication sur le *hajj*. L'imaginaire orientaliste pare ces caravanes de richesses considérables, en s'appuyant sur le témoignage d'Ibn Khaldūn relatif au pèlerinage du roi Mansa Mūsā du Mali qui avait arrosé les Cairetes de ses libéralités lors de son *hajj* de 1324¹³.

Les militaires français partis à la conquête de l'Algérie ne font pas exceptions à la règle puisqu'ils envisagent dès 1836 de restaurer l'ancien pèlerinage de la Régence d'Alger. Le ministère de la Guerre y voit alors un moyen commode « d'étendre nos relations commerciales qui, sous le rapport de l'importation surtout, paraissent devoir tirer de grands avantages de cette mesure »¹⁴. Ainsi le recensement des routes du pèlerinage fait-il partie intégrante de *l'Exploration scientifique de l'Algérie*, inspirée par l'œuvre scientifique de l'Expédition d'Égypte. Dans ce cadre, les capitaines Carette et Daumas se livrent à un inventaire des itinéraires transsahariens, marchands et pèlerins¹⁵. Quant aux officiers Thomassy et Aucapitaine, ils tentent de leur côté d'évaluer les richesses drainées par la caravane de La Mecque et les bénéfices retirés par les pè-

12 Archives de la Bibliothèque de l'Arsenal (ABA), Ms-7773, 22 août 1835.

13 F.-X. Fauvelle, *Le Rhinocéros d'Or*, Paris, Alma, 2013, p. 251-254.

14 Archives Nationales d'Outre-Mer (ANOM), F80/1636, 13 décembre 1837.

15 E. Carette, *Etude sur les routes suivies par les Arabes dans la partie méridionale de l'Algérie et de la Régence de Tunis pour servir à l'établissement du réseau géographique de ces contrées*, *Exploration scientifique de l'Algérie*, 1844.; E. Carette et E. Renou., *Recherches sur la géographie et le commerce de l'Algérie méridionale, suivies d'une notice géographique sur une partie de l'Afrique septentrionale*, *Exploration scientifique de l'Algérie*, 1844.; E. Daumas, *Le Sahara algérien études géographiques et historiques sur la région au sud des établissements français en Algérie*, Paris, Langlois et Leclercq, 1845.

lerins à l'occasion du *hajj*, quand bien même la présence française dans le Sahara a eu pour effet de porter un coup sérieux à ce commerce, qui se déplace alors vers le Sahara oriental¹⁶. Revenu d'Orient, le saint-simonien Jean Prax se voit confier en 1846 par le ministère de l'Instruction Publique une mission d'exploration du commerce de l'Algérie avec le Soudan et avec La Mecque et entreprend de dresser l'inventaire des richesses drainées par les routes africaines du pèlerinage. Il évalue le montant des échanges à deux millions de francs environ. L'idée de Prax est alors de profiter du passage des pèlerins pour écouler des produits français vers l'Orient, mais également de permettre à ces pèlerins de vendre leurs marchandises au meilleur prix au Hedjaz. Aussi recommande-t-il de développer les fonctions d'information commerciale du consulat de Djeddah¹⁷. Au même moment en effet, le consul de France à Djeddah, l'orientaliste Fulgence Fresnel, s'intéresse aux routes et caravanes du Sahara oriental et conçoit même le projet de constituer une caravane française à travers l'Afrique orientale¹⁸.

Il est vrai que ces caravanes revêtent un enjeu politique de première importance car elles ont pour fonction de représenter les souverains musulmans dans les Villes saintes de l'Islam et transportent sous bonne escorte les revenus (*surra*) des fondations pieuses (*waqf*, pl. *awqāf*) aux Lieux saints. La plus célèbre d'entre elles est sans conteste la caravane d'Égypte désignée sous le nom de *maḥmal* du nom du palanquin qui transporte la housse noire (*kiswa*) revêtant la Ka'ba lors de chaque pèlerinage. Instituée au XIII^e siècle par les Mamelouks, cette caravane, véritable administration ambulante, est conduite par un chef du pèlerinage (*amīr al-ḥajj*), escorté par des renforts militaires¹⁹. Ces conditions de sécurité conduisent de nombreux pèlerins à se joindre à ces caravanes afin de se protéger des pillards et de pouvoir bénéficier pendant leurs haltes des caravansérails et autres refuges. Mais s'ils estiment que les conditions de sécurité ne sont pas remplies, les souverains musulmans se réservent le droit de déconseiller à leurs sujets de ne pas partir en pèlerinage. C'est ce que fit le Sultan du Maroc à de nombreuses reprises pendant la période moderne. Ces cas de figure restent toutefois rares car, comme le reconnaît Al-'Ayāshī la route du pèlerinage est toujours libre pour les hommes pieux qui sont souvent accueillis avec bienveillance tout au long de leur périple, chez des particuliers ou auprès des confréries religieuses établies sur les routes du pèlerinage. Cette fonction de protection confère un immense prestige aux souverains dont les royaumes sont traversés par ces routes. À la fin du XII^e siècle, le pèlerin andalou Ibn Jubayr loue ainsi la libéralité de Saladin qui a diminué les droits de

16 R. Thomassy, *Le Maroc et ses caravanes ou relations de la France avec cet empire*, Paris, Didot, 1845.

17 J. Prax, *Commerce de l'Algérie avec La Mecque et le Soudan*, Paris, Just Rouvier, 1849, p. 7.

18 Archives du Ministère des Affaires Étrangères (AMAE), Djeddah, Correspondance commerciale, 103 CCC/1, manuscrit du mémoire de Fulgence Fresnel sur le Wadaï daté de 1846.

19 J. Jomier, *Le Mahmal et la Caravane Égyptienne des Pèlerins de La Mecque (XIII^e-XX^e siècles)*, Institut Français d'Archéologie du Caire, 1953.

douane et facilité les haltes des pèlerins tout au long de leur séjour en Égypte²⁰. C'est ce qu'a bien compris Bonaparte lorsqu'il décide de protéger, sans succès d'ailleurs, la caravane d'Égypte en 1798-1799 et qu'il écrit au chérif Ghalib de La Mecque qu'il fera tout son possible pour que les pèlerins et les approvisionnements en blé des Villes Saintes arrivent à bon port.

2. Des routes terrestres de plus en plus suspectes : quand le pèlerin devient clandestin

En août 1842, le maréchal Bugeaud obtient des ministères de la Guerre et de la Marine qu'un navire d'État soit spécialement affrété au départ des ports de Cherchell, Alger, Djidjelli, Philippeville et Bône, pour ensuite continuer sa route jusqu'à Alexandrie et Djeddah²¹. En plein conflit contre l'émir Abd el-Kader, cette opération de propagande vise à prouver la sollicitude de la France à l'égard des musulmans d'Algérie et reçoit, comme il se doit, une large médiatisation en métropole. Le gouvernement français étend sa sollicitude jusqu'à pourvoir à la nourriture des pèlerins pendant la traversée, tandis qu'un autre navire vient les chercher au retour du pèlerinage pour les conduire vers les différents ports d'embarquement. L'opération est renouvelée l'année suivante et étendue à d'autres ports d'Afrique du Nord²².

Cette initiative française n'a rien d'une innovation. La régence d'Alger utilisait déjà dès le XVIII^e les transports maritimes pour véhiculer la *surra* à destination des Villes saintes. Les conditions de voyage étaient souvent périlleuses et un tel moyen de déplacement ne contrevenaient pas à la nécessaire ascèse du voyage, si l'on en croit les récits que nous ont laissés certains pèlerins comme le voyageur andalou Ibn Jubayr à la fin du XII^e siècle.

La nouveauté introduite par la présence française tient au discrédit progressif jeté sur les routes terrestres du pèlerinage, méfiance qui constitue une constante des pèlerinages coloniaux. Les motivations doivent tout d'abord être recherchées dans des impératifs de police coloniale, et notamment dans la crainte que le *hajj* ne se transforme en hégire (*hijra*), après la fuite vers la Tunisie ou la Syrie de nombreux Algériens dès les premières années de la conquête. Ce souci de contrôler les déplacements peut également être considéré comme le corollaire d'une volonté de sédentariser les « indigènes ». En Algérie, cette répression du vagabondage s'inscrit dans la continuité du projet de Bugeaud de sédentariser l'« Arabe » dans des villages de colonisation pour mieux le contrôler. Elle participe d'une identité raciale construite pour les besoins de la colonisation et qui, par opposition au mythe du « Kabyle » sédentaire, industriel et civilisé, fait de l'« Arabe » un paresseux, un voleur et un nomade²³. Selon certains

20 Relation de voyages dans Voyageurs arabes, traduits et annotés par P. Charles-Dominique, Paris Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1995.

21 ANOM, F80/1836, 2 août 1842.

22 L'illustration, n° 39, vol. II, 25 novembre 1843, « Pèlerinage de La Mecque ».

23 P. Lorcin, Kabyles, Arabes, Français : Identités coloniales, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, 2005.

auteurs, le nomadisme de l'« Arabe » le prédisposerait au fanatisme car le vagabondage pousserait à l'exaltation religieuse en même temps qu'il constituerait un obstacle au processus de civilisation qui implique un minimum de stabilité sociale²⁴. Ces populations flottantes font alors l'objet, en Algérie comme en métropole, d'une surveillance accrue. Dans un article intitulé « Le vagabondage et la mendicité en Algérie », le juriste Emile Larché, fustige « ces accumulations dangereuses de vagabonds dans les villes » à l'origine, selon lui, de « véritables foyers de peste »²⁵. Ce souci colonial d'encadrer strictement les mobilités se retrouve dans le régime de l'indigénat qui fait ainsi obligation à tout indigène ayant manifesté son désir de s'éloigner de sa commune de se munir d'un permis de voyage délivré par les autorités municipales, remplacé en 1897 par un passeport intérieur ou un livret ouvrier. S'agissant du *hajj*, on craint que les pèlerins de retour de La Mecque ne colportent des maladies épidémiques contractées au Hedjaz ou en Égypte. Paradoxalement, là où les voies terrestres constituaient traditionnellement une barrière prophylactique efficace, les progrès du chemin de fer et de la navigation à vapeur ont démultiplié le risque d'exposition à la peste ou au choléra²⁶. Par une assimilation fréquente entre religion et contagion, la III^e République se méfie profondément du *hajj* décrit par les administrateurs comme une « école de fanatisme » et par les médecins sanitaires comme un foyer d'infections aggravé par la fatigue du pèlerinage et les privations multiples²⁷.

Par ailleurs, dans l'esprit du colonisateur, l'essor de la route maritime constitue le meilleur moyen de couper court aux réseaux de solidarité musulmans qui se réactivent chaque année à l'occasion du *hajj* et constituent une source de revenus et d'influence pour les différentes confréries sahariennes. Dans les années 1860 Ismaïl Urbain, un Saint-simonien converti à l'islam, déplore en effet tous ces écrits qui « rattachent les confréries religieuses de l'Algérie à l'immense conspiration du fanatisme musulman dont La Mekke [sic] est le centre »²⁸. Parmi tous ces ouvrages, celui voué à la plus grande postérité est sans aucun doute celui écrit par un autre Saint-simonien, le capitaine Edouard de Neveu, intitulé *Les Khouan. Ordres religieux chez les musulmans de l'Algérie* dans lequel il développe une image négative et très politique des réseaux confrériques qu'il compare à des sociétés secrètes²⁹. Une confrérie attire plus particulièrement l'attention des autorités coloniales. Il s'agit de la *Sanūsiyya*, confrérie apparue tardivement dans l'espace saharien et décrite alors comme le principal adversaire de la

24 J.-J. Virey, *L'Histoire Naturelle du Genre Humain*, Paris, Dufart, 1800.

25 E. Larché, « Le vagabondage et la mendicité en Algérie », *Revue pénitentiaire*, année 23, Paris, 1892, p.1011.

26 S. Chiffolleau, *Genèse de la Santé Publique*, Rennes et Beyrouth, PUR et IFPO, 2012.

27 L. Chantre, « Entre pandémie et panislamisme. L'imaginaire colonial du pèlerinage à La Mecque (1866-1914) », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 163, juillet-septembre 2013.

28 I. Urbain, *L'Algérie pour les Algériens*, Paris, Séguiet, 2000, p. 27.

29 E. De Neveu, *Les Khouan. Ordres Religieux chez les musulmans de l'Algérie*, Paris, Guyot, 1845.

colonisation européenne du Sahara³⁰. Empruntant leurs informations aux confréries rivales, comme la *Tijāniyya*, les explorateurs et consuls en surestiment l'influence dans le Sahara comme au Hedjaz où la *Sanūsiyya* dispose de plusieurs zaouïas³¹.

Dès lors les gouverneurs généraux d'Alger vont s'inspirer des dispositions coraniques sur les moyens nécessaires et de la jurisprudence malékite pour interdire à plusieurs reprises le départ en pèlerinage. Les années où le *hajj* est autorisé, on le réglemente très strictement pour dissuader au maximum les départs. Surtout on fait ainsi obligation aux pèlerins de s'embarquer sur des navires français encadrés par des administrateurs coloniaux nommés en qualité de commissaires du gouvernement. Avant la Grande Guerre, la traversée n'a cependant rien d'une partie de plaisir et on est en droit de se demander si une ascèse n'a pas remplacé l'autre et si les « navires à pèlerins » vantés pour leur confort, ne sont pas devenus avec le temps une nouvelle source de contagiosité³². Outre des navires surchargés avec des ponts encombrés de bagages, les pèlerins doivent subir des visites quarantaines particulièrement éprouvante et humiliantes au retour du pèlerinage dans la quarantaine d'El-Tor près du Sināi.

Ce nouveau pèlerinage par voie de mer, très contraignant, va entraîner en retour un regain du pèlerinage terrestre ou inciter certains pèlerins à opérer un arbitrage subtil entre voie terrestre et voie maritime. De manière significative, ces pèlerins qui ne font pourtant que renouer avec une tradition ancienne, sont qualifiés de « clandestins ». Impuissants à juguler ce phénomène du pèlerinage terrestre, les consuls de Djeddah n'ont pas de termes assez durs pour qualifier – ou plutôt disqualifier – ces marcheurs de Dieu parvenus au Hedjaz dans le plus complet dénuement. Ainsi, pour le consul de France Robert Armez :

« Je me demande s'il est utile de sauvegarder si précisément la vie et la santé de ces individus et si, en présence de la forte natalité indigène, il n'est pas préférable de sacrifier ces déchets d'humanité incapables de trouver leur place dans une organisation sociale policée et de s'y adapter, si leur disparition n'est plus avantageuse pour la colonie que leur préservation. Le retour au bercail de ces brebis galeuses paraît tout à fait indésirable. La colonisation n'est pas une entreprise philanthropique et l'administration n'a pas pour objet de faire concurrence à St Vincent de Paul. »³³

30 J.-L. Triaud, *La Légende noire de la Sanusiyya. Une confrérie musulmane saharienne sous le regard français (1840-1930)*, Paris, Editions de la MSH, 1995.

31 H. Duveyrier, *La Confrérie Musulmane de Sidi Mohamed ben Ali es Senoussi et ses Domaines Géographiques en l'Année 1300 de l'Hégire et 1883 de notre Ere*, Paris, Société de géographie, 1884.

32 L. Escande (ed.), *Avec les pèlerins de La Mecque. Le voyage du docteur Carbonell en 1908*, Publications de l'Université de Provence, 2012.

33 Archives Diplomatiques de Nantes (ADN), Djeddah, 57, 20 février 1912.

Si le marcheur est assimilé au clandestin en Afrique du Nord, tel n'est pas le cas en Afrique subsaharienne où les liens avec le Hedjaz sont anciens. Au début du XIX^e siècle, le voyage suisse Jean-Louis Burckhardt relève au Hedjaz la présence d'un nombre croissant de pèlerins africains sédentarisés. Originaires d'Afrique de l'Ouest, ils se font appeler « Takrouis », en référence à l'empire « toucouleur ». Depuis le *hajj* d'Al-Ḥajj 'Umar en effet, certaines confréries comme la *Tijāniyya* semble avoir encouragé un nombre croissant de pèlerins à prendre la route³⁴. Mais c'est aussi en facilitant le *hajj* de ces Tijānis, tel Malik Sy, que le colonisateur français a su s'attirer les faveurs des personnalités religieuses les plus influentes et qui vont lui permettre en retour d'étendre son influence sur l'islam d'Afrique³⁵.

Les itinéraires des Takrouis vers le Hedjaz évoluent progressivement : après avoir longtemps emprunté les routes caravanières du Sahara, les pèlerins africains marquent leur préférence, tout au long du XIX^e, pour les routes du Sahel, notamment celles transitant par Nord du Nigeria et le Darfour du fait d'une présence accrue des Européens au Sahara. Cependant, jusqu'à la veille des décolonisations, ce pèlerinage terrestre échappe en partie aux autorités françaises et anglaises car il est difficile à distinguer d'une simple migration économique. Sans ressources, les pèlerins vendent leur force de travail pendant leurs étapes et le trajet peut durer des mois, voire des années. Dans ce pèlerinage par intermittence, les déplacements alternent avec de longues phases sédentaires tels ces deux pèlerins sénégalais rencontrés par un médecin français en 1930 : l'un est arrivé au Hedjaz après trois ans, l'autre après un voyage de sept ans à travers l'Afrique où il s'est marié en chemins et a eu plusieurs enfants³⁶. Comme l'observe à la même époque, l'orientaliste britannique Eldon Rutter, il ne semble pas que la révolution des transports maritimes ait eu le moindre impact sur ce mouvement de migration séculaire. Seuls les notables de la *Tijāniyya* semblent avoir privilégié le transport maritime depuis le Maroc qui leur donnait l'occasion de faire une étape à Fès afin de rendre visite au tombeau d'Ahmed Tijānī, fondateur de la confrérie. Rutter évalue ce *perpetuum mobile* des Takrouis à près de quarante mille individus par an. Ayant sa source au Sénégal, au Soudan français ou au Nigéria, ce flot continu est sans cesse alimenté par des nouveaux affluents, aux abords du lac Tchad ou aux sources du Nil, si bien que l'appellation de « toucouleurs » ou « Takrouis » vient à s'enfler jusqu'à désigner tout pèlerin originaire de l'Afrique subsaharienne. Leurs conditions de voyage sont particulièrement difficiles ; beaucoup meurent en chemin et seule une minorité réussit à atteindre le terme désiré³⁷.

34 J.-L. Triaud et D. Robinson, *La Tijāniyya, une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, Paris, Karthala, 2000, pp. 11-16.

35 A. El Kharroubi, *Islam confrérique et colonisation au Fouta-Toro. Réactions et adaptation à la présence française 1884-1918*, thèse de doctorat, novembre 1994 soutenue à l'Université d'Aix-en-Provence. D. Robinson, « Malik Sy : un intellectuel dans l'ordre colonial au Sénégal », in *Islam et Sociétés au Sud du Sahara*, n° 7, nov. 1993, p. 183-192.

36 F. Duguet, *Le pèlerinage à La Mecque au point de vue religieux, social et sanitaire*, Paris, Rieder, p. 254.

37 E. Rutter, « The muslim pilgrimage », *The Geographical Journal*, 74, 1929.

3. La voie de terre, itinéraire de résistance ?

Pendant l'entre-deux-guerres, le *hajj* va connaître une série de mutations fondamentales. Après avoir évincé tous leurs concurrents locaux, les compagnies maritimes européennes dominent alors de manière écrasante l'économie du pèlerinage, à l'instar de la *Mogul Line* qui bénéficie d'un monopole de fait sur le transport des pèlerins indiens. Au pèlerinage ascétique, accompli sur des navires à marchandises, bétailières et autres charbonnières, les puissances coloniales commencent à substituer un pèlerinage « tout confort », à bord de luxueux paquebots.

Pour beaucoup de pèlerins aisés, le pèlerinage se confond désormais avec une forme de tourisme sacré. Le résident général du Maroc Lucien Saint reconnaît par exemple que les pèlerins aisés du Maroc sont des personnes « qui aiment voyager confortablement et, surtout, dont le pèlerinage n'est pas le but exclusif du voyage »³⁸. Le capitaine marocain Ben Daoud voit alors dans ses compatriotes des « héritiers raffinés de la belle civilisation andalouse »³⁹. Cette gentrification du *hajj* est également perceptible dans l'empire des Indes.

« Il y a une tendance de la part des pèlerins de l'élite, écrit le consul anglais Norman Mayers, de regarder le *hajj* comme un voyage de luxe, le gouvernement de l'Inde et le consul de Sa Majesté à Djeddah comme des agents de la Thomas Cook⁴⁰. »

Cette représentation du pèlerin comme simple voyageur est une construction éminemment politique, parfaitement représentative du nouveau type de lien colonial qui se met en place dans l'entre-deux-guerres qui entend substituer le consentement à la contrainte. Comme l'écrit alors l'administrateur colonial Lestrade en 1933 :

« Nous avons pensé que pour que l'organisation d'un pèlerinage collectif soit acceptée sans arrière-pensée par l'ensemble de nos musulmans, il devrait tendre à se rapprocher des conditions dans lesquelles voyagent les pèlerins libres. Des efforts sont encore à faire dans ce sens. Il faut que nos Algériens soient mieux persuadés qu'ils deviennent à bord de simples voyageurs qui ont payé leur place et qui bénéficient de l'attentive sollicitude de l'administration française⁴¹. »

Les autorités coloniales sont les premières à encourager la mutation du *hajj* en tourisme religieux. Elles se montrent particulièrement soucieuses du confort des convois. Il n'est plus question, par exemple, pour ces pèlerins aisés, de voyager à bord de

38 ADN, Maroc, Cabinet Diplomatique (CD), 678, 21 mars 1929.

39 AMAE, Correspondance, E, Levant, 61, 14 mai 1934

40 Archives du Forreign Office (FO) 371/11442, Djeddah report du 1er au 28 février 1927.

41 ANOM, Gouvernement Général de l'Algérie (GGA), 16h/97, 25 mai 1933.

simples cargos. À l'occasion du *hajj* de 1929, après avoir longtemps critiqué le manque de confort des navires britanniques, le consul italien de Djeddah est forcé d'admettre que les « splendides et grands navires » anglais et hollandais ont fait l'admiration de tous lors de leur arrivée à Djeddah⁴². Les autorités coloniales mettent en effet un point d'honneur à répondre à ces exigences de confort et de tourisme comme si leurs sujets n'étaient en fin de compte que des clients et le gouvernement colonial un simple prestataire de services.

L'épreuve de la route se transforme en plaisir de la traversée qui prend de plus en plus la forme d'une croisière et contribue à modifier en profondeur l'éthos pèlerin. Ainsi, à l'heure où le gouvernement de l'Inde publie son propre *Guide for Pilgrims to the Hedjaz*, l'imprimerie officielle de Rabat édite en 1935 un *Guide de pèlerinage aux Lieux saints de l'islam et de tourisme en Orient* écrit en français et en arabe par Si Ahmed El-Haouari, magistrat au haut tribunal chérifien de Rabat. Ce guide officiel, préfacé par le sultan du Maroc, est conçu comme un récit de voyage, une nouvelle sorte de *rihla* où l'auteur formule de nombreux conseils et recommandations à ses lecteurs afin qu'ils puissent voyager dans les meilleures conditions⁴³. Si Ahmed El-Haouari prend ainsi prétexte de son *hajj* pour visiter le *dār al-islām* : son ouvrage renferme des clichés de la mosquée al-Aqsa de Jérusalem, de la mosquée des Omeyyades de Damas et enfin de la mosquée bleue d'Istanbul. Mais on y trouve également des sites plus profanes comme les pyramides d'Égypte ainsi que la mention des différents pays européens traversés lors du voyage de retour : la Serbie, la Bulgarie, l'Italie, la France et enfin l'Espagne. En 1938, le chérif Moulay El-Kébir, oncle du sultan du Maroc, profite quant à lui de son *hajj* pour parcourir l'Égypte, la Palestine, la Syrie, l'Irak et la Turquie⁴⁴. Une tendance similaire est observable chez les « notables » indiens du pèlerinage qui manifestent un désir plus affirmé de découvrir l'Europe et d'autres contrées du *dār al-Islām* : le *nawab* d'Hyderabad se rend ainsi en Turquie et en Afghanistan et Maulvi Iliyas Barni visite l'Irak, la Palestine et la Syrie avant d'accomplir son devoir religieux.

Remplacer le plaisir par l'effort, n'est-ce pas justement diminuer la valeur méritoire du *hajj* ?

Telle est l'interprétation des autorités françaises de Beyrouth face à la montée en puissance d'un pèlerinage clandestin par voie de terre au départ de la Syrie pendant la décennie 1930 : ces pèlerins auraient ainsi manifesté « souffrir dans leur chair pour leur foi »⁴⁵. La vraie raison doit davantage être recherchée dans le projet des autorités mandataires de constituer un monopole maritime au départ de Beyrouth, projet jugé contraignant et coûteux par nombre de pèlerins du Levant, mais aussi par les

42 Archivio Storico del Ministero degli Affari Esteri (ASMAE), Africa I, pos. 91-22, 25 juillet 1929.

43 A. El-Haouari, 1935, p. 7.

44 Archives Générales de Tunisie (AGT), SG2/74, 4, 7 janvier 1938.

45 ADN, Beyrouth, 665, 3 novembre 1939.

gouvernements des Etats arabes nouvellement indépendants. Dès le début de la décennie 1930, un nombre croissant de pèlerins iraniens et irakiens du Moyen-Euphrate commence en effet à emprunter l'ancienne route des Abbassides reliant Bagdad à Médine. Le nouveau royaume hachémite d'Irak cherche alors à rouvrir à titre de symbole l'ancienne piste dite « de Zubayda », autrefois empruntée par ḥārūn al-Rašīd et les califes de Bagdad pour se rendre aux Lieux saints. Cette initiative constitue bien une réponse à l'hégémonie européenne sur les routes maritimes du *hajj*. On comprend d'autant mieux les réserves émises par les Français et les Anglais qui, à l'instar du chargé d'affaires français en Irak, voient dans cette route le produit des « tendances fâcheuses issues du nationalisme intégral »⁴⁶. Un autre diplomate français estime alors que ces pèlerins auraient été encouragés à cette fin par des prédicateurs locaux ; ces derniers faisant miroiter les avantages politiques, économiques et moraux d'un parcours en terre indépendante « qui les soustrait au surplus au contrôle de l'étranger et à ces désagréables exigences quaranténaires »⁴⁷. En février 1935, à quelques jours de l'ouverture du pèlerinage, un accord est trouvé entre Saoudiens et Irakiens : de Nadjaf à Médine, le transport sera assuré par cinq compagnies irakiennes privées tandis que l'Arabie Saoudite réserve à sa propre compagnie nationale la section comprise entre Médine et La Mecque⁴⁸. La piste est inaugurée en grande pompe sous la forme d'une « croisade de pèlerins intellectuels », composée d'instituteurs et d'étudiants irakiens⁴⁹. Ce premier pèlerinage par automobile commence alors à susciter l'intérêt du roi 'Abd Allāh de Transjordanie et celui, à Beyrouth, du haut-commissariat français qui songe à ouvrir un itinéraire concurrent à travers le désert du Hauran⁵⁰. À la faveur du traité d'amitié signé entre l'Irak et l'Arabie Saoudite, l'année 1936 consacre le succès de la nouvelle route. Plus de deux mille pèlerins font le choix de la voie terrestre dont le coût est deux fois moins élevé que la voie maritime. En retour, la voie maritime depuis Beyrouth s'effondre⁵¹. Au Hedjaz, le transport par automobile tend peu à peu à se généraliser : un service d'autobus instauré entre La Mecque et 'Arafāt ainsi que vers Médine et certains pèlerins en profitent même pour accomplir le rite du *sa'īy* en voiture.

En Afrique subsaharienne, les autorités coloniales prennent prétexte de la signature de la Convention de Genève de 1926 contre la traite pour essayer d'enrayer le pèlerinage par voie de terre. Elles commencent à imposer des passeports et conseillent des itinéraires par la voie maritime depuis Dakar ou par le chemin de fer du Soudan pour les pèlerins d'Afrique centrale. Le renforcement de ces mesures a cependant pour effet de détourner une partie du trafic des Takrouis vers l'Érythrée italienne, province

46 AMAE, Correspondance Politique et Commerciale (CPC), E, Levant, 59, 3 mai 1931.

47 ADN, Beyrouth, 664, 31 décembre 1934.

48 FO 371/19002, 27 février 1935.

49 ADN, Beyrouth, 664, 6 février 1935. Extrait du journal El Bilad du 1er février 1935.

50 Ibid., 17 janvier et 8 juin 1935.

51 AMAE, CPC, E, Levant, 62, 10 août 1936.

pauvre engagée dans des programmes de développement agricole et de grands travaux. Le port de Massawa devient ainsi le point vers où convergent les pèlerins clandestins de toute l'Afrique subsaharienne, du Sénégal aux côtes des Somalis. De là, les Takrouris s'embarquent sur des navires à voile vers les ports secondaires du Hedjaz ou du 'Asīr, moins surveillés que celui de Djeddah. La situation devient critique avec la crise mondiale. La chute des effectifs pèlerins a rendu superflue l'abondante main-d'œuvre des Takrouris⁵². Les autorités saoudiennes intensifient leur pression sur les consuls britanniques et françaises afin qu'ils rapatrient leurs sujets indésirables tandis que le gouvernement britannique formule sans succès une série d'injonctions aux autorités italiennes pour qu'il sanctionne les compagnies embarquant des pèlerins depuis Massawa⁵³. Après la campagne d'Ethiopie, le *hajj* par voie de mer devient même un enjeu de propagande sans précédent où les autorités italiennes et les nationalistes espagnols organisent conjointement le transport de pèlerins marocains et libyens afin de mieux contester le condominium franco-britannique en Afrique⁵⁴.

La solution finalement trouvée par les Français et les Britanniques au sortir de la Deuxième Guerre mondiale consiste à renforcer l'encadrement des pèlerinages par voie de terre. En 1946, un administrateur colonial est ainsi nommé à la tête d'un convoi de véhicules Citroën comprenant soixante-quinze pèlerins originaires de Mauritanie, du Soudan, du Tchad et du Cameroun, auquel viennent se greffer, en cours de route, les pèlerins du Tchad et du Nigeria britannique. L'administrateur Brouin est alors le premier à réclamer un rapprochement avec les Britanniques dans le cadre d'une « coopération coloniale interafricaine » et l'installation d'un consulat de France à Khartoum, « centre névralgique » de ce pèlerinage clandestin⁵⁵. Cette coopération voit le jour en 1949 lorsqu'une conférence est organisée dans cette même ville. Français et Britanniques y évoquent le principe d'un passeport unique, de Dakar à Suakin, mais aussi des questions plus économiques liées au change et à la sortie de devises. Trop tardives, ces mesures ont peine à enrayer le développement exponentiel du pèlerinage terrestre lié à l'amélioration des infrastructures comme au besoin de main d'œuvre d'un royaume saoudien en pleine boom pétrolier. En 1952, celui-ci supprime même les taxes de pèlerinage, donnant ainsi un encouragement sans précédent au pèlerinage africain : les Takrouris enregistrent alors une progression de près de 400 %, passant de 1 715 à 7 377 pèlerins officiellement recensés⁵⁶. Autrefois maîtres des mers, les gouvernements coloniaux sont désormais à la merci du bon vouloir des autorités

52 Le consulat britannique en recense 2 051 en 1927, 2 338 en 1929 et 3 525 en 1930, sans jamais distinguer s'ils relèvent de leur empire ou de la zone française.

53 FO 371/16018, 2 septembre 1932.

54 L. Chantre, « Le Duce-calife. Les pèlerinages à La Mecque de l'Italie fasciste », *Clio, Rivista Trimestrale di Studi Storici*, n° XLIX, 1-2, 2013.

55 ANOM, Affaires Politiques (AP), 925, 31 janvier 1947.

56 FO 371/104884, rapport du pèlerinage de 1952.

de Riyad. Depuis la crise de Suez et la rupture des relations diplomatiques avec l'Arabie Saoudite, les pèlerins africains des deux empires sont plus que jamais indésirables dans les Villes saintes. À l'été 1959, le ton monte et l'on assiste à des vagues d'expulsion de Takrouis officiellement motivées par des raisons économiques, officieusement par une vague de xénophobie consécutive à un projet éventé d'assassinat du roi Sa'ūd par des ressortissants égyptiens et yéménites. La France et la Grande-Bretagne doivent alors gérer un important mouvement de reflux qu'elles confient bientôt aux nouveaux Etats issus des décolonisations.

La décennie 1950 vient en effet de consacrer l'avion comme nouveau moyen de transport privilégié vers les Villes saintes de l'islam. Après les indépendances, il est ainsi envisagé que les compagnies d'aviation *Union Aéromaritime de Transport* (UAT) et *Transports Aériens Intercontinentaux* (TAI) continueront à être habilitées, en qualité de sous-traitant d'*Air Afrique*, à effectuer des transports vers les Lieux saints⁵⁷. Ainsi en est-il pour les compagnies d'aviation britanniques comme *Aden Airways* qui continue d'assurer des vols au départ d'Afrique orientale, et notamment du Somaliland après l'indépendance de ce dernier territoire en 1960⁵⁸. Ce nouveau mode de transport encourage un développement sans précédent des départs en pèlerinage : de 190 000 en moyenne annuelle dans les années 1950, les effectifs pèlerins arrivés par air, route et mer griment à 300 000 pendant la décennie suivante jusqu'à dépasser les 700 000 arrivées dans les années 1970⁵⁹. Avec plus de deux millions de visiteurs en moyenne en ce début de XXI^e siècle, l'offre de transport n'a pas seulement facilité l'accès aux Lieux saints, elle a aussi contribué à banaliser ce qui, dans l'imaginaire musulman, était considéré jusqu'ici comme le voyage suprême. Dans un ouvrage consacré à la sociologie contemporaine du *hajj*, Omar Saghi a ainsi relevé à quel point les facilités de transport et d'accès aux Lieux saints ont modelé de nouveaux comportements pèlerins marqués par la performance et la « répétition compulsive de *hajj* jusqu'à l'infini arithmétique⁶⁰ ».

La question de l'importance du pèlerinage terrestre apparaît aujourd'hui bien marginale. Cette réalité est pleinement consacrée par les recueils de droit musulman (*fiqh*) qui refusent d'établir la moindre hiérarchie entre les modes de transports que ceux-ci soient terrestres, maritimes ou aériens⁶¹. L'antique pèlerinage par voie de terre n'a pas disparu pour autant, notamment en Afrique subsaharienne. Dans les années 1970, le chercheur John Birks relevait la présence de nombreux pèlerins partis à pied pour

57 ANOM, 81F844, 23 février 1962 et procès-verbal de la réunion du 6 février 1962.

58 India Office Records (IOR)/R/20/B/2765, 8 novembre 1960.

59 R. Bianchi, *Guests of God. Pilgrimage and Politics in the Islamic World*, Oxford et New York, Oxford University Press, 2004, p. 275.

60 O. Saghi, *Paris-La Mecque*, Paris, PUF, 2010, p. 213.

61 Cheikh Sayyid Sabeq, *Fiqh al-Sunna*, Beyrouth, Dar al-Fikr, 1998.

accroître leurs mérites, voyant en cela moins une tradition qu'une nouvelle mode⁶². Au seuil des années 2000, Karine Bennafla constate également, malgré l'apparition des *low costs* et autres charters, le succès croissant enregistré par la route traditionnelle qui relie N'Djamena à Port-Soudan⁶³. Autre constante, ces pèlerins sont placés sous une stricte surveillance de la part des autorités saoudiennes qui redoutent les regroupements que l'on songe à la bousculade meurtrière du tunnel de 'Arafâ en 1990 ou plus récemment à celle de Mīna, à l'origine d'une nouvelle crise diplomatique avec l'Iran. Facteur de désordre, les marcheurs sacrés persistent à attirer la suspicion des autorités sanitaires et politiques, à l'instar de ces Africains de l'Ouest interdits de territoire lors de la crise Ebola ou plus récemment aux Yéménites en provenance de régions infestées par le choléra.

62 J.S. Birks, «Overland pilgrimage from West Africa to Mecca : anachronism or fashion», *Geography*, 1977/62, p. 215-217.

63 K. Bennafla « l'instrumentalisation du pèlerinage à La Mecque à des fins commerciales : l'exemple du Tchad » in S. Chiffolleau et A ; Madoeuf (dir.), *Les Pèlerinages au Maghreb et au Moyen-Orient. Espaces publics espaces du public*, Beyrouth, Institut Français du Proche-Orient, 2006, p. 193-200.

Las marchas de las mujeres en América Latina: por un pacifismo ecofeminista

Nathalie Ludec
Université de Rennes 2

Desde un enfoque de género, el acto de caminar para las mujeres lleva significados específicos si consideramos el espacio público un territorio todavía por conquistar a pesar de los avances salidos de los movimientos feministas, desde el siglo XIX. De hecho la marcha individual, solitaria, puede conllevar cierta vulnerabilidad: la ansiedad y el miedo acompañarán la caminata, por la calle o por un bosque, y sobre todo de noche (Canto, 2016): creo que cualquier mujer sintió una vez en su vida este miedo repentino a la esquina de una calle o en un paseo solitario en el campo ante un acto violento imaginado. Al contrario, la marcha colectiva genera tranquilidad, paz, serenidad, por ejemplo en un contexto de senderismo. En manifestaciones públicas, produce un sentimiento de confianza, fuerza, poder, al relacionarse con acciones y reivindicaciones, plasmadas por movimientos de mujeres o grupos feministas, con un objetivo común: luchar contra la violencia, la de la sociedad y/o del Estado. Esta perspectiva estructurará el presente análisis.

Las marchas colectivas de mujeres se relacionan con el pacifismo, la no violencia y el feminismo y se inscriben en una doble perspectiva, local, aquí latinoamericana, con características propias y también globales precisamente por los valores universales que defienden: la paz, la no violencia, la justicia, la equidad. En Argentina, las Madres de la Plaza de Mayo se movilizaron en una ronda pacífica, en Buenos Aires, desde 1977, contra la dictadura militar, en México las madres se organizaron para reclamar justicia

ante los feminicidios que en su mayoría, desde 1993, quedan impunes. En Colombia, a su vez las madres se levantaron contra la violencia del conflicto armado.

La marcha pacífica será un arma política para denunciar la violencia institucional, con resultados que conviene evaluar, también será una acción colectiva de mujeres para proponer alternativas a políticas económicas que generan a su vez violencia como las políticas extractivistas de unos gobiernos latinoamericanos. Dentro de este contexto analizaremos la movilización y las protestas contra la política extractivista del gobierno colombiano, en el sector de la minería. La lucha de las mujeres por la paz y contra la violencia, cuestiona las estructuras económicas neoliberales dominantes, que Mies (2013, p.14) llama «modelos biocidas», y desarrolla así un ecofeminismo que ocupa su legítimo lugar en la perspectiva decolonial.

Convergencias conceptuales

¿Será el pacifismo femenino? La tentación de esencializar el pacifismo femenino existe hablando de la no-violencia innata o «natural» de las mujeres. Pero según Aronoff (1984):

El enfoque feminista del pacifismo se opone claramente a la idea según la cual las mujeres serían «naturalmente» no violentas porque llevan la vida. El comportamiento de las mujeres en posición de autoridad, tanto hoy como a través de la historia, invalida esta noción.

Recordemos las acciones muy violentas y espectaculares para la época, de las sufragistas inglesas en su lucha por obtener el derecho al voto: «Las sufragistas se encadenaban a las vías del tren, rompían escaparates y sabotaban líneas eléctricas. Incluso llegaron a detonar una bomba en la casa de un ministro. La fundadora del grupo, Emmeline Pankhurst, defendía esta estrategia.» (AFP, 2018). Las mujeres, cuando salen de su condicionamiento, pueden comportarse de manera tan brutal como los hombres en el poder. Fueron guerreras al lado de los hombres, como la peruana aymara Bartolina Sisa, quien, en 1791, se sublevó contra los españoles, con los líderes incas Túpac Katari y Túpac Amaru. Esta definición de la «naturaleza» de las mujeres es parte del problema y no su solución. Francine Pelletier, periodista en la revista feminista *La Vie en Rose*, explica: «No hay que olvidar: es cultivando nuestra amabilidad, nuestra docilidad, nuestra bondad, convirtiéndonos en seres frágiles, débiles, como los hombres pudieron excluirnos del poder.» (citado en Aronoff, 1984, p. 130)

Tampoco existe una supuesta superioridad moral que el movimiento pacifista suele atribuir a las mujeres, según Seraïdari (2008). Más cerca de nosotros, es lo que afirma también la periodista francesa Toranian (2019), ante el movimiento francés de los chalecos amarillos: «Las mujeres no participan en el movimiento para «pacificarlo»

porque serían más dulces, dóciles por naturaleza. Lo apoyan en su forma de protesta social y política. No son más pacíficas, sino que tienen más que perder.»

El pacifismo femenino adquiere una postura feminista: el movimiento de las mujeres por la paz, contra el militarismo y por la paz, en Colombia, no es esencialista sino que propone un pensamiento político y teórico, en el centro del feminismo, considerando la guerra como producto y piedra angular del patriarcado, del capitalismo y del nacionalismo.

El feminismo y el pacifismo tienen en común, el de compartir una real preocupación por la violencia, y al privilegiar modos de acción no violentos, como lo confirma López (2004), con la definición siguiente del pacifismo: «aquella doctrina que busca favorecer y estimular todas las condiciones para que la paz sea un estado y condición permanente de las relaciones humanas, tanto entre personas [hombres y mujeres] como entre naciones, Estados y pueblos.» (citado en Ruiz, 2006).

La escritora inglesa Virginia Wolf (1938) ya lo plasmó en su libro *Tres Guineas* donde propuso a las mujeres de su país oponerse a la guerra y no pagar las tres guineas que pedía el ejército inglés para fortalecerse. Su propuesta subversiva, fundada en la solidaridad femenina, la sororidad o el llamado *affidamento* por las italianas, constaba de una crítica global del sistema patriarcal, social, política y económica.

La lucha por la paz, contra la violencia, de parte de las mujeres, toma nuevos senderos que van alimentando el pensamiento feminista con el aporte de la ecología, definiendo un ecofeminismo que cuestiona el modelo económico predominante, capitalista o neoliberal. Según Hache (2016), el ecofeminismo «viene de la iniciativa de mujeres que relacionaron la explotación de los recursos naturales con la explotación que ellas mismas padecían como mujeres», con la omnipresencia de la violencia. Gauthier y Carrer (2017) refuerzan esta misma idea según la cual «la dominación de las mujeres y la dominación de la naturaleza son el objeto de una y sola represión, la del hipercapitalismo, que llega a desear apropiarse de la vida.» Fue la militante francesa Françoise d'Eaubonne (1920-2005) quien acuñó, en su ensayo *El feminismo o la muerte*, publicado en 1974, el término ecofeminismo, considerando al patriarcado el responsable no sólo de la subordinación de las mujeres cuyo cuerpo se apropió, sino también de los desastres ecológicos causados por la lógica capitalista. De ahí, piensa que les toca a las mujeres hacer converger ambas luchas, ecológica y feminista, en plena expansión en los años 1970 (Larrère, 2015). El término ecofeminismo aparece al mismo tiempo en los países anglosajones en los años 1980 (Larrère, 2017). Este «nuevo humanismo» (Eaubonne (d'), 1974) encontró un terreno de expresión en los países llamados del Tercer Mundo, a través de la voz de la filósofa, escritora y activista india Vandana Shiva, «una de las figuras centrales en el mundo, en el ámbito del ecofeminismo» (Shiva, 2012), quien le agregó un marco interseccional al ecofeminismo con raíces occidentales añadiendo a las dos dominaciones cruzadas, de las mujeres y de la naturaleza, una tercera, que es la dominación

colonial (Mies & Shiva 1993, citadas en Larrère, 2015). Con la socióloga alemana Mies, Shiva definió y teorizó este ecofeminismo en su libro *Ecofeminismo*, publicado en 1993 (Shiva & Mies, 1993), en un contexto económico cuyo modelo de desarrollo se ha alejado cada vez más de las preocupaciones de las ecofeministas, agudizando la herencia de la dominación colonial, en términos económicos y medioambientales en particular. En 1995, se creó la OMC que, según Mies & Shiva (2013, p.17) «dio prioridad a los derechos, la actividad y los beneficios de las multinacionales y socavó aún más los derechos de la Tierra, de las mujeres y de las generaciones futuras.» Larrère (2015), apoyándose en el libro de Davis (2006 [2001]) refuerza esta idea según la cual «las consecuencias medioambientales del desarrollo y de la mundialización afectan mucho más a las mujeres.»

El ecofeminismo, como movimiento social, une la teoría y el activismo, cuestionando el modelo económico y cultural occidental, que según Herrero «se constituyó, se ha constituido y se mantiene por medio de la colonización de las mujeres, de los pueblos «extranjeros» [entendamos indígenas, afrodescendientes] y de sus tierras, y de la naturaleza». (Herrero en Mies & Shiva, 2013, p. 8). Dentro de esta perspectiva, el ecofeminismo rechaza el modelo capitalista, incompatible con el proyecto de un mundo sostenible y justo.

Estas líneas del pensamiento y activismo ecofeministas, tienen su expresión en Latinoamérica, con el enfoque decolonial, precisamente desde Abya Yala, nombre que significa «tierra en plena madurez o tierra de sangre vital», nombre que fue dado al continente latinoamericano por el pueblo kuna de Panamá y Colombia, antes de la llegada de C. Colón y los europeos (Muñoz, 2017). El feminismo decolonial, según Casafina (2016, p. 191 y 196), quiere «de(s)colonizar» el programa feminista, «blanco, burgués y heterosexual», dándole un espacio a las nociones de «género, raza, clase, sexualidad», dentro de una perspectiva llamada interseccional. De esta manera las de(s) coloniales se dicen «mujeres racializadas –indígenas, afro– de la resistencia en los movimientos y en las comunidades». El pensamiento decolonial revaloriza un pasado, prehispánico, una herencia de saberes y prácticas originarias y ancestrales, pero sin tampoco idealizar este mundo precolombino donde existía también el patriarcado. Vuelve a pensar la relación con la naturaleza, la tierra, el otro.

Consta que el ecofeminismo propone valores cercanos al pacifismo, y pretende luchar contra cualquier forma de violencia, social, política o económica, compartiendo el pensamiento y el activismo del feminismo decolonial en América Latina.

En este marco conceptual, entran acciones que siguen un itinerario balizado por el pacifismo femenino, feminista, y ecofeminista; son marchas pacíficas de mujeres, contra la violencia militar, en Argentina, contra la violencia feminicida en México y contra la violencia de la guerra, en Colombia.

Marchas pacíficas de mujeres

La ronda pacífica de las Madres de la Plaza de Mayo en Buenos Aires

Las Madres de la Plaza de Mayo se atrevieron a desafiar a la dictadura militar y el poder patriarcal: caminar en silencio, era la única modalidad posible de protesta en contexto autoritario. El grupo se creó en 1977 con el objetivo de «hacer pública la desaparición de sus hijas e hijos y resistir la represión militar», un año después del golpe (1976) que llevó al poder una Junta militar, bajo el mando de J. Videla (Nash, 2007, p. 206-209). Entre 1976 y la vuelta a la democracia en 1983, según Feijoó (1989), «las organizaciones de Derechos Humanos calcularon unas 30.000 personas desaparecidas bajo el terrorismo del Estado militar». Unas catorce mujeres decidieron organizarse bajo la seña de identidad de ser madres de desaparecidos/as para exigir una respuesta de parte de las autoridades militares (Cervantes, 2009). Ser madre se convirtió en un arma política, como lo analiza Nash (2007), refiriéndose a las madres argentinas:

A partir de su dolor maternal, convirtieron en público su dolor privado y en acto político de lucha, la búsqueda de sus hijos/as. Empezaron entonces un ritual de largos años, su ronda en la simbólica Plaza de Mayo cada jueves. Evidenciaban así su confrontación, primero al régimen militar y, luego, su disconformidad respecto a las respuestas políticas a sus demandas del presidente Raúl Alfonsín (UCR, Unión cívica radical), elegido presidente en 1983.

Su ritual semanal adquirió significados políticos, con una resonancia internacional. Su pañuelo blanco, con los nombres de los hijos/as desaparecidos, era su señal de identidad. Las Madres subvirtieron su rol tradicional saliendo a la plaza pública, la Plaza de Mayo, sede del Gobierno, símbolo del poder por excelencia, protegiéndose detrás de su estatuto de madre.

Estas rondas semanales, como muestra pacífica de oposición y resistencia política de parte de la sociedad civil ante la dictadura, originaron una toma de conciencia ciudadana. Afirmamos con Nash (2007), que las Madres:

invertieron las formas tradicionales de práctica política al convertir lo personal, la íntima expresión del sufrimiento maternal, en una manifestación pública contra el régimen militar. Su resistencia pacífica se convirtió en un fuerte reto al carácter militar del régimen dictatorial (2007). Por esto, han sido consideradas un elemento significativo en la construcción de la paz civil en Argentina, y más tarde, un referente mundial de la cultura de la paz en voz femenina. (p. 208)

Concretaron el eslogan feminista «lo personal es político» en un movimiento que permitió romper la ley del silencio sobre las desapariciones y denunciar la represión militar.

En su resistencia civil, pública, pacífica, innovadora, las Madres y luego de las Abuelas obtuvieron un reconocimiento social, como lo afirma Jelin (2002): Las mujeres (madres, familiares, abuelas, viudas, etc.) han aparecido en la escena pública, la esfera pública argentina como portadoras de la memoria social de las violaciones de los derechos humanos. (p. 115)

Por otra parte, su acción confirió un nuevo paradigma al feminismo, la defensa de la vida que las asocia a una visión esencialista y tradicional de las mujeres, reforzada por este vínculo de las mujeres con el sufrimiento, el dolor, el de la pérdida, del duelo imposible, como lo señala de nuevo Jelin (2002): Los símbolos del dolor y el sufrimiento personalizados tienden a corporizarse en mujeres, mientras que los mecanismos institucionales parecen «pertener» a los hombres. (p. 99)

Esta configuración de género explicará la falta de representatividad de las mujeres en las esferas del poder, institucionales. Con todo, el movimiento social de las Madres argentinas tuvo un gran impacto en el empoderamiento de las mujeres, como en México y Colombia. En México, se repite el mismo esquema: salen a la calle las madres para reclamar justicia por los asesinatos de sus hijas.

Las marchas enlutadas de las mexicanas

En Ciudad Juárez, mujeres vestidas de negro manifiestan en silencio, enlutadas, contra los asesinatos no esclarecidos de mujeres, dándoles visibilidad a los feminicidios que siguen impunes desde 1993. Según González (2002), Ciudad Juárez «está marcada con el estigma de la violencia. Está considerada como una de las ciudades fronterizas con mayor índice de delincuencia» (p. 335). Se sitúa en una zona económicamente muy activa donde se desarrolló un modelo de producción, el de las maquiladoras desde 1965, que se reforzó debido a las condiciones generadas por el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN o TLC), firmado en 1994.

En esta zona fronteriza, desde 1993, según Amnistía Internacional (2003), 370 mujeres fueron asesinadas brutalmente y son cerca de 800 desaparecidas; siguen la impunidad, la injusticia, la corrupción y la total ineficacia de las autoridades locales. La violencia hacia las mujeres hace patente la ineptitud de la justicia: «En Ciudad Juárez, cada 29 horas una mujer es asesinada. En 2008 se documentaron 87 asesinatos de mujeres, en 2009, 164, mientras que de enero al 3 de noviembre de 2010, la cifra es de 271 víctimas.» (Torres, 2010)

El tratamiento amarillista de los crímenes no resistió a la crítica cada vez presente en la prensa de opinión, por ejemplo bajo la pluma de la escritora Elena Poniatowska, quien, en 2002, escribió tres reportajes, en el diario *La Jornada*, titulados «Ciudad Juárez: matadero de mujeres/I/II/III», denunciando la impunidad y la incuria de las autoridades locales.

Estos homicidios no son crímenes infames puntuales sino que se inscriben en relaciones de poder, marcadas por la violencia de género en un contexto socio-económico particular, el México de la frontera norte con Estados Unidos. Cada drama personal, familiar, se convierte en drama nacional, en escándalo institucional. Ante el silencio de las autoridades, la movilización de la sociedad civil se organizó, en asociaciones, que constituyeron un movimiento social con acentos feministas. El primer grupo fue una coalición de ONG, la Coordinadora en Pro de los Derechos de la Mujer (CPDM)¹, creada en 1994, por la defensa de los derechos de las mujeres, que exige la detención de los culpables, investigaciones sobre los asesinatos y una instancia para acompañar a las víctimas de violencia. Esta Coalición acogió luego a las madres y a los familiares de las víctimas, quienes de repente surgieron en el espacio público: «Si bien la mayoría de las participantes de ONG tienen un historial como actoras en el espacio público, para las madres, familiares y amistades de las víctimas no es una tarea sencilla salir a defender públicamente sus derechos por su condición social, cultural y de género.» (Pérez, 2005, p. 150).

Poco a poco, las madres y familiares de las víctimas crearon sus propias asociaciones: Ni una Muerta más en 1995, Voces sin Eco (1998-2001), Por Nuestras Hijas de Regreso a Casa (2001), con una presencia marcada en las reiteradas manifestaciones. La marcha del 25 de noviembre de 2003, con motivo del día Internacional contra la Violencia hacia las mujeres y las niñas, alcanzó una dimensión nacional: «mexico MARCHA POR LAS MUERTAS DE CIUDAD JUAREZ». Fue una marcha contra el feminicidio, de estas jóvenes trabajadoras de la maquila (Aznárez, 2003). En el año 2010, se repitieron las manifestaciones de colectivos sociales denunciando actos sistemáticos de violencia contra las mujeres en Ciudad Juárez, gritando: «Ni una muerte más, ¡ni una más!; «Queremos seguir vivas», «Exigimos justicia», «¡No están solas, no están solas!», gritaban en las marchas contra la violencia de género. Todas estas expresiones de rechazo por los feminicidios estuvieron acompañadas de demandas, también explícitas, de activar todos los mecanismos institucionales de justicia, así como también, de reclamos de responsabilidad a las autoridades del orden local y nacional, por la impunidad percibida frente a los hechos (Alzate, 2017). Reflejan una demanda de democracia en un país que precisamente se considera una «democracia defectuosa» (Moreno, 2019).

No obstante bajo la presión nacional e internacional, el gobierno mexicano promulgó una ley sobre la violencia feminicida, *Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia*, 1/02/2007²:

- 1 «Los organismos que ingresan a la CPDM fueron: Comité Independiente de los Derechos Humanos de Chihuahua (CICH), Centro de Orientación de la Mujer Obrera (COMO), Salud y Desarrollo Comunitario (SADEC), Organización Popular Independiente (OPI), Centro de Investigación y Solidaridad Obrera (CISO), Compañeros, Mujeres por Juárez, 8 de Marzo, Asociación de Trabajadores Sociales de la UACJ, Centro para el Desarrollo Integral de la Mujer (CEDIMAC), Comité de Lucha contra la Violencia, Centro de Estudios y Taller Laboral A.C. (CETLAC), Tonanzin, Voces sin Eco y Red de Mujeres.» (Pérez, 2005: p. 150).
- 2 <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGAMVLV.pdf>

Artículo 21: - Violencia Feminicida: Es la forma extrema de violencia de género contra las mujeres, producto de la violación de sus derechos humanos en los ámbitos público y privado, conformada por el conjunto de conductas misóginas que pueden conllevar impunidad social y del Estado y puede culminar en homicidio y otras formas de muerte violenta de mujeres. (capítulo V «De la violencia feminicida y de la alerta de violencia de género contra las mujeres, p. 6/25)

Y dos años más tarde, el 10 de diciembre de 2009, el Estado mexicano fue condenado por la Corte Interamericana de Derechos Humanos, por ser responsable de tres feminicidios, que se dieron en 2001, en Campo Algodonero, donde se encontraron los cuerpos: fue «una sentencia pionera», recuerda el diario español *El País*, (Lorite, 2011) y ejemplar para el resto del continente latinoamericano.

Las madres y abuelas argentinas y mexicanas se pusieron en marcha, respectivamente contra el régimen militar argentino y contra el régimen seudo democrático mexicano en un reclamo común contra la violencia, contra las desapariciones y crímenes silenciados. Caminan también pacíficamente, anhelando el fin del conflicto armado, las colombianas contra la violencia y por la paz. Dentro de este proceso, tiene el protagonismo la Ruta Pacífica de las Mujeres, cuyo lema reza «no parimos hijos ni hijas para la guerra» y que se define como «el mayor esfuerzo de los últimos años por encontrarle una solución al conflicto armado» (La Ruta Pacífica de las mujeres, 2003, p. 9).

La Ruta Pacífica de las Mujeres en Colombia

La Ruta Pacífica de las Mujeres es: «el movimiento pacifista más grande de Colombia, una confederación de organizaciones sociales de distintos matices que se define como feminista y antimilitarista» (Flores, 2015). Es un grito contra la guerra con una consigna «no parimos hijo ni hijas para la guerra»: como en el caso argentino y mexicano, es un movimiento teñido de maternalismo político pero se afirmó desde su creación claramente feminista. La Pacífica de las mujeres se define como:

una propuesta feminista, pacifista, antibélica, antimilitarista y constructora de una ética de la no violencia», contra «una guerra masculina, excluyente y patriarcal con una participación marginal³ de mujeres pero [donde] las mujeres y los niños son las principales víctimas. (La Ruta Pacífica de las mujeres, 2003)

3 Con todo, maticemos con Velásquez (2007), quien afirma que «En Colombia se calcula que, por ejemplo, en las FARC, el 30% de sus integrantes son mujeres jóvenes.» mientras según Salazar (2017), «El 40% de los combatientes son mujeres».

La Ruta empezó manifestándose en 1995, con una marcha de solidaridad con las mujeres de la región selvática del Urabá antioqueño, particularmente afectadas por las luchas de las distintas facciones de la guerrilla. Según el diario colombiano *El Espectador* (2017), esta zona fue el blanco de masacres repetidas por los grupos armados, hasta 2014, «el año más trágico en la historia de violencia de la región»:

En la madrugada del 23 de enero de 1994 ocurrió una de las masacres más sangrientas perpetradas por las Farc. Fue en el barrio La Chinita, del municipio de Apartadó, en el norte de Antioquia. Miembros de esa guerrilla irrumpieron en un festejo popular en el que, pensaron, encontrarían a excombatientes del Ejército de Liberación Popular (Epl), quienes desde su desmovilización se habían convertido en su objetivo militar. (*El Espectador*, 2017)

A partir de estos hechos, las marchas se organizaron en las regiones más afectadas por el conflicto: destaquemos las de Urabá en 1995, Quibdó en 2005, Popayán en 2015, siempre un 25 de noviembre, día internacional de la Eliminación de la Violencia contra la Mujer. La primera marcha de Urabá en 1995 se consideró un proyecto totalmente descabellado, según los hombres, que decían: «Urabá, estás loca?», «¿Qué vas a buscar lo que no se te ha perdido, mujer?» (La Ruta Pacífica de las mujeres, 2003, p. 20). Pero la marcha resultó exitosa, acudieron a Urabá 1.500 mujeres, y participaron en talleres y marchas como aprendizaje político para entender la opción conjunta del feminismo y del pacifismo. En 2005, en Quibdó, capital del departamento del Chocó, en la región del Pacífico colombiano, la movilización se llamó «Movilización Nacional de Mujeres al Chocó» «Por la desmilitarización del territorio y la vida civil», y contó con 3.000 mujeres. En el Boletín 6 de la Ruta, se explicita el objetivo de la marcha: «caminaremos juntas por las calles de Quibdó para visibilizar y denunciar los efectos de la guerra en la vida y el cuerpo de las mujeres...» (Ramírez, 2005). En Popayán, capital del Cauca, en 2015, a la «movilización nacional número 16», llegaron vestidas de negro, 5.000 mujeres, y emprendieron una gigantesca marcha de dos horas. Pero mientras tanto seguían los combates entre las FARC y el Ejército a pesar de las discusiones por la paz que ya llevaban tres años (Flores, 2015). El conflicto entró en un proceso de paz impulsado en 2012, gracias al anterior presidente, Juan Manuel Santos, que desembocó sobre la firma de los «Acuerdos de La Habana» (24 de noviembre de 2016) ; pero el plebiscito sobre estos acuerdos de 2016 fue rechazado por un 50,21% de las votaciones y actualmente dichos acuerdos son comprometidos con la nueva presidencia, de Iván Duque, representante de la ultra derecha colombiana. En este proceso de paz, entró de pleno la Ruta, lo que viene a subrayar este balance: «Llevamos 15 años pronunciándonos a favor de la paz y contra la guerra, contra la militarización de la vida, contra el mercado de las armas y a favor

de la negociación pacífica del conflicto armado.» (Flores, 2015). Según Sandra Luna, una coordinadora de la Ruta, estas acciones obtuvieron resultados, con la creación de la Subcomisión de Género y al tener la Comisión de la Verdad una perspectiva de género (Flores, 2015). Más precisamente, según Marina Gallego Zapata, Coordinadora Nacional de la Ruta:

la disposición en el Decreto 588 del 2017, de crear al interior de la Comisión un grupo de trabajo de género [...] es uno de los puntos que las mujeres más destacamos y que consideramos una ganancia del movimiento de mujeres puesto que fue este movimiento que de forma permanente, incidió para que en todo el Acuerdo Final se incorporaran los derechos de las mujeres y muy especialmente los derechos de las mujeres víctimas. (Gallego, 2018)

Esta Comisión de la Verdad desde las mujeres víctimas, impulsada por la Ruta se propone elaborar una memoria a partir de los testimonios de las mujeres víctimas del conflicto armado (Arias-Rodríguez, 2018), que será entregada en 2020, y será acompañada de la creación de las Casas de la Verdad en los territorios, donde las mujeres contarán sus experiencias, sus historias, rompiendo así su soledad y desamparo (Gallego, 2018), como lo refleja este testimonio de mujer, epígrafe del libro *La verdad de las mujeres Víctimas del conflicto armado en Colombia*:

Me siento liviana porque acabo de hablar, de contar esas cosas que me han pasado, me siento realizada y siento como que descansé de poder sacar todo ese dolor que sentía adentro. Saber que alguien lo escucha, sin juzgarlo, porque lo que ha pasado no es solamente la violencia con todos estos grupos, mire que ha habido violencia familiar y todo. Asumir todo eso y aguantar y tenerlo aquí dentro oprimido. No todos los días de la vida uno habla de lo que hablamos hoy. Yo desde que declaré allá, solamente declaré lo que fueron las muertes y todo eso, pero mi vida nunca, a mí nunca me preguntaron por mi vida. Primavera, Arauca, 2007, p.693. (Ruta Pacífica de las mujeres, 2013)

A estas realizaciones, añadamos grabaciones de mujeres que cuentan sus historias, en ocho comunicaciones orales, reunidas en un proyecto de la Ruta llamado «Proyecto 1000 Voces las mujeres cuentan sus historias de guerra» (Jáuregui, 2017).

Todo el proceso de la Ruta, de movilización, de organización, se fundó en un maternalismo a partir del cual se edificó una toma de conciencia política, feminista, para proponer paz y justicia, que sintetiza este eslogan de la Ruta: «La paz tiene nombre de mujer».

Desde el feminismo, en las organizaciones de mujeres, se cuestionan permanentemente la guerra y el patriarcado. No obstante, no dejemos de señalar unas limitaciones de los movimientos sociales de signo maternalista de resistencia de las mujeres. Las Madres de la Plaza de Mayo, a la larga, según Nash (2007, p. 209) «quedaron fuera de otras órbitas políticas. A menudo, quedaban alejadas de los circuitos de toma de decisiones políticas y sociales, con lo cual su voz perdió peso en la construcción de las dinámicas políticas y sociales decisivas posteriores.» En Colombia, quedan pendientes los resultados de la Comisión de Verdad y en México, hasta hoy la ley sobre el feminicidio ha quedado papel mojado.

Las marchas de las mujeres se unen alrededor de un mismo objetivo: obtener la paz y la justicia. Son demandas de mujeres que luchan por un mundo mejor, otro mundo, cuestionando las estructuras de poder, no solamente políticas sino también económicas, a partir de una perspectiva pacífica y feminista, que cuestiona y critica los modelos económicos de «desarrollo», el capitalismo.

Dentro de este marco, el pacifismo ecofeminista no nos ahorra tampoco un discurso maternalista que defiende los derechos de las futuras generaciones, de los hijos, legitimando así las acciones de las mujeres quitándoles cualquier afiliación política.

Un pacifismo ecofeminista

El pacifismo ecofeminista se manifestó masivamente y a escala internacional en la Marcha Mundial de las Mujeres (MMM), que se inició en 1998, apareciendo, según Ceregatti (2008), como «el movimiento de mayor consenso internacional frente a la crítica del capitalismo y sus consecuencias en la vida de las mujeres.», abogando por la paz y la desmilitarización. La MMM se inspiró de la «Marcha Pan y Rosas⁴, acción realizada por un amplio movimiento de mujeres del territorio de Quebec en 1995.» (Ceregatti, 2008). Fue una «gran marcha de las mujeres contra la pobreza [...] miles de manifestantes de Québec marcharon para reclamar «pan para vivir y rosas para tener una razón de vivir». (Montreymond, 2005)

En este proceso, el movimiento de mujeres latinoamericano tuvo un especial protagonismo en la MMM, abogando por un desarrollo sostenible con equidad, la autonomía económica de las mujeres. La economía feminista, según Guzmán & Mendia (2009):

coloca la sustentabilidad de la vida humana y el bienestar colectivo en el centro de la organización económica y territorial por encima de la búsqueda de la rentabilidad económica. El análisis crítico anticapitalista que proviene del feminismo se suma a otros principios y prácticas de cuestionamiento del orden económico actual, como la economía solidaria y la soberanía alimentaria.

4 Hace 103 años [1892] en una ciudad llamada Lawrence, en el estado de Massachusetts, Estados Unidos, lejos de las fiestas de año nuevo, las obreras textiles iniciaron una huelga que será conocida como la huelga de «pan y rosas». La huelga culminaría con la implementación de la jornada reducida, el aumento de salarios y el reconocimiento de los sindicatos. (Murillo, 2015)

Estas nociones nos acercan a los fundamentos del ecofeminismo con tintes locales en Latinoamérica, a través del feminismo decolonial. El ecofeminismo se funda en un principio básico, la no violencia, hacia los seres humanos, hacia la naturaleza, que se plasma en el concepto «territorio-cuerpo-tierra», que asocia la autodeterminación y la autogestión de los cuerpos, de los territorios, de las comunidades, de las luchas (Allard, 2017). En el contexto latinoamericano, genera una filosofía de la vida, el «sumak kawsay» o Buen Vivir («Vie belle»), presente en las culturas indígenas (Bolivia, Ecuador, Chiapas en México) que reconoce derechos específicos a la Tierra Madre, y se presenta como alternativa al capitalismo, al colonialismo y al patriarcado: la idea es tener una relación armoniosa con la naturaleza, con el universo, con el otro, y con sí mismo, a través de la comprensión y el respeto de la diversidad y la recuperación de espiritualidades múltiples y saberes ancestrales (Allard, 2017). Estas propuestas se relacionan con los 17 ODS definidos por la Asamblea General de la ONU: «Iga Rhonda [Vicepresidenta del Consejo Económico y Social (ECOSOC por sus siglas en inglés)] destacó la importancia de la aplicación de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (DNUDPI), así como de la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible, con 17 Objetivos, que son fundamentales para el futuro de los Pueblos Indígenas.» (Bautista, 2018). Moira Ivana Millán, militante indígena Mapuche y feminista, fundadora y coordinadora del Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir lanzó la Marcha de las Mujeres Indígenas por el Buen Vivir, en Buenos Aires en 2015:

Las organizadoras de la marcha vienen denunciando el extractivismo, que contamina el suelo, el agua y sus cuerpos, los desmontes, la sojuzgación y los desalojos que sufren en sus territorios. Y también denuncian las problemáticas específicas de las mujeres indígenas, como abortos espontáneos y malformaciones a causa de la contaminación, ligaduras de trompas sin consentimiento que les realizan en los hospitales, y la invisibilización que sufren. (Lilén, 2015)

En la misma lucha que las mujeres originarias, se encuentran las afrodescendientes colombianas, del Norte del Cauca, «las mujeres dadoras de vida», que luchan también por su tierra y defienden sus «territorios ancestrales» (Vilma, 2016). Heredaron la tierra de sus antepasados, esclavos, cimarrones, que lucharon por ser libres y afirman: «A muchas de nosotras nos ha tocado criar a nuestros hijos e hijas solas, la batea, el almocafre y la pala han sido testigos de ello. El territorio ha sido nuestro compañero y ha estado con nosotras en momentos de alegrías y tristezas.» (Escuela Mujer y Minería, 2014). El blanco de sus acciones es el extractivismo, que Gudynas (2013) define como «...un caso particular de extracción de recursos naturales, intensa o en altos volúmenes, destinados a la exportación, sin procesar o con procesamiento limitado...» (p. 5). Movilizaciones contra megaproyectos económicos extractivistas, se multiplican a lo largo y ancho del continente latinoamericano (Colombia, Ecuador, Perú) donde las mujeres ocupan cierto protagonismo.

En 2011, en Bogotá (10, 11 y 12 de octubre), en el «Encuentro Latinoamericano Mujer y Minería», las mujeres y en particular las afrodescendientes se levantaron contra «las políticas minero-energéticas luchando contra «el patriarcado extractivista» (Almendra, 2016), una lucha válida para todo el continente a través de este «Pronunciamiento público de las mujeres campesinas, indígenas y afrocolombianas de América Latina», que empieza así: «Nosotras, hijas de la Madre Tierra y constructoras de nuestros territorios...» (RedHer, 2011). Caminaron exigiendo «una verdadera consulta libre, previa e informada» sobre estos proyectos económicos (RedHer, 2011). Destaquemos la acción de las Mujeres negras caminan, en 2014, contra la extracción minera, de oro, en La Toma (Suárez) en el Cauca (ex zona de conflicto). Ellas cuentan todo el proceso de esta Movilización de las Mujeres Negras por el Cuidado de la Vida y de los Territorios Ancestrales en 10 comunicados entre 2014 y 2015 (Mujeres Negras Caminan). A pesar de las amenazas, decidieron «caminar hasta Bogotá, saliendo desde La Toma, Suárez-Cauca este martes 18 de noviembre del 2014.» (Mujeres Negras Caminan, *Comunicado* 1, 2014). Caminando y cantando, pidieron un apoyo nacional e internacional, expresando una sororidad, que refleja el carácter universal de su lucha cuando afirman: «Necesitamos del apoyo solidario de todas las mujeres madres, hermanas, abuelas, primas, amigas, profesoras, periodistas, asalariadas, estudiantes, ambientalistas, políticas, religiosas, lesbianas, presas, colombianas, latinoamericanas, de la diáspora y de todo el mundo.» (Mujeres Negras Caminan, *Comunicado* 1, 2014)

La Marcha logró el compromiso del gobierno a

[...] adoptar medidas con el objetivo de erradicar la minería ilegal en el departamento del Cauca y a brindar las garantías de seguridad, prevención y protección de las lideresas, sus familias y las comunidades donde existirá intervención (Acuerdo firmado en el 2014) (Almendra, 2016).

Pero el acuerdo quedó papel mojado, como se puede leer en su décimo y último comunicado:

Dado el incumplimiento del Ministerio de Defensa, en el marco de los acuerdos firmados por el gobierno nacional con la Marcha de Mujeres Afrodescendientes del Norte del Cauca el día 11 de Diciembre, 2014, de tomar acciones inmediatas para la erradicación de la minería ilegal en los territorios ancestrales en el Norte del Cauca, y teniendo como consecuencia el incremento de retroexcavadoras en territorios del Consejo Comunitario de La Toma, el día 29 de diciembre, sobre las 10 de la mañana la comunidad decidió exigir a los mineros ilegales que retiraran las retroexcavadoras y presionar nuevamente al gobierno para cumplir con su responsabilidad. (Mujeres Negras Caminan, *Comunicado* 10, 2015)

La resistencia a la irrupción de la minería, ilegal o institucional, resulta difícil, según Quiñones (2015, p. 86), «en un contexto geopolítico, que sustenta el avance de este sector en vía de la Inversión Extranjera Directa (ied).» Con todo, con Quiñones (2015), afirmamos que:

La movilización se considera entonces uno de los tantos hitos de lucha por la defensa territorial que confronta las intenciones geopolíticas de vaciamiento territorial que dan vía al amparo de la titulación de territorios por «recursos naturales» no solo en el Cauca sino en el resto del país. (p. 87)

La resistencia y el combate de las mujeres ante la explotación minera se puede resumir y entender a través de este binomio: territorio/vida/dignidad *versus* despojo/destierro/miseria, dos vertientes opuestas que reflejan su aspiración al Buen Vivir ante las amenazas actuales de las políticas económicas vigentes, basadas en la codicia y la acumulación de riquezas.

Conclusión

Concluyamos con Ruiz (2006), declarando que las mujeres, con nuevas «formas de organización, de redes, de metodologías de acción», con la marcha en el centro, «y de difusión de la idea de paz», van construyendo un pacifismo ecofeminista en América Latina, con una dimensión universalista, basado en «reivindicaciones comunes y deseables: una auténtica y constante construcción de la paz, la democracia, la justicia, la equidad y el desarrollo sostenible», para toda la humanidad.

De hecho, el ecofeminismo con el enfoque decolonial da claves para cuestionar las nociones de desarrollo, progreso, ciencia, de la cultura occidental, lo que subraya Herrera (en Shiva & Mies, 2013, p. 8), «mostrando como estas nociones hegemónicas son incapaces de conducir a los pueblos a una vida digna, y destacando la urgencia en adoptar un nuevo paradigma que ponga freno a esta guerra declarada a la vida.»

Volvamos a la naturaleza como paradigma para legitimar la defensa de la vida en un proceso donde destacamos el protagonismo de las mujeres (Argentina, México, Colombia). Pero tal perspectiva corre el riesgo de caer en un esencialismo cultural que rechaza la tradición feminista, que según Larrère (2017), ve en la naturaleza una trampa de la que hay que desconfiar.

Bibliografía

- AFP. (1/02/2018). Hace 100 años, las mujeres británicas conquistaron el derecho al voto. *El Mundo*, Madrid. URL: <https://www.elmundo.es/internacional/2018/02/01/5a72eba9e5fdeaff3f8b4606.html>
- Allard, M., Assemat L. & Dhaussy C. (2017). Ni les Femmes ni la Terre !. À la recherche de la convergence des luttes entre féminisme & écologie en Argentine et Bolivie. *Multitudes*, (n° 67), p. 82-89. URL: <https://www.cairn.info/revue-multitudes-2017-2-page-82.htm>
- Almendra, V. (2016). Colombia: entre el patriarcado extractivista y la Madre Vida. *DEP Deportate, esuli, profughe*, Revista telematica di studi sulla memoria femminile, num 30, feb., Università Ca'Foscari Venezia. URL: <https://pueblosencamino.org/?p=2322>
- Alzate Zuluaga, M.L. (2017). Acciones colectivas frente a situaciones de violencia en el México del último lustro. *Análisis Político*, Bogotá, Vol 30, enero-abril. URL: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/anpol/article/view/66221/60955>
- Antolín Herrero M.S. (2009). Françoise d'Eaubonne, mujer que acuñó el término ecofeminismo. *Diario feminista*, Asociación Periodismo Feminista, España, 9 de marzo. URL: <https://eldiariofeminista.info/2019/03/09/francoise-deaubonne-mujer-que-acuno-el-termino-ecofeminismo/>
- Arias-Rodríguez G.M. (2018). Notas sobre una Comisión de la Verdad desde las mujeres. *Revista Eleuthera*, Universidad de Caldas, 19, 186-209. DOI: 10.17151/eleu.2018.19.11.
- Aronoff, P. (1984). Militarisme et pacifisme : une approche féministe. *International Review of Community Development*, número 12, automne. URL: <https://doi.org/10.7202/1034568ar>
- Aznárez J.-J. (2003). Continúan los asesinatos en Ciudad Juárez. *El País*, Madrid, Ediciones El País, 5 de octubre. URL: https://elpais.com/diario/2003/10/05/ domingo/1065325959_850215.html
- Canto, P. (2016). El corto que quiere reflejar el miedo de volver a casa sola. *El País*, 6 de junio, 3:15. URL: https://verne.elpais.com/verne/2016/06/05/articulo/1465146472_759329.html

- Casafina, F. (2016). Entrevista a Yuderkys Espinosa Miñoso. *Revista Italiana Deportate, esuli, profughe (DEP)*, Revista telematica di studi sulla memoria femminile, num 30, feb, Università Ca'Foscari Venezia. URL: https://www.academia.edu/29889009/Feminismo_en_Abya_Yala._Cr%C3%ADtica_a_la_colonizaci%C3%B3n_discursiva_de_los_feminismos_occidentales
- Ceregatti, A. (2008). *Marcha Mundial de las Mujeres, 1998-2008, una década de lucha internacional feminista*, SOF – Sempreviva Organização Feminista São Paulo. URL: <http://www.inmujer.gob.es/publicacioneselectronicas/documentacion/Documentos/DE1196.pdf>
- Cervantés, E. (2009). Azucena Villaflor de Vicenti. *SERVICIO INFORMATIVO CIMAC*, Del 4 al 11 de agosto. URL: <https://www.cimacnoticias.com.mx/node/50322>
- Cockburn, C. (2015). *Des femmes contre le militarisme et la guerre*, coll. «Le genre du Monde», Paris, La Dispute.
- Eaubonne (d'), F. (1974). *Le Féminisme ou la mort*, Paris, éd. P Horay.
- Escuela Mujer y Minería (2014). Marcha de los Turbantes. Mobilización Mujeres Afrodescendientes por el Cuidado de la Vida y de los Territorios Ancestrales. 28 de noviembre. URL: <https://escuelamujerymineria.wordpress.com/2014/11/28/marcha-de-los-turbantes-movilizacion-mujeres-afrodescendientes-por-el-cuidado-de-la-vida-y-de-los-territorios-ancestrales/>
- Flores, M. (2015). Un grito de 5.000 mujeres por la paz. *Construcción de Paz, Pacifistas*, 28 de noviembre. URL: <https://pacifista.tv/notas/un-grito-de-5-000-mujeres-por-la-paz/>
- Gallego Zapata, M. (2018). La Comisión de la Verdad y las mujeres. *El Espectador*, Bogotá, 13 de diciembre. URL: <https://colombia2020.elespectador.com/opinion/la-comision-de-la-verdad-y-las-mujeres>
- González Rodríguez, S. (2002). *Huesos en el desierto*, Barcelona, Ed. Anagrama.
- Gauthier, X. & Carrer, D. (2017). (2017). Les Sorcières sont de retour. *Multitudes*, 67(2), 90-93. doi:10.3917/mult.067.0090. URL: <https://www.cairn.info/revue-multitudes-2017-2-page-90.htm>

- Guzmán, G. & Mendiá, I. (2009). El movimiento de mujeres en América latina. *OMAL* (Observatorio de Multinacionales en América Latina), Boletín°19 del Centro de Documentación de Hegoa, Instituto de Estudios sobre Desarrollo y Cooperación Internacional. Universidad del País Vasco. UPV/EHU, 3 de noviembre. URL: <http://omal.info/spip.php?article118>
- Hache, E. (2016). *Reclaim*, recueil de textes écoféministes, Collection Sorcières, Ed. Paris, Cambourakis.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid y Buenos Aires, Siglo XXI, URL: https://www.fundacionhenrydunant.org/images/stories/biblioteca/ddhh-memorias-patrimonio/Los_Trabajos_de_la_Memoria.pdf
- Larrère, C. (2015). La nature a-t-elle un genre ? Variétés d'écoféminisme. *Cahiers du Genre*, (2/n° 59). DOI : 10.3917/cdge.059.0103. URL: <https://www.cairn.info/revue-cahiers-du-genre-2015-2-page-103.htm>
- Larrère, C. (2017). L'écoféminisme ou comment faire de la politique autrement. *Multitudes*, 67(2), 29-36. doi:10.3917/mult.067.0029. URL: <https://www.cairn.info/revue-multitudes-2017-2-page-29.htm>
- Lorite, A. (2011). Una pandemia de violencia machista desgarra Latinoamérica, Madrid, Ediciones *El País*, 18 de febrero. URL: https://elpais.com/sociedad/2011/02/18/actualidad/1297983603_850215.html.
- Mies, M. & Shiva, V. (2013). *Ecofeminismo. Teoría, crítica y perspectivas*, Barcelona, Icaria Antrazyt, julio, URL: http://www.icariaeditorial.com/pdf_libros/ecofeminismo.pdf
- Montilla Muñoz, M. A. (2017). Feminismo decolonial, otra mirada desde Abya – Yala, caso Programa Mujer – CRIC (Consejo Regional Indígena Del Cauca). Mestrado, UNILA, Universidade Federal da Integração Latino-Americana. URL: <https://dspace.unila.edu.br/bitstream/handle/123456789/2620/Mar%20c3%aca%20Alejandra%20ICAL%202017%20oct.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Montreymond, F. (2005). Una carta de las Mujeres para reclamar «Pan y Rosas». *Rebelión*, 18 de octubre. URL: <http://www.rebellion.org/noticias/2005/10/21525.pdf>

Mujeres Negras Caminan. *Movilización de las Mujeres Negras por el Cuidado de la Vida y de los Territorios Ancestrales.*

Comunicado 10, 7/01/2015. URL: <http://mujeresnegrascaminan.com/comunicado-10/>

Comunicado 9, 12/12/2014. URL: <http://mujeresnegrascaminan.com/comunicado-9/>

Comunicado 8, 8/12/2014. URL: <http://mujeresnegrascaminan.com/comunicado-8/>

Comunicado 7, 30/11/2014. URL: <http://mujeresnegrascaminan.com/comunicado-7/>

Comunicado 6, 28/11/2014. URL: <http://mujeresnegrascaminan.com/comunicado-6/>

Comunicado 5, 27/11/2014. URL: <http://mujeresnegrascaminan.com/comunicado-5/>

Comunicado 4, 25/11/2014. URL: <http://mujeresnegrascaminan.com/comunicado-4/>

Comunicado 3, 18/11/2014. URL: <http://mujeresnegrascaminan.com/comunicado-3/>

Comunicado 2, 18/11/2014. URL: <http://mujeresnegrascaminan.com/comunicado-2/>

Comunicado 1, 15/11/2014. URL: <http://mujeresnegrascaminan.com/comunicado-1/>

Montilla Muñoz, M. A. (2017). Feminismo decolonial, otra mirada desde Abya – Yala, caso Programa Mujer – CRIC (Consejo Regional Indígena Del Cauca), Mestrado, UNILA, Universidade Federal da Integração Latino-Americana. URL: <https://dspace.unila.edu.br/bitstream/handle/123456789/2620/Mar%20c3%20aca%20Alejandra%20ICAL%202017%20oct.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Nash, M. (2007). *Mujeres en el mundo. Historia, retos y movimientos*, Madrid, Alianza Editorial.

Paredes, J. (2014). *Hilando Fino desde el Feminismo Comunitario*, 2° edición, México: Editora Creative Commons.

Pérez García, M.-E. (2005). Las Organizaciones No Gubernamentales en Ciudad Juárez y su lucha contra la violencia de género, *Nóesis, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, Instituto de Ciencias Sociales y Administración, Ciudad Juárez, México, vol. 15, núm. 28, julio-diciembre. URL: <http://www.redalyc.org/pdf/859/85915208.pdf>

Poniatowska, E. (2000). Son las mujeres quienes ayudan a las mujeres en Ciudad Juárez. *La Jornada*, Mexico, DEMOS Desarrollo de Medios, 10 de mayo, http://www.jornada.unam.mx/2000/05/10/poni_Juárez1.htm

Poniatowska, E. (2000). Las ciudades fronterizas son hoteles de paso. *La Jornada*, 10 de mayo, http://www.jornada.unam.mx/2001/10/01/aborto_poni/poni_Juárez2.htm

Poniatowska, E. (2000). La vida continúa aun con el temor. *La Jornada*, 10 de mayo. URL: http://www.jornada.unam.mx/2001/10/01/aborto_poni/poni_Juárez3.htm

-
- Poniatowska, E. (2002). Ciudad Juárez: matadero de mujeres/I. La Jornada, Mexico, DEMOS Desarrollo de Medios, 26 de noviembre. URL: <http://www.jornada.unam.mx/2002/11/26/044a1soc.php?origen=index.html>
- Poniatowska, E. (2002). Ciudad Juárez: matadero de mujeres/II. La Jornada, 27 de noviembre. URL: http://www.jornada.unam.mx/2005/06/06/esp_Juárez/0061.htm
- Poniatowska, E. (2002). Ciudad Juárez: matadero de mujeres/III y última. La Jornada, 27 de noviembre. URL: http://www.jornada.unam.mx/2005/06/06/esp_Juárez/0062.htm
- Quiñones Torres, A. (2015). Geopolítica de los conflictos socioambientales: resistencia a la expansión minera. Memoria y Sociedad, Pontificia Universidad Javeriana Vol. 19/ issn 0122-5197/ N° 39/, julio-diciembre, (Bogotá, Colombia). URL: <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/memoysociedad/article/view/13403>
- Ramírez, O. L. (2005). Ruta Pacífica de las mujeres. Boletín 6, Bogotá, 4 de noviembre. URL: <https://rutapacifica.org.co/documentos/Boletin6.pdf>
- RedHer (Red de Hermandad y Solidaridad con Colombia) (2011). Pronunciamiento público de las mujeres campesinas, indígenas y afrocolombianas de América latina, Argentina, 19 de octubre. URL: <http://encuentromegaproyectosymineria.blogspot.com/2011/10/pronunciamiento-publico-de-las-mujeres.html>
- Rubio, A.D.J. & García Conesa I.M. (2013). El movimiento ecofeminista en los años ochenta. Prisma social, Madrid, diciembre. URL: <https://www.redalyc.org/html/3537/353744535003/>
- Ruiz Jiménez, J.A. (2006). El movimiento pacifista en el siglo XXI: nuevos principios y estrategias. Polis. URL: <http://journals.openedition.org/polis/5213>
- Ruta Pacífica de las mujeres. (2013). La verdad de las mujeres Víctimas del conflicto armado en Colombia, Bogotá, Colombia, URL: <https://www.rutapacifica.org.co/images/libros/versionresumida.pdf>
- Ruta Pacífica de las mujeres. (2003). La ruta pacífica de las mujeres : no parimos hijos ni hijas para la guerra, Medellín, Colombia, Ruta pacífica de las mujeres, URL: https://rutapacifica.org.co/documentos/LARUTAPACIFICA_2003.pdf

- Seraïdari, K. (2008). Du mouvement féministe au mouvement pacifiste. Winpeace, une organisation de militantes grecques, chypriotes et turques. *Nouvelles Questions Féministes*, 3 (Vol. 27). DOI : 10.3917/nqf.273.0057. URL: <https://www.cairn.info/revue-nouvelles-questions-feministes-2008-3-page-57.htm#>
- Shiva, V. (2012). La mirada del ecofeminismo. *Polis*, 9 . URL: <http://journals.openedition.org/polis/7270>
- Shiva, V. & Mies, M. (1993). *Ecofeminism*, Zed Books Ltd., Col.Critique Influence Change.Toranian, V. (2019). La femme «gilet jaune» est-elle l'avenir de l'homme gilet jaune?. *Revue des Deux Mondes*, 7 janvier. URL: <https://www.revedesdeuxmondes.fr/la-femme-gilet-jaune-est-elle-lavenir-de-lhomme-gilet-jaune/>
- Torres Ruiz, G. (2010). En Juárez, las madres de las desaparecidas tenemos que investigar. *Cimacnoticias*, 6 de diciembre.URL: <https://www.cimacnoticias.com.mx/node/59836>
- Velásquez Toro, M. (2007). Anotaciones para una postura feminista en torno a las mujeres, la guerra y la paz». *Nova & Vetera*. URL: <http://articulotecafeminista.blogspot.com/2007/04/ anotaciones-para-una-postura-feminista.html>
- Villasante, T. R. (2007). Una articulación metodológica: desde textos del Socio-analisis, I(A)P, F. Praxis, Evelyn F. Keller, Boaventura S. Santos, etc.. *Política y Sociedad*, Vol.44(1). URL: <file:///D:/Nathalie%20Ludec/Downloads/23528-23547-1-PB.PDF>
- Zuluaga Nieto, J. (2012). Situación actual y perspectivas de la guerra interna. *Cahiers des Amériques latines*, 71. URL: <http://journals.openedition.org/cal/2704>

A MURALLA DE LUGO COMO ESCENARIO DE ANDAINAS

A muralla na historia cotiá luguesa

Adolfo de Abel Vilela

A muralla de Lugo é o signo de identidade da cidade. Se non tiveran escollido o moble do cáliz e a hostia para o escudo, o máis acaído serían os muros que pechan o recinto histórico.

Aínda que hai varias hipóteses sobre cales foron os motivos para levantar esta enormeconstrución, ao que hoxe lle falta unha terceira parte da súa antiga estrutura, anque unha muralla é unha fortificación, e polo tanto o seu cometido é o defensivo, penso eu que ese non foi motivo fundamental cando decidiron facela.

A muralla como Plan E

As cidades, para que teñan continuidade ao longo do tempo, teñen que ter un motor económico para que os habitantes poidan vivir. De maneira que cando decidiron facer esta magna obra, estaban a facer un investimento produtivo. A obra pública é o recurso que ten o gobernante para os momentos de crise. Teñamos en conta que se as obras se iniciaron cara ao ano 270 e se remataron cara ao 330, durante 60 anos foron moitos os xornais que se distribuíron entre un amplo sector do proletariado e do artesanado, desde os que extraían e transportaban os materiais para a construción, como pedra, area, cal, madeira para os encofrados e as estadas, ata os canteiros, ferreiros, carpinteiros, albaneis, etc.

Iso mesmo vaise facer na Baixa Idade Media despois da derradeira repoboación con borgoñóns a fins do século XI por Afonso VI. Cara a 1130 xa estaban refacendo a ponte sobre o río Miño, levantando un novo hospital, e comezando unha nova catedral que se

rematou en 1882. O historiador francés Georges Duby, di que por definición «la catedral es la iglesia del obispo, por lo tanto, la iglesia de la ciudad; el arte de las catedrales significó ante todo, en Europa, el renacimiento de las ciudades»¹. Precisamente, cando a cidade comeza a renacer é cando se fan este tipo de edificios que ao longo de varios séculos vai estar dando xornais a un numeroso grupo de artesáns e artistas, o que en termos económicos coñecemos como postos de traballo directos, pero tamén a un bo número dos indirectos.

A partir de 1280 comezáronse a facer os conventos de Santo Domingo e San Francisco, que se remataron cara ao inicio do século XVI. O mesmo poderíamos dicir do convento de Santa María a Nova, que se reconstruíu entre os séculos XVII e XVIII. Temos, pois, un elemento importante na historia diaria da cidade, a obra pública ou a patrocinada por eclesiásticos, cabaleiros ou burgueses ricos, que serviu para dar de comer durante moitos anos a moitos lucenses.

A muralla, ademais de servir para defender os habitantes de calquera invasión, seguramente se fixo para defenderse dun inimigo habitual nun lugar onde o inverno dura nove meses. Ese enorme muro era un excelente cortaventos. A cuestión climática está presente ao longo da súa historia, había que mantela por ese motivo, porque se faltaba, a cidade sería inhabitable. Así que a muralla era o abrigo dos lucenses, grazas a ela o inverno, que aquí dura nove meses, resultáballes máis levadío. Mesmo reservaba a parte da Muralla do Rei, para tomar o sol no inverno.

A muralla e os visitantes

A muralla tamén marcaba os momentos de entrada e saída da cidade, porque as portas pechábanse ás 9 da noite no inverno e ás 10 no verán. Coincidiá co toque de oración, ou o toque de queda. O toque na torre das campás da catedral era o son que os mandaba para a cama, ou os espertaba. Cando nos meses de abril a xullo de 1719 estivo vivindo no palacio episcopal o pretendente ao trono Británico, Jacobo III de Inglaterra e VIII de Escocia, pediulle ao Cabido que non tocara a campá de prima porque a súa cama estaba moi cerca da torre e non lle deixaba durmir. Non sei se aos seus curmáns, o duque de Ormond e ao duque de Liria lles pasaría o mesmo.

Lugo era paso obrigado para os que desembarcaban no porto da Coruña para ir á corte, ou os que ían para embarcar. Por aquí pasaron príncipes, reis, vicerreis, capitáns xerais e embaixadores, uns a pé, outros dacabalo e os máis distinguidos en cadeira de mans, como Juan José de Austria en agosto de 1668, ou en coche de cabalos, como a raíña Mariana de Neoburgo en abril de 1690, que viña casar con Carlos II. Parecido transporte utilizaron John Adams e o seu fillo John Quincy Adams, segundo e sexto presidentes dos Estados Unidos de América, en decembro de 1779. Lady Holland

1 Duby, Georges. La época de las catedrales. Citado por Altares, Guillermo. «Una memoria que se construye y destruye». *El País*, Madrid. 18-IV-2019. p. 31.

tamén paseou no coche do bispo un día de setembro de 1808 arredor da muralla na compañía do Prior da Cova, Manuel Fernández Varela, mentres o seu marido e outros diplomáticos ingleses xantaban co prelado.

Por aquí é posible que pasase Hernán Cortés, e que lle regalase á catedral as chamadas aras negras, ao igual que o fixo no mes de outubro de 1661 o duque de Albuquerque, vicerrei de Nueva España, que precisaba uns douscentos carros, e catrocentos bois, para levar ata Villafranca o que chamaban «la recámara y repostería» que traía das Indias. Pero o Concello só se comprometeu a facer o transporte ata As Nogais porque os labradores estaban facendo a sementeira do centeo, e con este cereal era co que se pagaban as rendas, así que había que escoller entre servir ao duque ou asegurar a colleita.

A muralla como lugar de paso e paseo

O licenciado Molina e Ambrosio de Morales sabemos que subiron á muralla como arqueólogos, e dicir, como investigadores. Pola muralla paseaban os aristócratas lucenses, o proletariado utilizaba o adarve para ir dunha parte a outra por sitio máis cómodo. Tamén subiron á muralla a infanta Isabel la Chata, na zona de San Fernando, o 22 de xullo de 1906 e o seu sobriño, Alfonso XIII cos seus curmáns, o 22 de setembro de 1907, sentando no banco que ten a torre da Muriega.

Hoxe pola muralla pasean as persoas e os cans, pero ata mediados do século XIX tamén subían os cochos. Os peitorís había que arranxalos para que non caesen e se mancasen ou morresen, porque os porcos criábanse polas rúas, eran os recicladores da inmundicia que había nelas.

A muralla na súa vertente relixiosa

Pero tamén tivo o monumento nun dilatado período da súa historia unha utilización relixiosa. Das cinco portas utilizadas na época moderna ata o segundo terzo do século XIX, tres delas tiñan o carácter de lugar sacro: a Nova, Miñá e San Pedro. Por esta razón os condenados á pena capital, cuxa execución tiña lugar no chamado Campo da Forca, situado fóra do recinto amurallado, entre a Porta Nova e a Miñá, saían pola porta Falsa.

Pero ademais, o adarve da muralla foi un dos itinerarios procesionais nas rogativas, polo menos ata fins do século XVII. O 19 de maio de 1691, don Lucas Gómez deu conta á Cidade de que algúns prebendados dicían que o Cabido determinara cambiar o sitio da procesión correspondente á terceira rogativa, que tiña por costume ir pola parte superior da muralla, desde a catedral ata a porta Falsa, pasando sobre as portas Miñá e Nova, debido a que non se atopaban seguras nin capaces para pasar por elas, e en tempos recentes facíase un Vía Crucis pola Semana Santa.

A muralla na economía da cidade

Na época medieval e moderna Lugo foi unha cidade pobre, mal urbanizada e cunha enorme necesidade de recursos económicos para poder afrontar os servizos máis elementais. Esta foi unha das razóns polas que o Concello decidiu aforar os ocos existentes entre os cubos da muralla, pola renda anual de catro reais e o tempo de tres xeracións reinantes, segundo o costume. Considerábase que os edificios, lonxe de prexudicala contribuían, a súa maior decencia e fermosura.

Pero isto non só era vantaxoso para as rendas da Cidade, senón tamén para os fofeiros que así podían construír casas con economía de materiais e custo, pois só tiñan que facer a fachada do edificio, o piso e o lousado. Os outros tres paramentos que completaban o peche, estaban formados polo lenzo da muralla e os cubos situados a ambos os dous lados.

Pero tamén procuraba rendas ao concello cobrando o dereito da portaxe. O control da entrada na cidade, tanto de produtos suxeitos a tributación, ou dereitos de portádego, como de persoas, ben para comprobar a súa identidade ou estado sanitario en épocas de peste, facíase nas portas da muralla.

Cando se reabriu a porta Falsa en 1622, tapiada desde tempo inmemorial, aínda que sabemos que estaba aberta no século XIV, pregoouse varias veces que ninguén entrase por ela con mercadorías.

En 1662, sospeitábase que os tratantes de viño o introducían ilegalmente pola antiga Porta do Castelo, que estaba cegada con pedra e barro e, xa que logo, fácil de vulnerar a súa clausura, ordenando o Concello que se tapiase con pedra e cal, ou o que é o mesmo baixo sete chaves.

En 1781, o procurador xeral pídelle ao Concello que se atenda a reparación xeral da muralla, entre outras cousas, porque coa introdución fraudulenta de mercancías podíase prexudicar os reais dereitos e as utilidades do pobo.

Practicamente ata a década dos anos sesenta do século XX, existiron os fieltos nas portas da muralla, contando con habitacións para este servizo fiscal todas as portas construídas de novo.

E para rematar, dicir que na historia persoal e amorosa ou sexual dalgúns lucenses, a muralla tamén tivo o seu protagonismo nas súas vidas, tanto na vertente heterossexual como homosexual. Eu seiño porque nacín e vivín 20 anos mirando á muralla. En resumo, a muralla forma parte da historia cotiá dos lucenses, e nalgúns casos, da súa historia íntima, pois así como hai fillos da Gran Bretaña, tamén os hai da muralla.

El retorno económico de la Muralla de Lugo

Luis Latorre Real

Asociación Lugo Monumental

1. La dificultad de establecer un marco de referencia

La primera cuestión a abordar para tratar este tipo de asuntos, ciertamente difíciles de cuantificar siguiendo criterios objetivos, es el establecimiento de parámetros y marcos de referencia.

Hemos de comenzar por definir el concepto de «retorno económico». Si entendemos el beneficio generado por la Muralla a la ciudad como tal, hay que valorar los ingresos que produce, tanto directos como indirectos.

Entre los primeros, consideraríamos los generados por entradas, rodajes, tasas... todo ello inexistente a día de hoy y difícilmente viable en el futuro, ya que la propia integración urbana de la Muralla en la vida cotidiana de los lucenses hace muy compleja su explotación económica. Por su parte, los ingresos indirectos serían los generados por los visitantes que vienen a verla y que repercutirían en las empresas locales.

Por otro lado, se suele ligar el retorno del turismo exclusivamente a la actividad hostelera, si bien revierte en todos los sectores económicos, entre los que cabe destacar el comercio, un elemento muy difícil de medir.

Sería injusto, por otro lado, basar nuestro análisis únicamente en la aportación que la Muralla hace a la hostelería sin tener en cuenta el balance final, en que habría que contabilizar también la reversión que la hostelería tiene en la propia Muralla.

Es innegable que, a día de hoy en Lugo genera más atractivo la propia hostelería que la Muralla, una afirmación dura pero fácil de contrastar si atendemos a la afluencia de

fiestas patronales (San Froilán) y otras de nueva creación (Arde Lucus), fruto esta última de una idea iniciada por varios hosteleros del casco histórico que el Ayuntamiento tuvo la inteligencia de liderar, o la repercusión de eslóganes como «...y para comer, Lugo» creado en los años sesenta por Don Alfredo Sánchez Carro, frente a la escasez de visitantes que acuden a actos relacionados con la Muralla como puedan ser los organizados cada aniversario de su declaración como Patrimonio de la Humanidad o el desconocimiento general que hay incluso de su existencia.

Centrándonos en el retorno económico de la Muralla a la economía local, y aún dando por buena una mayor incidencia en restauración y hoteles como punto de partida, seguimos enfrentándonos a problemas, ya que no es sencillo cuantificar los ingresos en términos concretos y objetivos.

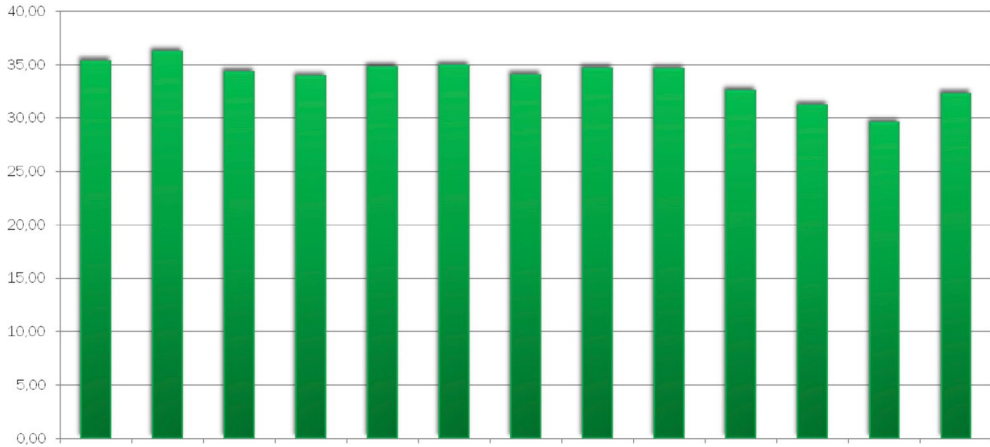
Si hay visitantes, ¿cómo podemos saber si vienen a Lugo por la Muralla o por otra causa? Y en su caso, ¿los ingresos que generan son a beneficio exclusivo de Lugo? Esto último es discutible, si tenemos en cuenta casos como el de las guías oficiales de turismo, que son uno de los sectores que parecerían directamente beneficiados. Es muy habitual que muchas de las excursiones que pasan por nuestra ciudad vengan con sus propios guías turísticos desde Santiago o Coruña, con lo que la repercusión económica de estos visitantes, que pasan apenas unas horas en la ciudad, es prácticamente nula.

Pero en definitiva, ¿de cuántos turistas hablamos? Es otra cuestión muy compleja dada la falta de credibilidad de los datos facilitados por las administraciones. Las cifras oficiales del Ayuntamiento de Lugo sobre los visitantes al Arde Lucus 2015 hablaban de 600.000 personas en tres días, lo que no resiste el más mínimo análisis crítico. La capacidad hotelera (incluso tomando la de toda la provincia), la imposible ubicación de los vehículos que supuestamente trasladaron a esas personas, la falta de recursos de restauración para atenderlos... hace incompatible esa cifra con la realidad. Baste como ejemplo que la Xunta calculó ese mismo número de turistas para toda Galicia en el mes de Septiembre de ese año 2015.

¿Cómo obtenemos pues cifras fiables? La hostelería lucense sufre vaivenes ligados tanto al turismo como a la actividad económica de la ciudad. No hay estadísticas de cada local que indiquen si su clientela es foránea o propia salvo, lógicamente, en los hoteles, que por su naturaleza se nutren de visitantes si bien no podemos conocer cuántos de ellos son turistas y cuántos se alojan por motivos profesionales vinculados a la actividad económica ordinaria de la ciudad. Con todas esas precauciones, y dado que son los únicos datos realmente objetivos, utilizaremos como base la evolución hotelera.

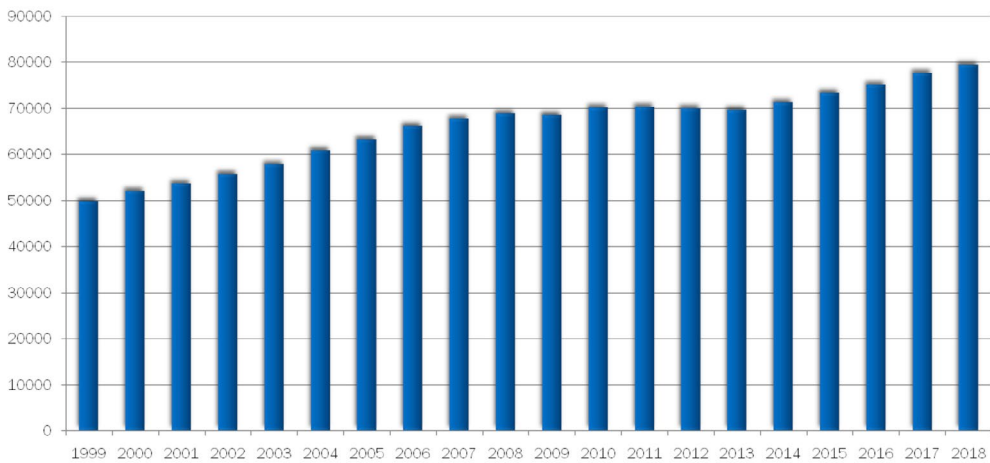
Por lo tanto, a la hora de hablar de datos objetivos utilizaremos únicamente las estadísticas de empleo y de afiliación a la seguridad social de trabajadores del sector servicios y la evolución del número de hoteles existentes en la ciudad.

Establecimientos abiertos estimados

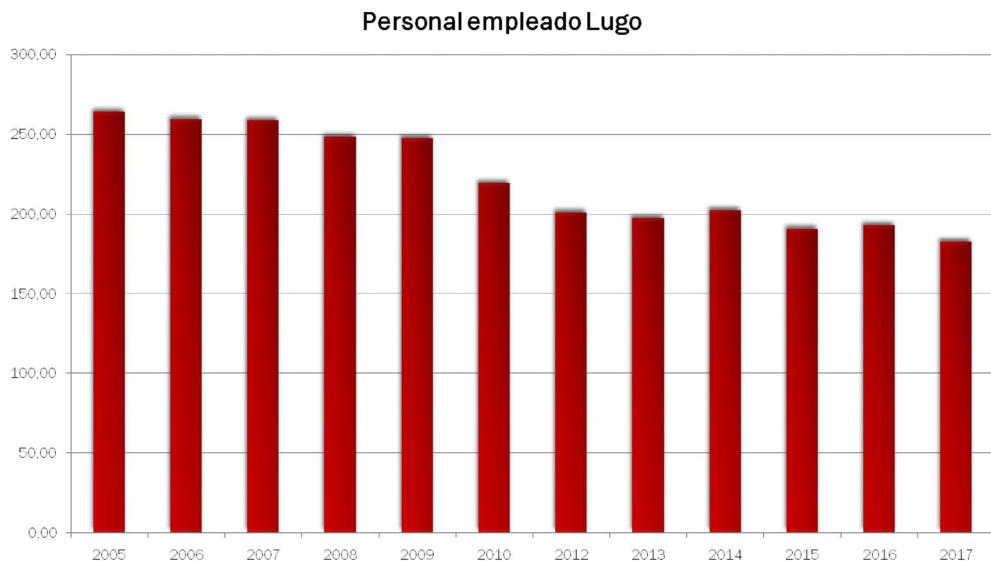


Fuente: www.ige.eu – Instituto Galego de Estatística - Xunta de Galicia

Personal empleado Galicia



Fuente: www.ige.eu – Instituto Galego de Estatística - Xunta de Galicia



Fuente: www.ige.eu – Instituto Galego de Estatística - Xunta de Galicia

2. Patrimonio de la Humanidad: ¿la gran ventaja?

Se da por sentado, como axioma incontestable, que la declaración de la Muralla como Patrimonio de la Humanidad supuso un antes y un después en la repercusión del principal monumento lucense en el mundo del turismo. Sin embargo, no todas las ciudades con patrimonios contemplan su impacto con el mismo optimismo.

La declaración genera una serie de obligaciones relativas a cuidado, mantenimiento y demás aspectos, que a efectos de este estudio, al ser asumidos por la administración titular (la Xunta de Galicia) no tienen una repercusión negativa en la ciudad.

Sin embargo sí ha tenido costes prácticos, por obligaciones derivadas sobre el supuesto impacto de proyectos urbanos en la Muralla, tal y como se dio a conocer al ser obligado el Ayuntamiento a renunciar a uno de los más ambiciosos y esperados proyectos, con la malograda construcción de un auditorio en antiguo Cuartel de San Fernando.

Las ventajas de la Declaración como patrimonio de la Humanidad son, por tanto, inmateriales (promoción, orgullo, amor propio...) y materiales, con el supuesto aumento del número de visitantes, pero las falta de campañas orientadas al turismo por parte de las administraciones, que parecen vincular sus esfuerzos al consumo interno (recordemos que los turistas no votan en la ciudad), con lo que no se produce el deseado despegue en el número de visitas.

3. La conclusión es una dura realidad: Lugo se queda descolgado.

Las estadísticas no apoyan la teoría de que la Muralla genera el excepcional retorno que debiera tras su declaración como Patrimonio de la Humanidad. ¿A qué podemos achacar ese fracaso colectivo en su explotación?

Como se ha indicado, no existe una política coherente y profesional de promoción de la Muralla de Lugo como marca propia y atractivo turístico, una obligación compartida por la Xunta de Galicia, titular del monumento pero cuya obligación quizá se puede entender cumplida con la promoción de Galicia en su conjunto, y por el Ayuntamiento de Lugo, principal interesado en la difusión de los atractivos locales.

No hay profesionales del turismo al frente de las áreas administrativas competentes, lo que genera absurdos como que las citas más importantes del mundo del turismo (FITUR) se enfoquen con una óptica meramente política y localista, que busca la difusión de la acción en la ciudad en lugar de los fines lógicos de promoción profesional. La foto en la prensa local es más importante que la acción en sí.

Tampoco hay conciencia empresarial de los beneficios que podría generar la Muralla. Apenas hay comercio de recuerdos o de actividad económica vinculada al monumento, lo que choca con su importancia histórica y cultural.

Una posible solución:

La creación de un Patronato, dirigido por personal no político, sino profesional del turismo, nutrido con fondos públicos y privados pero con una gestión gerencial que permita la vinculación de su futuro a resultados cuantificables parece ser la forma más lógica de abordar esta cuestión.

La construcción de un espíritu común de difusión, promoción, explotación y repercusión económica de la Muralla de Lugo en el tejido empresarial local es una tarea compleja en una ciudad que no se caracteriza por su dinamismo emprendedor.

Sin embargo entre todos podemos hacerlo mucho, muchísimo mejor.

A muralla no tráfico de vehículos e persoas

Enrique González Fernández
Arqueólogo municipal de Lugo

Nas cidades históricas, son moitos os factores que interveñen e que fai falta considerar para que a protección e xestión do patrimonio sexa efectiva, flexible e permita pór en valor o patrimonio, á vez que se converta nun valor tamén para os seus habitantes. Algúns destes factores teñen que ver coa mobilidade e accesibilidade, que son os novos retos aos que se enfrontan moitas das cidades históricas, xunto coa habitabilidade dos seus cascos históricos, facendo destes espazos útiles e utilizábeis, coas vantaxes e aspectos positivos que hoxe se recoñecen a esta maneira de ver e asumir os conxuntos monumentais.

Son factores estes que teñen moito que ver cun novo concepto que actualmente se está introducindo á hora de analizar a problemática das cidades, como é o de desenvolvemento sustentable.

Este concepto encaixa perfectamente no ámbito do patrimonio das cidades históricas, pois non en balde estas constitúen un exemplo perfecto de sustentabilidade ao longo dos séculos, razón pola que deberemos procurar un desenvolvemento que non poña en perigo o equilibrio de «cidade patrimonial» e «cidade viva» e que preserve o patrimonio como ben para as xeracións futuras. O patrimonio nas cidades históricas convértese nun valor dinámico: é un referente de identidade para os residentes, debe actuar como factor de desenvolvemento económico e, á vez, o mesmo progreso urbano transforma os modos de vida e a propia paisaxe urbana.

No caso de Lugo, o binomio muralla-cidade, forma parte dun mesmo universo, configura unha paisaxe que precisa dunha visión e una xestión integral. Por iso resulta fundamental a planificación integral por parte das autoridades locais, para converter o patrimonio nun elemento estratéxico da súa política, preservar o patrimonio, apostar por un desenvolvemento sustentable e activar estratexias sociais e urbanas que se adapten ás preocupacións dos seus habitantes.

O proceso histórico, que se iniciou cando os romanos levantaron a finais do século III d. C. unha poderosa muralla, cunha finalidade eminentemente defensiva, segue en marcha. A muralla no só pasou a formar parte da cidade, senón que foi un factor determinante no seu crecemento e transformación.

A muralla no proceso urbano

Este proceso transformador na paisaxe urbana, fíxose máis evidente a partir da segunda metade do século XIX, cando a muralla perde a súa importancia defensiva, e se cuestiona o seu papel ao entender que limita o crecemento da cidade. Velaí os debates, por veces apaixonados, sobre a súa conservación ou derriba, ao longo das décadas finais do XIX e, por extensión, gran parte do século XX, de feito que o perigo de demolición non desaparecerá ata a súa declaración en 1921 como Monumento Nacional. Namentres que a maioría das cidades amuralladas viron como se demolían as súas murallas, cidades como Lugo, manterían, de xeito excepcional ata hoxe en día, os seus circuitos murados; situación que se vería favorecida polo feito de ser núcleos de crecemento de poboación limitado e pola superficie considerable que dentro dos muros se encerraba (Prado e Reboredo, 2001: 51), algo que para o caso de Lugo, viuse favorecido polo proceso de desamortización eclesiástica de mediados do XIX, xa que permitiu dispoñer dun bo número de edificios e soares dentro do recinto amurallado.

O século XIX suporá unha etapa de cambios transcendentais para a cidade, acentuados pola súa elección como capital provincial en 1833. Lugo vai transformar considerablemente o seu espazo, tanto intra como extra muros, aínda que as zonas de poboamento fundamentais seguían sendo as que marcaban os eixes que unían as portas Nova, Miñá, Santiago e San Pedro (Prado e Reboredo, 2001: 54).

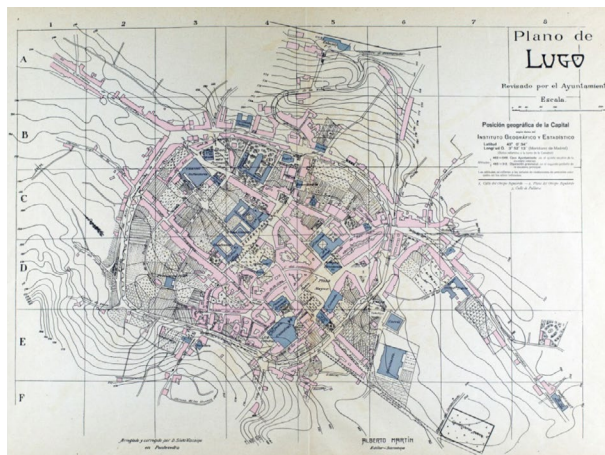
Na zona extra muros vanse deseñando novos espazos aínda que de escaso valor urbanístico, moitos dos cales xurdirán coa construción das novas infraestruturas viarias, que porán en contacto a cidade co resto da península e traerán consigo un desenvolvemento decisivo. O vello camiño real de Madrid á Coruña, inaugurado en 1773, e que transitaba á beira da muralla, sobre o espazo que ocupaba o antigo foso desta (colmatao xa moi probablemente no século XVIII), dará paso a nova estrada Madrid-A Coruña, cuxo trazado regular introduce un elemento de racionalización no sistema territorial circundante. Coa construción da nova estrada de Santiago en 1860, farase necesaria unha rolda exterior á muralla que conecte entre si o novo sistema viario radial que vai

xurdindo, convertendo a muralla na referencia principal como ordenación do novo tráfico de vehículos motivado polas novas necesidades.

Esta nova vía de circunvalación da cidade, que hoxe coñecemos como Rolda da Muralla, traerá consigo importantes reformas na trama urbana da cidade así como na muralla, coa eliminación ou destrución parcial de varios cubos e a apertura de novas portas entre 1854 e 1921 (Abel, 2004: 216-230).

En 1854 ábrese a porta do Príncipe (San Fernando), definindo un eixe de estrutura regular N-S, paralelo á Rúa Nova, coa rúa de San Fernando, San Marcos e Raíña. A chegada do ferrocarril provoca a apertura dunha nova porta en 1876, a da Estación, comunicando o interior da cidade, desde a praza de Sto. Domingo, coa nova estación ferroviaria, construída no barranco de Friás. A construción do novo cárcere, extra muros, provoca a apertura dunha nova porta en 1887, a do bispo Izquierdo ou Campo Castelo. En 1894, outra porta, a do Bispo Aguirre, comunica o interior da cidade co novo Seminario Diocesano e o Cemiterio de Magoi. A última porta en abrirse, a do Bispo Odoario ou do Hospital, farase xa entrado o século XX, en 1921. As portas que se van abrindo no seu percorrido, definirán tamén o ritmo de crecemento da actividade no interior do recinto e o interese por facilitar a comunicación co exterior (Suárez, 2006-2008: 320).

Xa entrados no século XX, o proceso seguido será o de nova colmatación edificatoria das novas aperturas viarias, así como as repercusións, ao recinto intra muros, das novas accesibilidades operadas. Definitivamente a muralla xa perdeu a súa antiga funcionalidade e as novas aperturas introduciron unha nova orde de accesibilidade. A colmatación deste proceso será a aprobación dun Plan Xeral Municipal de Ordenación,



Plano da cidade de Lugo entre 1912 e 1921, coa circunvalación da Rolda da Muralla e a maioría das portas xa realizadas (Museo Provincial de Lugo).

en 1969, despois dos primeiros intentos frustrados de formulación dun Plan Xeral a principios dos anos 50. O novo plan, caracterizado como tódolos da súa época, pola liña de herdanza dos plans de extensión, cun sistema de vías anulares e radiais que ensamblan o conxunto, introduce un elemento que segue a gravitar, a día de hoxe, na planificación do casco urbano, a configuración dunha rolda interior á muralla.

Ao exterior, a denominada Operación Muralla Limpa (1970-73), coa demolición das 85 vivendas e negocios acaroados ao monumento e a reconstrución dos cubos e lenzos afectados, permite recuperar o monumento para os lucenses e visitantes, introducindo novos parámetros na relación da muralla coa cidade.

Esta nova visión da muralla, no só como monumento senón tamén como un elemento presente e vivo, leva a unha reflexión sobre o seu coidado e estado de conservación, de xeito que as obras de reforma e reparación foron cambiando co paso dos anos, adaptándose cada vez máis aos novos criterios de restauración. Se ben as obras de conservación, particularmente no século XIX, facíanse máis pensando na súa función defensiva, ao longo do século XX vaise resaltar cada vez máis o valor histórico da muralla como certificado de garantía da antigüidade de Lugo. Os estudos realizados na década dos anos 80, tiveron o seu colofón na redacción dun Plan Director da Muralla de Lugo (1992), que marcará as pautas de actuación na muralla nos anos vindeiros, permitindo entender o monumento e abordar as obras de restauración dende unha perspectiva máis conservadora, onde se teñen en conta outros factores que tamén inflúen na súa degradación, como a contaminación atmosférica e o tráfico.

Velaí que, por primeira vez, o tráfico aparece como un dos factores relevantes a ter en conta no diagnóstico dos problemas que afectan a conservación da muralla. As vibracións aceleran o proceso de degradación e aumentan a presión das gretas e as deformacións do monumento, por non falar dos procesos de contaminación da pedra xerados polas emisións de fumes dos vehículos.



Afostar o tráfico da muralla e promover máis tramos de peonalización contribúen a facer unha cidade máis sostible.

Este revélase como un dos novos retos aos que se enfronta a cidade, e que pasa non só por frear a degradación da muralla, creando novos espazos verdes (paseo de rolda interior) e/ou ampliando as áreas de peonalización do espazo da Rolda da Muralla, co obxectivo de afastar os coches desta, mellorando a imaxe visual na súa contorna; senón que está tamén relacionado cun modelo de cidade máis sostible e habitable, no que resulta fundamental a xestión da mobilidade e a consolidación dun modelo de espazo público diverso, eficiente e socialmente cohesionado que en definitiva aumente o grao de habitabilidade urbana, que pasa ineludiblemente pola redución da dependencia do automóbil.

Pasear e vivir a muralla

Moi poucas cidades poden gozar dun paseo peonil como o que ten Lugo, un paseo de máis de dous quilómetros de longo e mil setecentos anos de antigüidade. É por iso que o adarve é algo máis que unha parte da muralla: é unha arteria que se inmiscce no corazón dos lucenses. O adarve é o escenario das andainas, un espazo para vivir a muralla, para vivir Lugo.

Coa perda do seu carácter militar, principalmente a partir da segunda metade do século XIX, a muralla poténciase definitivamente como lugar de solaz e distracción pública.

Este interese da muralla como paseo público, xa se manifesta a partir do século XVIII. Cando en 1787 o capitán xeneral prohibe a construción de edificios acaroados á muralla por razóns de diversa índole, ordena que os tellados non rebasen a plataforma nin se molestase co fume das chemineas, «por ser o paseo o máis recomendable para ensanche e diversión dos naturais» (Abel, Arias e López, 2004: 295). O cóengo da catedral de Lugo, Joaquín Antonio del Camino, fala en 1796 da muralla como principal paseo da cidade, tanto pola súa anchura como circuíto, calculando que para dar a volta a paso acelerado necesítase media hora ben cumprida. Destaca tamén o feito de ser un paseo insubstituíble e imprescindible, sobre todo no inverno e nos días de choiva. En 1781, o deputado común, Andrés Froilán Gómez, e o procurador síndico xeral, Domingo López Taboada, piden que se repare a muralla, facendo valer entre outros argumentos, que en tempo sereno era «un moi vistoso e especial paseo para os naturais» (Abel, 2011: 91).

No século XIX a muralla continuou sendo un paseo imprescindible, porque os outros que había eran impracticábeis no inverno debido as continuas choivas. Precisamente por este motivo, o Concello preocúpase pola necesidade de mellorar o pavimento, para o cal recórrese a area de río, debido a que o pavimento orixinal de laxa de lousa con morteiro, resultaba máis irregular e incómodo para camiñar (Abel, 2011: 92).

Esta preocupación por manter o camiño de rolda superior ou adarve ben comunicado, cómodo e seguro, fixo que se provocasen tamén algunhas das agresións máis notorias ao monumento. Tal foi o caso coa ampliación do chamado paseo de inverno ou dos Cóengos, entre as portas Miñá e Santiago. En 1881, o contratista Manuel Arrieta pro-

ponlle ao Concello a derriba dos tres cubos da muralla que aínda quedaban nese tramo, dos sete que había orixinalmente (contando os de flanqueo das portas), co obxecto de facer máis ancho este paseo no adarve. Coa desaparición deste cubo o paseo gañaba 7,70 m de ancho, quedando unha zona de paseo de 158 m de longo, considerando que sería un dos mellores da poboación polo seu abrigo do Norte, exposición ao mediodía e horizonte despexado cara ao Miño (Abel, 2011: 337).

O caso contrario, que contribuíu a mellorar a conservación e a estética do paseo e do monumento en xeral, foi a eliminación do tendido eléctrico, xa que, durante moitos anos, o adarve e paramentos, acolleron postes e illadores de amarre para soste as redes de distribución. A partir de 1969, comézase a substituír as liñas aéreas por subterráneas, enterradas baixo o piso do adarve, completando os traballos en 1973, no transcurso da operación Muralla Limpa. Hoxe en día, a única instalación eléctrica que permanece sobre o adarve son as luminarias adaptadas, cunha iluminación suficiente para o uso peonil sen agredir ou desvirtuar o monumento, que posibilitan os paseos pola muralla nas horas nocturnas.

Dado que co tempo, ao igual que a muralla, a función do camiño de rolda mudou, foi xurdindo a necesidade de mellorar e ampliar o paseo e os accesos á parte alta da muralla. Para que o camiño de rolda fose máis cómodo e menos perigoso, houbo que tapiar e encher os ocos das escaleiras orixinais da muralla (que en orixe eran tantas como cubos, 85), aínda que o máis probable, tal e como revelan as últimas investigacións arqueolóxicas, é que moitas delas xa foran inutilizadas en época romana ou pouco despois. Non obstante, algúns dos antigos accesos foron reaproveitados, posto que as actuais escaleiras non se construíron ata época moderna.

Algúns destes accesos modernos estiveron relacionados con outros máis antigos, como a rampla inmediata á Porta de Santiago, que primitivamente desembocaba sobre o cubo dereito, ou como unha escaleira no lugar que hoxe ocupa a Porta do Bispo Izquierdo, onde comezaba a interrupción do adarve por estar construído o castelo ou fortaleza sobre a mesma muralla, ou como a seguinte situada despois da Porta da Estación, que veu substituír a escaleira denominada do Carril do Gato Mouro, derrubada durante a primeira guerra carlista. Tamén estaba a da Porta Falsa, que sería a romana orixinal aínda que logo substituída pola que existe na actualidade no mesmo sitio. Outra era a da Porta Nova, e por último, houbo outra romana inmediata á Porta Miñá.

Entre 1778 e 1899, foron construídas as cinco escaleiras de acceso á muralla que existen na actualidade: Cantiño (1778), Porta da Estación (despois de 1880), Porta Falsa (1887), Campo Castelo (1890) e Porta Nova (1899). Coa construción dos novos accesos, consolídase o costume de pasear polo alto desta «avenida» que é a mural-la, ao mesmo tempo que se facilita unha comunicación moito máis rápida entre diversos puntos da cidade. Grazas ás escaleiras, a cidade e os arrabaldes toman o contacto, e os lucenses séntense máis preto uns doutros porque xa non existe muro algún que os separe.



A muralla é, fundamentalmente, un espazo para ser andado e para ser vivido.

Co paso do tempo, o uso da muralla como paseo público fíxose cada vez máis frecuente, e igualmente foise diversificando a tipoloxía dos usuarios e a funcionalidade da muralla neste sentido. Agora, a muralla está aí, accesible para todo o mundo¹. Na actualidade, os lucenses e os foráneos entenden o recinto e en particular o seu paseo superior como unha parte máis da cidade e dos seus ámbitos vivenciais, e a maiores dos seus valores históricos e arqueolóxicos.

Os visitantes consideran o paseo pola muralla como unha das principais actividades que cómpre realizar na cidade, por diante da visita á catedral ou comer nalgún restaurante.

A muralla é hoxe, un espazo fundamentalmente de ocio e cultura. Os lucenses aproveitan o bonito paseo no alto da muralla para camiñar, conversar, ler, reflexionar, xogar, facer deporte ou relaxarse. A muralla é un lugar para todo o mundo: nenos e vellos, familias e grupos, para deleitarse en soidade e para o que busca compañía. É un lugar para mirar e admirar. En definitiva, un camiño para ser andado e para ser vivido.

1 A accesibilidade universal á muralla conseguiuse no ano 2015 coa construción dun ascensor, que permite o acceso de persoas con mobilidade reducida e en cadeira de rodas.

Bibliografía

- Abel Vilela, de A. (1975). 200 años de obras y restauraciones en la muralla de Lugo. (Ed. Autor). Lugo.
- Abel Vilela, de A. (2004). Reformas y reparaciones. En La Muralla de Lugo. Patrimonio de la humanidad (pp. 167-250). Lugo: Concello de Lugo.
- Abel Vilela, de A. (2011). A muralla romana de Lugo na documentación dos séculos XVI ao XX. Lugo: Deputación de Lugo.
- Abel Vilela, de A., Arias Vilas, F. e López de Rego, J. I. (2004). Los usos de la muralla. En La Muralla de Lugo. Patrimonio de la humanidad (pp. 289-304). Lugo: Concello de Lugo.
- Prado Gómez, A. e Reboredo Pazos, J. (2001). El desarrollo urbano de Lugo en el siglo XIX. Croa, 11, pp. 45-62.
- Suárez Piñeiro, A.M^a. (2006-2008): O desenvolvemento territorial dunha cidade con 2000 anos de historia: Lucus Augusti. Boletín do Museo Provincial de Lugo, 13, pp. 311-323.

A muralla, ben patrimonial e reclamo turístico

Paloma Vázquez Fernández

Servizo de Turismo da Xunta de Galicia, Lugo

Comezarei por comentar que o título da intervención veume dado e que o termo «reclamo» non me agrada porque semella facer referencia a unha captura con engano, como de «caza» ao turista. Prefiro falar de recurso turístico como un ben que, coa intermediación humana, fai posible a actividade turística.

Atopamos na bibliografía moitas definicións de patrimonio cultural pero creo que a máis completa é a que vén recollida na Lei de patrimonio cultural de Galicia: «O patrimonio cultural de Galicia está constituído polos bens mobles, inmobles ou manifestacións inmateriais que, polo seu valor artístico, histórico, arquitectónico, arqueolóxico, paleontolóxico, etnolóxico, antropolóxico, industrial, científico e técnico, documental ou bibliográfico, deban ser considerados como de interese para a permanencia, recoñecemento e identidade da cultura galega a través do tempo»¹. Non imos entrar na evolución do concepto de patrimonio cultural, simplemente ver como na actualidade, dende o punto de vista normativo, ten un carácter amplo e inclusivo.

Avanzando nas definicións, teríamos a xestión turística do patrimonio cultural como a aplicación de coñecementos específicos para a conversión de bens patrimoniais en recursos turísticos. Os coñecementos para esta xestión virán de disciplinas distintas cun obxectivo primordial: preservar a herdanza que os bens representan. Unha vez garantido isto, é posible poñer en relación o ben cun contexto social e económico máis amplo.²

1 Lei 5/2016, de 4 de maio, do patrimonio cultural de Galicia (DOG nº 92, de 16 de maio de 2016). Art.1,2.

2 VELASCO GONZÁLEZ, María: *Gestión Turística del Patrimonio Cultural: enfoques para un desarrollo sostenible del turismo cultural*. Universidad de Murcia. Cuadernos de Turismo, nº23 (2009). Pax, 238.

O verdadeiro valor do patrimonio é que sexa recoñecido como valioso polos membros da sociedade na que está inmerso. Esta conexión permite que os bens manteñan a súa capacidade simbólica e transmitan os valores ás xentes ás que representan, aínda que modificaran o seu uso orixinal (como é o caso da Muralla). Neste contexto, o turismo e as actividades que desenvolven os turistas convértense nunha oportunidade para outros bens diseminados polo territorio, que pasa a ser percibido como un destino turístico global.³

No caso de Lugo, a Muralla debería funcionar como «locomotora» que tire de todo o patrimonio que ofrece o territorio. É un recurso suficientemente potente como para mobilizar o interese por outros recursos que, por si sós, terían unha capacidade de atracción limitada pero, en conxunto, poden conformar un produto turístico.

A primeira actuación encamiñada á posta en valor (cando non se utilizaba este termo) da Muralla con fins patrimoniais e pensando no uso turístico, foi a *Operación Muralla Limpia*. A comezos do século XVIII o concello necesitaba fondos e recorreu a alugar os espazos existentes entre os cubos por unha renda anual de catro reais cada un, coa finalidade de que construísen edificios ou fixesen hortos. Así, a Muralla quedou oculta en boa parte do seu perímetro por construcións de distinta tipoloxía, estilo e valor arquitectónico.

No ano 1953, o Concello, en colaboración coa Dirección General de Bellas Artes, comezou unha campaña para eliminar as construcións apegadas á Muralla pero fíxoo moi timidamente por falta de recursos económicos.⁴

Así hai que esperar a 1971 cando Ramón Falcón, como subdirector general de Bellas Artes, propón un decreto polo que se declara de utilidade pública a expropiación de 81 edificios pegados á Muralla. O proceso foi rápido e «limpo» e obrigou a restaurar 7,500 m² de paramento e á reconstrución de 15 cubos.

Os criterios desta actuación foron cuestionados anos despois, como todas as intervencións que se fan en patrimonio, con argumentos que foron dende a crítica á non conservación selectiva dalgunha construción ata opinar que a intervención quedou inacabada por non desenvolverse a rolda interior.

O que si é certo é que a partir dese momento Lugo mostra con orgullo a súa Muralla e esperta o interese por visitala e percorrela.

Son consciente de que ao «sector patrimonial» asústalle os termos turísticos: destino, produto, paquete, venda, comercialización... que son percibidos como unha ameaza á conservación do seu «tesouro» e non como unha oportunidade de difusión, conservación e coñecemento. En moitos casos, percibo unha posición elitista da cultura: de sabios para sabios que, por suposto, desprezo profundamente.

3 VELASCO GONZÁLEZ, María: *Gestión Turística...* cit. Pax, 239.

4 VVAA(Coord. Adolfo de Abel Vilela): *A Muralla de Lugo. Patrimonio da Humanidade*. Ed. Excmo. Concello de Lugo. 2007. Páxs. 248-249.

O turismo e o ocio son actividades consubstanciais á sociedade contemporánea e, por tanto, non chega con definilas dende unha perspectiva elitista como banalizadoras do patrimonio, pois trátase dun movemento social colectivo cunhas previsións da OMT para o 2030 de 1.800 millóns de desprazamentos turísticos.

Nas cartas e recomendación internacionais (UNESCO, OMT, Organización de Cidades Patrimonio da Humanidade, etc.) promúlgase a necesidade de reformular os nosos modelos de xestión patrimonial e de desenvolvemento turístico. A lectura do territorio como patrimonio, a dimensión cultural e turística da paisaxe deberían conducir a fórmulas de xestión diferentes ás que había cando só o monumento se entendía como patrimonio cultural.⁵

Cando falamos de xestionar os bens de patrimonio cultural para que formen parte da oferta turística dun espazo determinado, estamos poñendo en conexión dous mundos cuxas culturas, principios, valores e referencias son moi diversos entre si. Ambos poden ter interese en complementarse co outro, pero tamén reticencias cara a unha posible colaboración.

Esta problemática complícase por varias razóns:

- Porque ambos os sectores están a sufrir unha rápida transformación impulsada polo comportamento dos cidadáns respecto da cultura, o turismo e a consideración social de ambos.
- Porque, aínda que non haxa un enfrontamento claro en cuestión esenciais, ambos os sectores teñen prioridades distintas.
- Porque en ambos os casos se toman decisións que afectan o funcionamento doutro sector sen que exista ningunha tradición de traballo en común e ningunha estratexia asentada de coordinación.

Inicialmente o turismo que se achegaba aos bens de patrimonio cultural era unha actividade realizada por un número pequeno de visitantes dun nivel socioeconómico medio/alto, con formación de nivel superior, con conciencia medioambiental e que aprecia as diferenzas culturais. Neste caso a posibilidade de conflito é moi baixa pero, cando aumenta a demanda e o sector turístico incorpora o patrimonio cultural como parte da súa oferta, o perfil do visitante xa non é do agrado dos xestores do patrimonio e aumentan as posibilidades de desencontro. Como dato, a OMT estima que o turismo

5 TROITIÑO VINUESA, Miguel Ángel e TROITIÑO TORRALBA, *Libertad: Patrimonio y turismo: reflexión teórica-conceptual y una propuesta metodológica integradora aplicada al municipio de Carmoña (Sevilla, España)*. Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1 de septiembre de 2016, vol. XX, nº543. Pag.5

cultural representa preto do 37% do total do sector turístico, cun crecemento anual de arredor do 15%. Así mesmo, en Galicia o turismo supón o 11% do PIB.⁶

Por outra banda, o turismo desenvólvese nun escenario protagonizado basicamente polo sector privado, que vive de obter beneficios económicos, mentres que o patrimonio cultural ten detrás ao sector público cuxo fin é obter beneficios sociais. Isto é, perseguen fins diferentes.

Os valores que representan tamén os enfrontan: para o turismo os bens patrimoniais teñen un valor de uso (son valiosos por completar o interese dun destino) mentres que para o patrimonio teñen un valor simbólico (representan o que a comunidade aportou ao conxunto da cultura).

Visto así parecen dous mundos antagónicos e diverxentes que se opoñen en valores, fins, destinatarios, xestión... pero hai novas dinámicas que fan aflorar factores de converxencia:

En turismo, o sector privado está obrigado a diversificar produtos e innovar se quere manter a súa competitividade. Isto coincide coa consideración do consumo cultural como algo distinguido. Ambas as razóns, competitividade e prestixio social, fan o turismo cultural un produto de grande interese, aínda que lle supoña ao sector privado enfrontarse á posibilidade de contribuír ao sostemento dos bens.

Polo que respecta ao sector público, hai tempo que reflexiona sobre a procura de fontes de financiamento complementario que axuden ao custoso mantemento do patrimonio. Así os xestores de patrimonio ven como se reducen os fondos públicos e tratan de incorporar criterios económicos que garantan a supervivencia dos bens. É facer compatible o mantemento de beneficios sociais coa incorporación de ferramentas que permitan obter fondos para cumprir cos obxectivos.

En canto aos actores, o sector privado do turismo comeza a recoñecerlle un papel importante ao sector público a través das políticas turísticas (no caso de Galicia co Cluster) que traballamos pola sostibilidade do sector. No bando do patrimonio cultural empeza a articularse un espazo que desenvolve a súa actividade no sector privado, son poucas empresas pero que están a medrar dun xeito sostido.

O perfil do turista diversifícase optando por propostas máis complexas e sofisticadas, á vez que as institucións que xestionan o patrimonio cultural buscan ampliar públicos.

En canto aos valores básicos que as dúas partes outorgan aos bens patrimoniais apréciase unha confluencia cara á busca dunha eficacia na xestión que garanta a prioridade que sempre debe ser a conservación dos bens⁷ (caso da Praia das Catedrais).

Os destinos patrimoniais reciben unha afluencia crecente de turistas e excursionistas, o que pode implicar riscos e romper equilibrios precarios e require da cooperación

6 SORO, Elsa e GONZÁLEZ, Yadur: *Patrimonio cultural y turismo: oportunidades y desafíos de la valorización turística del patrimonio*. OSTELEA (School of Tourims & Hospitality). Pag.5

7 VELASCO GONZÁLEZ, María: *Gestión Turística...* cit. Pag, 241-243.

na conservación e xestión activa e responsable do patrimonio cultural. O Manifesto de Santiago de Compostela a favor da conservación activa e xestión sostible das Cidades Patrimonio da Humanidade de 1999 recollía a necesidade dun maior compromiso social co patrimonio e unha implicación máis explícita do sector turístico na conservación, unha aproximación de enfoques territoriais, patrimoniais e turísticos.⁸

Afirmo que o obxectivo básico na xestión turística do patrimonio cultural é a conservación do ben. O deseño dunha política de conservación será a base da posterior proposta de xestión na que, como principios, se terá en conta:

- Como protexer o recurso dos danos causados pola utilización turística.
- Como establecer estratexias que permitan a conservación dos elementos materiais que poidan ser danados.
- Como conservar o carácter cultural e simbólico do espazo que pretende converterse en produto turístico.

Trasladando esta teoría xenérica ao caso da Muralla temos que protexela dos danos causados non polos turistas senón pola propia Administración e a poboación local. Como exemplo, temos actuacións realizadas polas distintas administracións na contorna da Muralla que non se lle permitirían a un particular (Edificio da Xunta, Vicerreitoría, Vello Cárcere), sobre a propia Muralla (colocación de luces de festas) e a falta de vixilancia e control que propicia o vandalismo nocturno.

Os fluxos turísticos deben manexarse en función da capacidade de acollida dos destinos porque, cando os visitantes empezan a ser numerosos, hai que formular políticas de ordenación de acollida, infraestruturas e servizos. Neste senso, a presión turística á que está sometida Lugo é mínima. Os problemas de despoboamento dentro de murallas non poden achacarse á xentrificación, xa que no recinto histórico unicamente hai 3 hoteis, 2 pensións, 1 albergue turístico e 24 vivendas de uso turístico.⁹ Innda que hai en proxecto varias iniciativas privadas de aloxamento turístico, queda moita marxe de crecemento ata que poida chegar a xerar algunha disfunción social.

A conservación dos elementos materiais da Muralla está, en principio, garantido a través do Plan Director.

En canto á conservación do carácter cultural e simbólico do espazo, a mellor forma de que os turistas coñezan e respecten o patrimonio do lugar que visitan é, que dalgún xeito, se sintan identificados. Para iso deben ser observadores activos, que che-

8 Actas del 5º Coloquio Internacional de las Ciudades del Patrimonio Mundial. Santiago de Compostela, 20-24 de octubre de 1999. Organización de las Ciudades Patrimonio Mundial. Pags. 296-297.

9 REAT (Registro de Empresas e Actividades Turísticas)

guen a crear un sentimento a través do feito da observación e o coñecemento. Neste senso quixera sinalar a creación, a través do Plan de Excelencia Turística de 2003, do Centro de Interpretación da Muralla. Trátase dunha dotación cultural moi correcta que lle ofrece ao visitante unha lectura do significado da Muralla mais alá dun muro de pedra moi vello.

Asumido xa que sen conservación non hai actividade nin turística nin cultural, toca facelo sostible, o que supón un reto que precisa que se comprenda a necesidade de establecer unha nova forma de traballo, baseada na colaboración e consenso e que a clave é comprender que a planificación esixe hoxe o exercicio consciente da responsabilidade compartida, con fórmulas de xestión baseadas na creación de instrumentos de cooperación interadministrativa.

Para que a xestión turística de patrimonio cultural sexa un espazo de traballo consistente é necesario evitar a improvisación e o traballo voluntarista, é dicir, a profesionalización.

Na era dixital na que vivimos, a posta en valor do patrimonio con finalidades turísticas, pode contar coas oportunidades que ofrecen as TIC para asegurar unha maior interacción e integración do visitante na contorna. O desenvolvemento de tecnoloxías innovadoras baseadas na realidade aumentada e en solución de proxección inmersiva fai posibles experiencias personalizadas dos territorios ou do patrimonio cultural tanto tanxible como inmaterial.

Ademais, grazas aos datos masivos, podemos dispoñer dunha enorme cantidade de información relativa ás prácticas e hábitos tanto de turistas como de residentes.¹⁰

A Convención de 1972 para a Protección do Patrimonio Mundial Cultural e Natural establece que certos lugares da Terra cun «valor universal excepcional» pertencen ao patrimonio común da humanidade.¹¹

Actualmente, 190 países ratificaron esta Convención e forman parte dunha comunidade internacional unida na misión conxunta de identificar e protexer o patrimonio natural e cultural máis importante do planeta. A Lista de Patrimonio Mundial inclúe na actualidade un total de 1.092 sitios (845 culturais, 209 naturais e 38 mixtos) en 167 Estados.

A Muralla foi declarada Patrimonio da Humanidade no ano 2000, o que supuxo un recoñecemento, un compromiso de conservación e un suposto motor turístico. Soubo aproveitarse o tirón promocional da declaración para incrementar o número de visitantes?

Analizando os datos de viaxeiros, pernoctacións, estancia media, prazas hoteleiras e ocupación dende o ano 2003, que temos datos continuados, vemos:

10 SORO, Elsa e GONZÁLEZ, Yadur: *Patrimonio cultural y turismo...* cit. Pag. 25

11 http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=13055&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html

- Unha tendencia positiva ata o ano 2008 de inicio da crise, descenso ata o ano 2012-13 para comezar de novo unha tendencia positiva ata 2018. Este comportamento encaixa, en liñas xerais, co conxunto da Comunidade.
- Os momentos que rompen a tendencia con subidas importantes son os anos xacobeos de 2004 e 2010.
- A comparación a 2018 mostra un crecemento na cifra de viaxeiros aloxados do 24% e de número de noites do 47%. O nivel de ocupación de 2018 marca un máximo histórico cun 48.7% de media, 14 puntos por riba da cifra rexistrada en 2003.¹²

A declaración de Patrimonio da Humanidade non prexudicou no movemento turístico pero tampouco pode considerarse que tivera un impacto que diferenciase substancialmente o comportamento turístico de Lugo do resto de Galicia.

De tódolos xeitos, creo que hai que superar as políticas turísticas preocupadas unicamente por crecementsos cuantitativos (consultas, viaxeiros, pernoctacións...) e apostar por enfoques integrais de natureza cualitativa que, ademais de contribuír a poñer en valor novos recursos, axuden a articularlos, contribúan a difundir territorialmente a actividade turística e a enriquecer a experiencia dos visitantes.

No Plan Estratéxico de Turismo de Galicia 2020¹³, despois dos pasos de diagnose, establécense varias liñas estratéxicas de actuación, a primeira das cales é «Paisaxe, recursos naturais e sostibilidade». Dentro desta liña, desenvólvense catro obxectivos estratéxicos:

- Pulo ao uso turístico sostible da paisaxe. Ecoturismo
- Recuperación e mantemento de núcleos singulares
- Control da capacidade de carga e redistribución de fluxos turísticos
- Sostibilidade das infraestruturas turísticas

En cada unha destas liñas descríbense accións concretas presupostadas, priorizadas e nas que se enumeran os axentes implicados por ser o turismo unha actividade transversal.

12 Datos facilitados pola Área de Estudos e Investigación da Axencia Turismo de Galicia.

13 <https://www.turismo.gal/docs/mdaw/mjk2/~edisp/turga296028.pdf>

Bibliografía

- Actas del 5º Coloquio Internacional de las Ciudades del Patrimonio Mundial. Santiago de Compostela, 20-24 de octubre de 1999. Organización de las Ciudades Patrimonio Mundial.
- ALFONSO, María José Pastor. (2003). El patrimonio cultural como opción turística. *Horizontes Antropológicos*, 9 (20), 97-115. <https://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832003000200006>
- BALLART, Josep y JUAN I TRESSERAS, Jordi: Gestión del patrimonio cultural. Ed. Ariel. Barcelona, 2001.
- CALLE VAQUERO, Manuel De La: La ciudad histórica como destino turístico. Ed. Ariel, Barcelona, 2001.
- http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=13055&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html
- ORO, Elsa e GONZÁLEZ, Yadur: Patrimonio cultural y turismo: oportunidades y desafíos de la valorización turística del patrimonio. OSTELEA (School of Tourism & Hospitality).
- TROITIÑO VINUESA, Miguel Ángel e TROITIÑO TORRALBA, Libertad: Patrimonio y turismo: reflexión teórico-conceptual y una propuesta metodológica integradora aplicada al municipio de Carmona (Sevilla, España). *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1 de septiembre de 2016, vol. XX, nº543.
- VELASCO GONZÁLEZ, María: Gestión Turística del Patrimonio Cultural: enfoques para un desarrollo sostenible del turismo cultural. Universidad de Murcia. Cuadernos de Turismo, nº23 (2009).
- VUJICIC-LUGASSY, Vensa y FRANK, Laura (Coord.): Gestión del Patrimonio Mundial Cultural. Col. Manual de Referencia Patrimonio Mundial. UNESCO. Paris, 2014.
- VV.AA. (Coords. Adolfo de Abel Vilela / Felipe Arias Vilas): A Muralla de Lugo. Patrimonio da Humanidade. Ed. Excmo. Concello de Lugo. 2007.

AS GRANDES MIGRACIONES HUMANAS. VARIANTES E EVOLUCIÓN HISTÓRICA

Las migraciones humanas en el mundo actual: una síntesis geográfica

Antonio Doval Adán
Universidad de Santiago de Compostela

1. Introducción

El fenómeno migratorio es tan antiguo como la propia humanidad, ya que los seres humanos, por diferentes motivos y circunstancias, se han desplazado de manera constante a lo largo de la historia: unas veces incentivados por la búsqueda de nuevas tierras de cultivo y en otras ocasiones obligados por las guerras y las catástrofes naturales. De hecho, el hombre moderno inició su dispersión por el mundo desde África, su cuna de origen según diversas fuentes (Simon, 2010), y se estima que comenzó a emigrar hacia otros continentes y territorios hace casi 1,8 millones de años, a tenor de las conclusiones de algunos autores (Gamrasni, 2010).

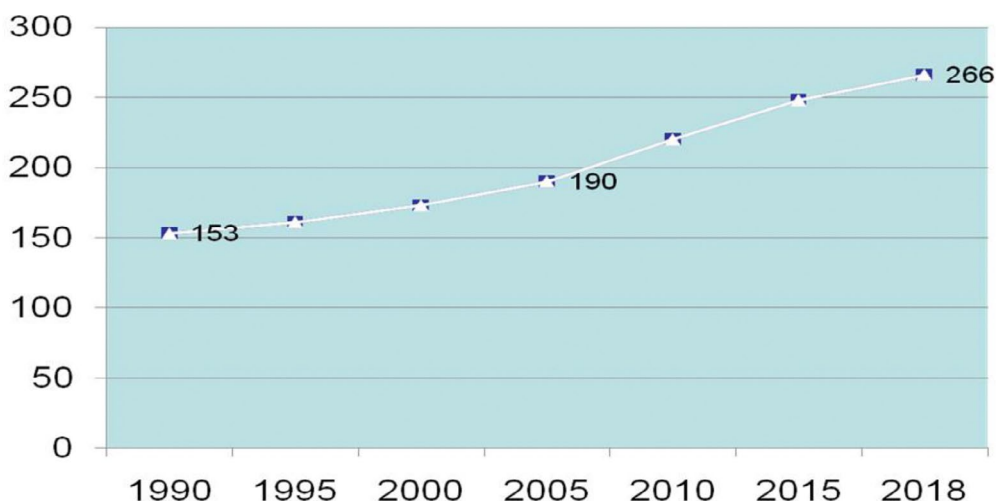
A principios del siglo XXI, inmersos en un polémico proceso de globalización económica y cultural generalizado, bajo el control ideológico del capitalismo global y de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, caracterizado por el constante flujo de mercancías, capitales y bienes que cruzan espacios y fronteras sin límites, los inmigrantes, y en particular la inmigración irregular, han adquirido una visibilidad especial y se han convertido en una de las preocupaciones prioritarias de muchos países occidentales. Por ello, me ha parecido oportuno redactar esta pequeña comunicación con el único propósito de analizar, de una manera didáctica y sintética, el impacto de las migraciones humanas en el mundo actual. De este modo, el trabajo aparece estructurado en cuatro apartados: en el primero se aborda la dimensión global del fenómeno

migratorio, en el segundo se profundiza en el volumen de las migraciones forzosas y sus causas principales, mientras que el tercero y cuarto apartado están dedicados al estudio de las migraciones laborales y económicas hacia las grandes aglomeraciones urbanas y al análisis de la inmigración en Europa y España respectivamente.

Para la elaboración de este trabajo, se ha recurrido esencialmente a la información estadística y documental de carácter oficial difundida por: la Organización Internacional para las Migraciones (OIM), la Alianza Mundial del Conocimiento sobre Migración y Desarrollo (KNOMAD), el Departamento de Asuntos Económicos y Sociales de las Naciones Unidas (UN DESA), el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), la Oficina Estadística de la Unión Europea (Eurostat) y el Observatorio Permanente de la Inmigración. También se ha procedido a la consulta de los estudios y publicaciones específicas que aparecen referenciadas en el apartado de bibliografía. No obstante conviene precisar, como bien apunta Grinblat (2010), que las informaciones y estadísticas sobre migraciones y movimientos migratorios son en general muy imperfectas e incompletas. Además, no existen datos ni estadísticas oficiales publicadas por los organismos gubernamentales sobre el número de emigrantes ilegales residentes por países y regiones, y los estudios disponibles sobre esa temática nos ofrecen solamente estimaciones y cálculos estadísticos muy aproximativos. Es por ello, que los expertos recomiendan centrarse en analizar los stocks de inmigrantes y no profundizar demasiado en los flujos migratorios irregulares, debido a la escasa fiabilidad de los datos que se facilitan o a su visión parcial.

Figura 1

Evolución del número de migrantes en el mundo entre 1990-2018 (en millones)



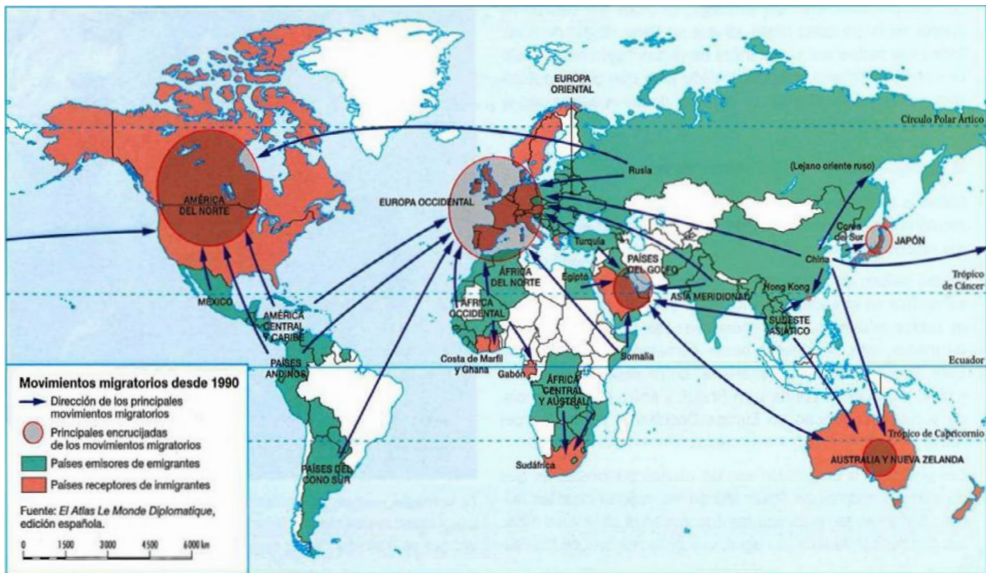
Fuente: OIM, 2018; KNOMAD, 2019 y elaboración propia

2. La dimensión global del fenómeno migratorio

Según las publicaciones e informaciones estadísticas recopiladas por la OIM y KNO-MAD, a finales de 2018 había en el mundo 266 millones de migrantes, lo que representa el 4% de la población mundial. De esta cifra, el 60% son migrantes laborales, un 27% corresponden a migraciones forzosas, el 14% son niños, el 2% son estudiantes que participan en programas de movilidad internacional, y del total de migrantes contabilizados, las mujeres constituyen el 48 por ciento.

Los datos que aparecen en la Figura 1 ponen de relieve que el número de migrantes en el mundo no ha dejado de crecer desde 1990, pasando de 153 millones en ese año a los 270 actuales, esto quiere decir que en 30 años la cifra de migrantes casi se ha duplicado.

Figura 2
Los grandes flujos migratorios en el mundo actual



Como se puede apreciar en el mapa de la Figura 2, los grandes flujos migratorios internacionales tienen como origen los países del Sur y como destino preferente América del Norte, el Espacio Económico Europeo, países del Golfo, Japón, Australia y Nueva Zelanda. En este sentido, la OIM estima que del total de stocks de migrantes que hay en el mundo, el 84% tienen como residencia de destino América del Norte, Europa y Asia, mientras que el 68% proceden de Asia y de Europa (sobre todo de Europa del Este) y el 30% restante de América Latina y África (Figura 3).

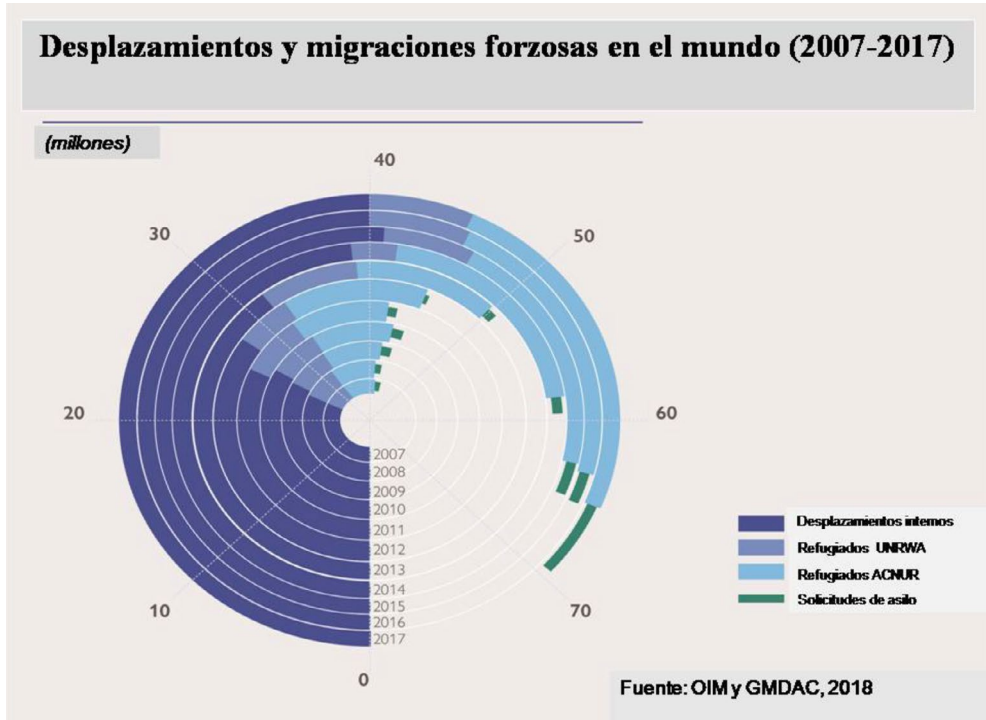
Figura 3
Distribución territorial de los migrantes en el mundo actual (en millones)

Conjunto territorial	Procedencia	Destino
América del Norte	5	58
América Latina y Caribe	39	10
África	38	25
Asia	110	80
Europa	64	78
Oceanía	2	8
Total	258	258

Fuente: UN DESA, 2017 y OIM, 2018

Entre las causas de las migraciones laborales y de tipo económico están la excesiva pobreza y los profundos problemas estructurales que afectan a los países de origen, los efectos negativos de las condiciones climáticas extremas y el progresivo calentamiento global, así como la carencia de tierras de cultivo en propiedad y la tendencia generalizada a la compra masiva de tierras cultivables en países pobres de África, Asia y América Latina, por parte de grandes grupos multinacionales y de poderosos grupos financieros e inversores extranjeros (sobre todo de China, países árabes, Japón y Europa), que pueden poner en peligro la seguridad alimentaria de muchos países en desarrollo, al provocar la expulsión de millones de campesinos de sus tierras y posesiones históricas. A este respecto es muy clarificador el trabajo realizado por A. Méndez sobre el acaparamiento de tierras y su impacto a escala mundial (Méndez, 2012) así como los sucesivos informes publicados por la FAO sobre las adquisiciones masivas de tierras en África y otros continentes (Cotula y otros, 2009 y FAO, 2017). En dichos trabajos se constata que desde el año 2000 han pasado a manos extranjeras más de 40 millones de hectáreas y se han formalizado por escrito más de 1.100 compraventas. De igual forma, se comentan estimaciones realizadas por algunos autores sobre la posibilidad de que unos «60 millones de personas en el mundo corren el riesgo de ser expulsados de sus tierras por la fiebre de los biocombustibles» (Méndez, 2012, p. 12). Estos datos y predicciones futuras vienen a confirmar la importancia creciente que está teniendo la compra de tierras en países pobres, por parte de grupos extranjeros, en los desplazamientos internos de la población y procesos migratorios actuales.

Figura 4

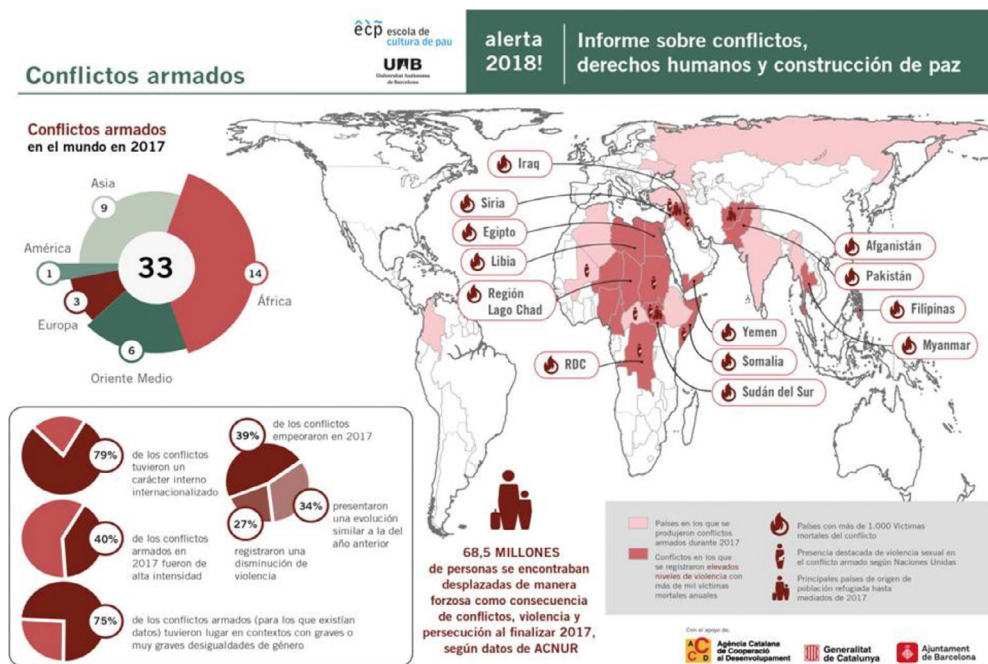


3. Las migraciones forzadas

Casi 70 millones de personas en el mundo se encuentran actualmente desplazadas de manera forzosa como consecuencia de los conflictos armados, la violencia generalizada o de persecuciones políticas, religiosas o ideológicas según ACNUR. De ellos, 40 millones corresponden a desplazamientos internos dentro de sus propios países y prácticamente 26 millones son refugiados que han tenido que abandonar sus naciones de origen, mientras que 4 millones figuran como solicitantes de asilo político (Figura 4).

La causa principal de estas migraciones y desplazamientos forzados y masivos que se producen en nuestro mundo son las guerras (Figura 5). En efecto, a finales de 2017 había en el mundo 33 conflictos armados y 88 tensiones y crisis violentas que todavía se mantienen activas hoy, sobre todo en África, Oriente Medio y Asia Meridional (Escola de Cultura de Pau, 2018). Esto explica que el 82% de los refugiados procedan de 10 países con conflictos muy violentos (Siria, Afganistán, Sudán, Sudán del Sur, Myanmar, Somalia, Congo, R. Centrafricana, Eritrea y Burundi) y que el 85% de los desplazados se refugiaron en países vecinos en proceso de desarrollo.

Figura 5



Fuente: Escola de Cultura de Pau, 2018

No obstante, además de las causas prioritarias que acabo de comentar, las organizaciones especializadas en temas migratorios comienzan a resaltar la importancia cada vez mayor de los llamados éxodos o desplazamientos climáticos. En este sentido, los incendios y sequías prolongadas, las fuertes lluvias y violentos huracanes, los fenómenos ambientales extremos y la subida del nivel del mar en algunas zonas, están contribuyendo al desplazamiento forzoso de muchas personas en el mundo. Las informaciones difundidas por ACNUR nos advierten de que durante los últimos diez años, casi 27 millones de personas se han tenido que desplazar de manera forzosa debido a los fenómenos meteorológicos extremos, sin embargo, durante los próximos cincuenta años, el número de migrantes forzados por circunstancias climáticas adversas podría alcanzar la cifra de 1.000 millones (Goodwin-Gil, 2017 y Ramos, 2018). Si se cumplen estas alarmantes previsiones, en el futuro, es muy probable que las condiciones climáticas severas puedan generar más refugiados y desplazamientos internos que las propias guerras.

Figura 6
Campo de refugiados somalíes en Dadaab (Kenia)



Fuente: Agence France-Presse, 2016

Para atender las necesidades básicas de este sector de la población mundial, ACNUR en estrecha colaboración con otras organizaciones y con la ONU, ha impulsado la construcción de numerosos campos de refugiados, la mayoría situados en África, Oriente Medio y Asia Meridional. Así, unos 5,4 millones de palestinos viven actualmente distribuidos en 58 campamentos que son atendidos por la Agencia de las Naciones Unidas para la población refugiada de Palestina en Oriente Próximo (UNRWA, 2019). Pero por sus dimensiones, destaca el campo de Dadaab (Kenia) donde se concentran más 600.000 refugiados somalíes (Figura 6), así como los asentamientos y albergues de refugiados rohingya que han huido de Myanmar para establecerse en las localidades de Kutupalong y Cox's Bazar (Bangladesh), donde conviven en condiciones muy precarias más de un millón de personas, convirtiéndose en el 2019 en el mayor campamento de refugiados del mundo (Figura 7). En esta línea, aunque con una perspectiva histórica, también conviene recordar el éxodo masivo de algo más de 2 millones de tutsis ruandeses hacia países vecinos en 1994 (Figura 8) y los casi 6 millones de desplazamientos internos provocados por el conflicto armado entre las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y otros grupos paramilitares contra el Estado colombiano durante el período 1964-2016.

Figura 7
Refugiados rohingya (campamento de
Kutupalong, Bangladesh) 2018



Fuente: ACNUR, 2018

Figura 8
Éxodo masivo de 2 millones de «tutsis»
ruandeses hacia países vecinos



Fuente: Reuters/Jeremiah Kamau, 1994

4. Las migraciones hacia las grandes aglomeraciones urbanas

El espectacular crecimiento urbano experimentado durante los últimos sesenta años constituye uno de los procesos sociales de mayor envergadura a escala mundial. De hecho, desde 1950 la urbanización en el mundo no ha dejado de crecer, pasando de representar el 30% en ese año hasta alcanzar el 56% en la actualidad. A principios de 2019, de un total de 7.600 millones de habitantes que viven en la Tierra, más de 4.200 millones lo hacen en ciudades y espacios urbanizados, y se estima que para el año 2050 el grado de urbanización de nuestro planeta se situará en torno al 75% (ONU, 2019). Esto se debe a que las ciudades se han transformado en auténticos motores y polos de atracción económica, laboral y cultural, arrastrando a miles de inmigrantes que esperan mejorar sus condiciones de vida y así contribuir a la formación del 10% del PIB mundial. Según estimaciones de ONU-Habitat y de investigadores independientes, se calcula que unas 200.000 personas migran cada día a una ciudad, lo que supone unos flujos migratorios anuales de 73 millones (Toharia, 2018). Como consecuencia de esta constante riada migratoria, las grandes aglomeraciones urbanas y megalópolis no dejan de crecer, sobre todo en los países del Sur, formándose nuevos asentamientos precarios y suburbios urbanos totalmente desestructurados. Prueba de este crecimiento vertiginoso es que en 1950 solo existían dos ciudades que superaban los 10 millones de habitantes (Tokio y Nueva York), pero hoy hay prácticamente 41 megaciudades en el mundo que superan ampliamente esa cantidad de habitantes, la inmensa mayoría, algo más del 80%, localizadas en países pobres y emergentes (Figura 9). Esto indica que las grandes urbes actúan como destinos preferentes de los flujos migratorios, siendo muy intensos en las ciudades grandes y medianas de los países en vías de desarrollo, donde la emigración del campo hacia las ciudades todavía registra tasas muy elevadas, lo que favorece el crecimiento acelerado de barrios marginales y de miles de tugurios y asentamientos urbanos degradados sin infraestructuras elementales, en los que se calcula que hoy viven más de 1.000 millones de personas, sin embargo, en el 2030 estas condiciones de vida afectarán al 40% de la población mundial (ONU-Habitat, 2019).

A pesar de todas estas circunstancias, el factor de atracción migratoria que ejercen los asentamientos urbanos se ve fortalecido por la llamada economía de aglomeración y por el peso de las ciudades en el sistema económico global, como espacios líderes en ciencia y tecnología y muy competitivos para la generación de empleo y el crecimiento económico. Prueba de ello son los resultados de las investigaciones recientes llevadas a cabo por entidades independientes, en las que se demuestra que solo 41 megaciudades concentran el 66% de la actividad económica y el 85% de la innovación tecnológica y científica del mundo. Además, con los trabajos y estudios realizados por del Instituto Mckinsey, se confirma que en las 600 ciudades más dinámicas, donde habita el 25% de la población del mundo, se genera alrededor del 60% del PIB global (McKinsey, 2019). Asistimos, por tanto, a un fenómeno migratorio imparable hacia los núcleos urbanos, que está adquiriendo proporciones gigantescas en distintas regiones de Asia, África y América Latina, así como en algunos territorios de Oriente Medio.

Figura 9

Las aglomeraciones urbanas más grandes del mundo en el año 2019					
Ciudad central	País	Población	Ciudad central	País	Población
Canton	China	45,600,000	Tientsin	China	13,200,000
Tokyo	Japan	40,200,000	Rio de Janeiro	Brazil	13,100,000
Shanghai	China	35,900,000	Lahore	Pakistan	12,600,000
Jakarta	Indonesia	30,600,000	Kinshasa	Congo (Dem. Rep.)	12,000,000
Delhi	India	29,400,000	Bangalore	India	11,800,000
Manila	Philippines	25,200,000	Paris	France	11,400,000
Bombay	India	24,700,000	Madras	India	11,000,000
Seoul	Korea (South)	24,700,000	Nagoya	Japan	10,500,000
Mexico City	Mexico	22,800,000	Lima	Peru	9,900,000
New York	United States of America	22,400,000	Xiamen	China	9,900,000
São Paulo	Brazil	22,200,000	Hyderabad	India	9,850,000
Cairo	Egypt	20,500,000	Bogotá	Colombia	9,800,000
Beijing	China	20,400,000	Chengtu	China	9,800,000
Dacca	Bangladesh	19,500,000	Chicago	United States of America	9,750,000
Lagos	Nigeria	18,800,000	Taipei	Taiwan (Rep. of China)	9,100,000
Bangkok	Thailand	18,300,000	Wuhan	China	8,850,000
Los Angeles	United States of America	17,800,000	Kuala Lumpur	Malaysia	8,700,000
Osaka	Japan	17,700,000	Saigon	Vietnam	8,600,000
Karachi	Pakistan	17,300,000	Washington	United States of America	8,550,000
Moscow	Russia	17,200,000	Hangzhou	China	8,300,000
Calcutta	India	16,600,000	Ahmedabad	India	8,250,000
Buenos Aires	Argentina	16,300,000	Chungking	China	8,050,000
Istanbul	Turkey	15,800,000	Luanda	Angola	7,900,000
Tehran	Iran	15,000,000	Shenyang	China	7,900,000
London	Great Britain	14,700,000			
Johannesburg	South Africa	13,700,000			

Fuente: Thomas Brinkhoff, 2019 y elaboración propia

Figura 10
Caravana de inmigrantes hondureños caminando hacia USA



Fuente: Agence France-Presse, septiembre de 2018

Figura 11
Migrantes venezolanos atravesando el puente internacional
Simón Bolívar hacia Colombia (9/2/2018)



Fuente: Juan Pablo Bayona

5. La inmigración en Europa y España

Tomando como referencia los datos recopilados por la OIM y Eurostat, a finales de 2017 residían en toda Europa 78 millones de inmigrantes, de los cuales 38,5 vivían en la Unión Europea. De esta última cifra, el 76% se localizaban en cinco países: Alemania (9,2 millones), Reino Unido (6,1 millones), Italia (5 millones), Francia (4,6 millones) y España (4,4 millones). Entre los grupos étnicos foráneos con mayor presencia se encontraba la comunidad musulmana que actualmente agrupa a casi 26 millones de humanos repartidos por todos los países que integran el Espacio Económico Europeo y Suiza, lo que representa, según el Instituto Pew, prácticamente el 5% de la población total de dicho espacio. Esta misma fuente señala que Francia, Alemania, Reino Unido, Italia, Holanda y España son los países donde conviven la mayoría de los inmigrantes musulmanes (un 80% del total), si bien los porcentajes más significativos, con respecto a la población total de cada país, se encuentran en Chipre (24,5 %) y Bulgaria (11%), así como en las potencias centrales de Europa y en los países nórdicos con valores porcentuales que oscilan entre el 6 y el 8 por ciento. Sin embargo, para el año 2050, el porcentaje de musulmanes en ese conjunto territorial europeo puede llegar a situarse en un escenario cercano al 14% del total de la población (Pew, 2017).

Por lo que se refiere a la inmigración irregular, y ante la falta de datos fiables como ya adelanté en la introducción de este trabajo, no debemos olvidar que las informaciones que se publican en los medios de comunicación son en general muy confusas e imprecisas. De todos modos, diversas fuentes periodísticas contrastadas coinciden en señalar que cada año entran en Europa unos 500.000 inmigrantes de manera irregular y se considera que en toda Europa residen ilegalmente unos 10 millones de inmigrantes. Unas cifras que en ambos casos son muy similares a las que se registran en Estados Unidos, donde el citado Instituto Pew con sede en Washington estimaba que a finales de 2016 había en ese país casi unos 11 millones de indocumentados.

Figura 12
Desembarco de 20.000 inmigrantes albaneses
irregulares en el puerto de Bari (Italia) el 8/8/1991



Fuente: Associated Press, 1991

La entrada de inmigrantes irregulares tanto en Europa (Figura 12) como en Estados Unidos, se ve favorecida por las sucesivas crisis económicas y políticas que se viven en los países fronterizos. En el caso de EE.UU, los flujos migratorios son continuos desde toda América Latina, especialmente desde México, Nicaragua, Honduras, Guatemala, Colombia y Venezuela. En todos estos países, el narcotráfico y la delincuencia organizada, las diferentes pandillas urbanas y las sucesivas tensiones sociales y crisis políticas graves, han provocado la salida masiva de 6.000 hondureños y de casi 4 millones de venezolanos durante los últimos cinco años (Figuras 10 y 11). De igual modo, las zonas de conflicto que actualmente se mantienen activas en el Oriente europeo han causado más de 3,5 millones de personas desplazadas internas y algo más de un millón de refugiados (Doval, 2018, pp. 96-99). La situación es muy preocupante en Ucrania, donde 10.300 ciudadanos han fallecido y más de 1,6 millones han sido desplazados de sus hogares. A todo esto hay que añadir el flujo de personas desplazadas y de refugiados, en zonas conflictivas de África y Oriente Medio cercanas a Europa, que tratan de entrar por distintos medios en territorio de la Unión Europea. Esto se produjo en concreto entre enero de 2015 y marzo de 2016, cuando casi 1,2 millones de individuos, procedentes de Siria y de otras naciones con conflictos armados, entraron de forma masiva en grandes grupos y formando auténticas caravanas humanas con destino preferente hacia Alemania (Figura 13). Esta situación provocó una crisis migratoria sin preceden-

tes en Europa que derivó en el cierre de fronteras, en el levantamiento de nuevas vallas y muros para impedir la entrada de migrantes y refugiados sin control, así como en la aparición de campamentos y asentamientos ilegales en distintos puntos de Europa como el que llegó a funcionar en la localidad francesa de Calais, donde llegaron a concentrarse más de 10.000 inmigrantes ilegales que pretendían acceder al Reino Unido y a otros países europeos (Figura 15).

Figura 13
Inmigrantes y refugiados de países islámicos en guerra caminan por una carretera húngara rumbo a Austria y Alemania (5/9/2015)



Fuente: A. Dilolli, 2015

Para la atención temporal de los inmigrantes indocumentados e ilegales, que son rescatados y detenidos cuando intentan entrar en un país extranjero, se han habilitado unos centros de asistencia básica que son gestionados directamente por los propios Estados en estrecha colaboración con determinadas organizaciones no gubernamentales (ONG). Así, a finales de 2016, la organización francesa Migreurop identificó en Europa y Norte de África a 623 campos de inmigrantes, de los cuales 260 estaban dentro de la Unión Europea y 360 en el resto de países extracomunitarios, que conjuntamente aglutinaban a 47.000 personas (Migreurop, 2017). En España, a principios de 2019 estaban operativos un total de 7 Centros de Internamiento para Extranjeros (Figura 14), con una capacidad para 1.343 residentes, en los que los inmigrantes pueden permanecer retenidos un máximo de 60 días, tras los cuales se estima que el 40% son repatriados a sus países de origen y el 60% restante son puestos en libertad en territorio nacional.

Figura 14

Centros de Internamiento para Extranjeros (CIE) activos en España en el 2019	
Centro y localización geográfica	Capacidad máxima
Aluche (Madrid)	160
Barranco seco (Las Palmas de Gran Canaria)	134
Hoya Fría (Santa Cruz de Tenerife)	350
La Piñera (Algeciras)	190
Sangonera la Verde (Murcia)	148
Zapadores (Valencia)	150
Zona Franca (Barcelona)	211
El matorral (Fuerteventura)	Cerrado en junio de 2018
Capacidad total(número de residentes)	1.343

Fuente: Pueblos Unidos, 2015 y elaboración propia

Figura 15

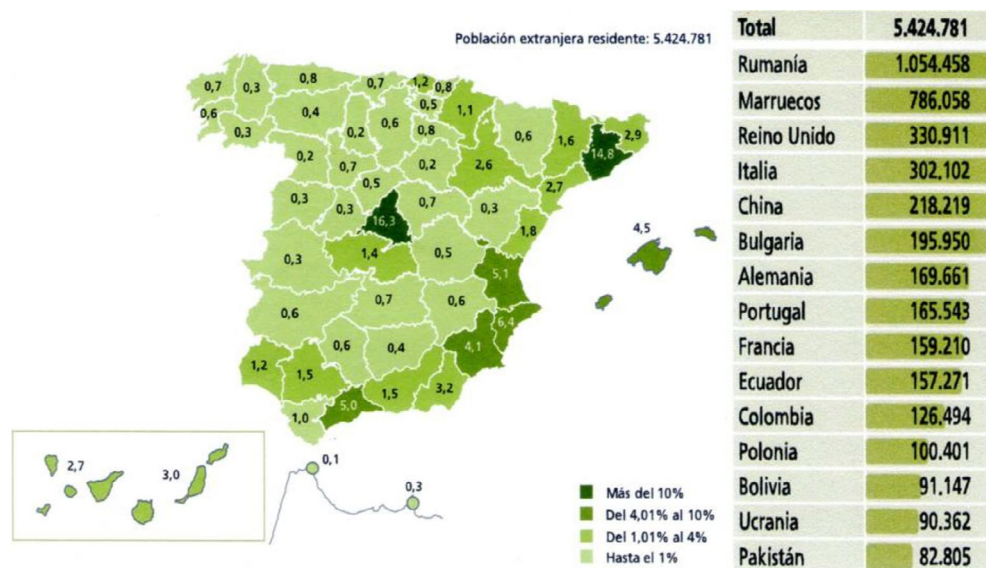
Campamento ilegal de inmigrantes y refugiados en Calais (Francia)



Fuente: Reuters, 2016

En cuanto al proceso inmigratorio en España cabe señalar que a principios de 2019, según los datos actualizados por el Observatorio Permanente de la Inmigración (OPI), residían en España 5,4 millones de extranjeros que contaban con certificado de registro o tarjeta de residencia en vigor (lo que supone prácticamente el 12% de la población total española), mientras que en Galicia viven poco más de 103.070 inmigrantes (el 3,8% de la población total de la Comunidad gallega). Esto quiere decir que España es uno de los países europeos con mayor porcentaje de inmigrantes con respecto a su población total. Las comunidades extranjeras más numerosas son la rumana y la marroquí que conjuntamente suman el 34%, mientras que los procedentes de América Latina se han reducido considerablemente representando solo un 7% del total. Atendiendo a su distribución territorial, el 65% de los migrantes extranjeros se localizan en el eje mediterráneo y en la Comunidad de Madrid, destacando Cataluña y la comunidad de Valencia (Figura 16).

Figura 16
Población extranjera residente en España y su distribución territorial



Fuente: Observatorio Permanente de la Inmigración, febrero de 2019

6. Conclusiones

A modo de reflexión final, se pueden extraer cuatro conclusiones fundamentales:

1. Durante los próximos años los movimientos migratorios se intensificarán a escala global, especialmente hacia los países desarrollados y más envejecidos, pero también, y con una mayor intensidad, hacia las grandes aglomeraciones urbanas de los países emergentes y en vías de desarrollo, ya que las ciudades funcionan como verdaderas potencias del desarrollo económico y como catalizadoras de la inmigración, al generar el 80% del PIB mundial y favorecer la innovación. Según Eurostat, durante los próximos 30 años (entre 2020-2050) Europa necesitará más de 200 millones de inmigrantes, mientras que USA y Japón también atraerán muchos millones de inmigrantes laborales. Recientemente Japón (país muy reacio a la inmigración) acaba de autorizar ya la entrada de 300.000 inmigrantes durante los próximos 5 años.
2. Es necesario frenar los conflictos armados que hay en el mundo para reducir el número de refugiados y de migrantes forzados. Desde 1948 los conflictos armados han provocado más de 52 millones de refugiados, cifra muy superior a la registrada durante la segunda guerra mundial. De igual modo, es preciso analizar el impacto real del calentamiento global y del clima en los flujos migratorios forzosos, y articular un conjunto de medidas preventivas que contribuyan a reducir este tipo de desplazamientos en los territorios más vulnerables y de mayor riesgo.
3. Impulsar y potenciar, con ayudas económicas y formación técnica in situ, el desarrollo local y la cooperación internacional en los países pobres y en vías de desarrollo; y controlar la venta de tierras en esos territorios a grandes grupos multinacionales extranjeros. Estos consorcios internacionales acaparan grandes extensiones de cultivo y favorecen la extrema concentración de la propiedad de la tierra en una minoría, provocando la expulsión forzosa de numerosas poblaciones locales de sus lugares de origen.
4. A pesar de los esfuerzos de la ONU para que todos los países del mundo ratificaran el denominado Pacto Mundial para la Migración Segura y Regular, el documento final, no vinculante y firmado en Marrakech en diciembre de 2018, fue aprobado por 150 Estados, pero países tan significativos como Estados Unidos, Australia, Chile, Austria, República Checa, Hungría, Letonia, Polonia y Eslovaquia han renunciado a participar en el mismo. Esto quiere decir que la respuesta coordinada a los problemas migratorios masivos que impulsa Naciones Unidas con ese pacto, queda supeditada, una vez más, a la voluntad y a los intereses particulares e individualistas de cada nación.

7. Bibliografía y documentación

- ACNUR (2018). Tendencias globales. Desplazamiento forzado en 2017. Geneve. Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR). Recurso electrónico en: <<https://www.acnur.org/5b2956a04.pdf>> [Consulta: 17/07/2019].
- Cotula, L. y otros (2009). Land grab or development opportunity? Agricultural investment and international land deals in Africa. Londres. FAO, IIED and IFAD. Recurso electrónico: <<http://www.fao.org/3/ak241e/ak241e.pdf>> [Consulta: 17/07/2019].
- Doval Adán, A. (2018). «Conflictos armados y flujos migratorios en el Oriente europeo actual». Revista Lusófona de Educação, v. 37, nº 37. Lisboa. Recurso electrónico en: <<http://www.redalyc.org/pdf/349/34954377007.pdf>> [Consulta: 17/07/2019].
- Escola de Cultura de Pau (2018). Informe sobre conflictos, derechos humanos y construcción de paz. Alerta 2018. Universidad Autónoma de Barcelona. Recurso electrónico en: <<https://escolapau.uab.cat/img/programas/alerta/alerta/18/TodasInfografias.pdf>> [Consulta: 17/07/2019].
- Eurostat (2019). «Estadísticas de migración y población migrante». Unión Europea. Recurso electrónico disponible en el siguiente enlace: <https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/Migration_and_migrant_population_statistics/es> [Consulta: 17/07/2019].
- FAO (2017). Concentración y extranjerización de tierras productivas en Colombia. Bogotá. FAO. Recurso electrónico:<<http://www.fao.org/3/a-i7843s.pdf>> [Consulta: 17/07/2019].
- Gamrasni, M. (2010). «La humanidad en marcha». Atlas de las migraciones. Las rutas de la humanidad. Fundación Mondiplo, Le Monde Diplomatique, Akal y UNED, pp. 16-17.
- Goodwin-Gill, G. y McAdam, J. (2017). Cambio climático, desastres y desplazamientos. Suiza. Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR). Recurso en línea: <<https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2017/11327.pdf>> [Consulta: 17/07/2019].
- Grinblat, J. (2010). «La inmigración, un asunto de importante preocupación». Atlas de las migraciones. Las rutas de la humanidad. Valencia. Fundación Mondiplo, Le Monde Diplomatique, Akal y UNED, pp. 8-9.

- KNOMAD (2019). Migration. Washington. The Global Knowledge Partnership on Migration and Development (KNOMAD). Recurso electrónico disponible en el siguiente enlace: <<https://www.knomad.org/data/migration/emigration>> [Consulta: 17/07/2019].
- McKinsey Global Institute (2019). Urban world: Mapping the economic power of cities. Nueva York. Recurso en línea: <<https://www.mckinsey.com/featured-insights/urbanization/urban-world-mapping-the-economic-power-of-cities>> [Consulta: 17/07/2019].
- Méndez Pazos, A. (2012). El acaparamiento de tierras y su impacto en la seguridad alimentaria mundial. Madrid. Instituto Español de Estudios Estratégicos (IEEE), nº 43, 23 de mayo. Recurso en línea: <http://www.ieee.es/Galerias/fichero/docs_opinion/2012/DIEEE043-2012_AcaparamientoTierras_AnaMendezPazos.pdf> [Consulta: 17/07/2019].
- Migreurop. Observatoire des Frontières (2017). Mapa de campos de 2016. Paris. Migreurop. Recurso en: <<http://www.migreurop.org/article2764.html?lang=es>> [Consulta: 17/07/2019].
- Observatorio Permanente de la Inmigración (2019). Extranjeros residentes en España: principales resultados. Ministerio de Trabajo, Migraciones y Seguridad Social. Gobierno de España. Madrid. En línea: <http://extranjeros.mitramiss.gob.es/es/Estadisticas/operaciones/con-certificado/201812/Residentes_Principales_Resultados_31122018.pdf> [Consulta: 17/07/2019].
- OIM y GMDAC (2018). Global migration indicators 2018. Berlin. International Organization for Migration (IOM) y Global Migration Data Analysis Centre (GMDAC). Recurso electrónico en línea: <https://publications.iom.int/system/files/pdf/global_migration_indicators_2018.pdf> [Consulta: 17/07/2019].
- ONU (2019). World urbanization prospects 2019. Nueva York. Naciones Unidas, DESA/ Population División. Recurso en: <<https://population.un.org/wup/>> [Consulta: 17/07/2019].
- ONU-Habitat (2019). Viviendas y mejoramiento de asentamientos precarios. Río de Janeiro. UN-Habitat. En: <<https://es.unhabitat.org/temas-urbanos/viviendas/>> [Consulta: 17/07/2019]
- Pew Research Center (2017). Europe's Growing muslim population. Demographic study. Washington. Recurso electrónico en línea: <<https://www.pewforum.org/2017/11/29/europes-growing-muslim-population/>> [Consulta: 17/07/2019].

-
- Pueblos Unidos (2015). Situación actual de los centros de internamiento de extranjeros en España y su adecuación al marco legal vigente. Pueblos Unidos-Servicio Jesuita a Migrantes. Fundación San Juan del Castillo. Recurso electrónico disponible en línea: <https://www.icade.comillas.edu/images/Clinica_Juridica_ICADE/Informe_situacion_actual_CIE_junio_15.pdf> [Consulta: 17/07/2019].
- Ramos Delgado, P. (2018). «Desplazados climáticos: El éxodo forzado por el calentamiento global». El Mundo, 27 de noviembre, Madrid. Recurso electrónico en línea: <<http://www.planetainteligente.elmundo.es/retos-y-soluciones/desplazados-climaticos-el-exodo-forzado-por-el-calentamiento-global>> [Consulta: 17/07/2019].
- Simón, G. (2010). «Retrospectiva sobre el origen de los grandes éxodos». Atlas de las migraciones. Las rutas de la humanidad. Valencia. Fundación Mondiplo, Le Monde Diplomatique, Akal y UNED, pp. 14-15.
- Thomas Brinkhoff (2019). Major agglomerations of the world. Berlin. City Population. Recurso en línea: <<https://www.citypopulation.de/world/Agglomerations.html>> [Consulta: 17/07/2019].
- Toharia, M. (2018). «Desafíos urbanos. Los grandes gigantes urbanos». Madrid. El País, 3 de enero. En: <https://elpais.com/elpais/2018/01/02/seres_urbanos/1514883904_052189.html> [Consulta: 17/07/2019].
- UN DESA (2017). International migration report 2017. New York. Department of Economic and Social Affairs. United Nations. Recurso electrónico disponible en el siguiente enlace: <<https://www.un.org/en/development/desa/population/migration/publications/migrationreport/docs/MigrationReport2017.pdf>> [Consulta: 17/07/2019].
- UNRWA (2019). «La geografía de los refugiados de Palestina». Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados de Palestina (UNRWA). Recurso electrónico en: <<https://unrwa.es/mision/campos/>> [Consulta: 17/07/2019].

Estraperlar coa liberdade. O negocio dos pasaportes en Lugo durante o franquismo

Tamara López Fernández

1. Introducción

Trala Guerra Civil española, a posguerra representou un dos momentos máis duros da historia de España. Xunto cunha profunda crise política e social consecuencia dunha sociedade enfrontada e rota, experimentouse unha crise económica sen precedentes que subsumiu a poboación nunha auténtica miseria. Alén dun contexto internacional en guerra, a causa primeira deste período de fame negra foi a instauración por parte do réxime das políticas económicas autárquicas, un modelo que tiña por obxectivo acadar o autoabastecemento do país. Segundo os seus idearios, suprimir as importacións fomentaría a industrialización e a produción nacional, o que conduciría ao progreso económico. O seu fracaso materializouse na implantación pola Comisaría de Abastecementos e Transportes en marzo de 1939 do sistema de racionamento, unha medida que condenou a poboación á fame.¹ No mellor dos casos, implicou reducir drasticamente as calorías ingeridas,² noutros nin sequera había que comer. Claro está, os vencedores non sufriron estes males.³ A propaganda franquista culpou disto á destrución causada pola Guerra Civil e á cerrazón dos mercados internacionais trala II Guerra Mundial.⁴

- 1 Sánchez A. (2000). *Las políticas de la victoria, la consolidación del Nuevo Estado franquista (1938-1953)*, Madrid, España: Editorial Marcial Pons, p.79.
- 2 Richards, M. (2006). *Un tiempo de silencio: la guerra civil y la cultura de la represión durante el régimen de Franco 1936-1945*, Barcelona, España: Crítica, p. 150.
- 3 Del Arco, M. Á. (2006). *Morir de hambre. Autarquía, escasez y enfermedad en la España del primer franquismo. Pasado y memoria*, *Revista de Historia Contemporánea*. (nº 5), pp. 242-243.
- 4 Román, G. (2015). *Delinquir o morir: el pequeño estraperlo en la Granada de posguerra*, Granada, España: Editorial Comares, p. 17.

Así, lonxe dunha sorte do soño libertador difundido polo réxime, a destrución do desafecto, a miseria, a fame, as enfermidades e, consecuentemente, a morte foron as máximas dunha nova realidade que mantivo á poboación civil ao borde da inanición.⁵ Fronte a unha situación abafante, a emigración converteuse nunha das poucas saídas existentes. Porén, durante os primeiros anos do franquismo e en consonancia coas políticas autárquicas de illamento económico e político⁶ a concesión de pasaportes sufriu unha restrición considerábel. De feito, o decreto do 1 de agosto de 1941 prohibiu a emigración baixo o pretexto de necesitar de tódalas forzas físicas e intelectuais para reconstruír o país. É máis, tamén regulou a volta dos españois en territorio de ultramar.⁷

A estas intencións subxacían outras máis en consonancia cos ideais franquistas: evitar a fuxida dos vencidos que debían ser xulgados por ir en contra da causa nacional, a fuga de capitais do país, protexer o ideal franquista segundo o que a grandeza dunha nación estaba intrinsecamente relacionada co seu volume poboacional e, por último, evitar que os exiliados influíran politicamente sobre os emigrantes e estes sobre as súas familias, provocando un efecto contaxio.⁸ Deste xeito, durante a posguerra as opcións quedaron restrinxidas a unha vida de subsistencia, penuria ou persecución dentro de España ou a incorrer nun delito mediante a emigración ilegal. Pese ás trabas impostas, as cifras revelan que entre 1946 e 1958 emigraron un total de 624.000 persoas cunha media anual que superou as 50.000,⁹ sendo a etapa culminante a que veu a partir do 1960, rexistrándose un total de 2.000.000 de saídas máis até 1973.¹⁰

2. Dúas correntes migratorias: a transoceánica e a europea

Á cerrazón vivida durante a autarquía seguiu un período de certo aperturismo, implantado non ante a vontade de cambio senón polo insostible da situación. Así, froito da necesidade de empregar a emigración como vía pola que desfacerse da man de obra

- 5 Román, G. (2015). *Delinquir o morir: el pequeño estraperlo en la Granada de posguerra*, Granada, España: Editorial Comares, p.19.
- 6 Babiano, J., Fernández, A. (2002). El fenómeno de la irregularidad en la emigración española de los años sesenta, *Fundación Primero de Mayo*, (nº 3), p.4.
- 7 Kreienbrink, A. (2008). La lógica económica de la política migratoria del régimen franquista, *Migraciones y coyuntura económica del franquismo a la democracia*, Universidad de Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, (nº 73), p. 222.
- 8 Palazón, S. (1992). La emigración española a América latina durante el primer franquismo (1939-1959) Interrupción y reanudación de una corriente tradicional, *Anales de la Universidad de Alicante: Historia Contemporánea*, (nº 8-9), p. 216.
- 9 Kreienbrink, A. (2009). La política de emigración a través de la historia del IEE. *Historia del Instituto Español de Emigración. La política migratoria exterior de España y el IEE del franquismo a la transición*, Madrid, España: Ministerio de Trabajo e Inmigración, p. 15.
- 10 Vilar, J. (2000). Las emigraciones españolas a Europa en el siglo XX: algunas cuestiones a debatir, *Migraciones & Exilios: Cuadernos de la Asociación para el estudio de los exilios y migraciones ibéricos contemporáneos*, (nº1), p.132.

excedentaria promúlganse unha serie de leis que a regularon. Entre elas, restablécese a Ley de emigración de 1924, en 1956 créase o Instituto Español de Emigración, encargado de dirixir a política migratoria e xa en 1962 promúlgase a Lei de Ordenación da Emigración, en substitución da do 1924.¹¹ A súa novidade baseouse en establecer o Rexisto Central de Emigración no que debían inscribirse tódalas solicitudes e ofertas de emprego tanto para a emigración coma para a repatriación.¹²

No que respecta aos lugares de destino, existiron dúas tendencias fundamentais: a emigración transoceánica e a europea. A primeira delas vai ter como continente protagonista América do Sur e estendeuse entre 1946 e comezos dos sesenta.¹³ O seu destino principal foi Arxentina e, a partir de 1954, Venezuela, existindo tamén convenios coa República Dominicana (1956), Brasil (1960), Chile (1961) e Paraguai (1965).¹⁴ E unha cara a Europa especialmente acentuada no período entre 1960 e 1973. Neste caso, os países que acolleron a un maior número de emigrantes españois foron, por orde numérica e cronolóxica Francia, Alemaña e Suíza. Máis aló destes pódese mencionar a Bélxica, os Países Baixos e Reino Unido, nos que aínda que o volume foi inferior aos dos anteriores tamén foi destacable. A progresiva substitución de América do Sur por Europa coma destino da inmigración respondeu ao carácter expansivo da súa economía trala II Guerra Mundial. Este feito, unido á proximidade xeográfica e á falta de traballadores autóctonos para satisfacer a demanda dos distintos sectores fixeron deste continente un destino máis atractivo para a emigración española.¹⁵

En ámbolos dous casos tratouse dunha emigración de carácter selectivo, isto é, na que se debían acatar toda unha serie de condicións impostas polos países de acollida. Na emigración transoceánica, as directrices viñeron establecidas pola Conferencia de Estados Americanos membros da OIT. Segundo estas, debíase favorecer a inmigración pero sempre tendo en conta a conveniencia nacional. Desde 1948, os requisitos para emigrar foron a presentación dunha «carta de chamada» ou dun contrato de traballo visado polo consulado español. Unha vez obtida esta documentación podía expedirse o pasaporte. Galicia foi a rexión protagonista da emigración cara a América do Sur, representando arredor do 46% do total.¹⁶

11 De Cristóforis, N. A. (2016). Familia y emigración en el último ciclo de las corrientes españolas hacia la Argentina (1946-1965), ODISEA. Revista de Estudios Migratorios, (nº 3), p.2.

12 Vilar, J. (1999). Las emigraciones murcianas contemporáneas, Murcia, España: Universidade de Murcia, p.26.

13 De Cristóforis, N. A. (2016). Familia y emigración en el último ciclo de las corrientes españolas hacia la Argentina (1946-1965), ODISEA. Revista de Estudios Migratorios, (nº 3), p.2.

14 Kreienbrink, A. (2008). La lógica económica de la política migratoria del régimen franquista, Migraciones y coyuntura económica del franquismo a la democracia, Universidad de Zaragoza: Pressas Universitarias de Zaragoza, (nº 73), p.234.

15 Vilar, J. (2000). Las emigraciones españolas a Europa en el siglo XX: algunas cuestiones a debatir, Migraciones & Exilios: Cuadernos de la Asociación para el estudio de los exilios y migraciones ibéricos contemporáneos, (nº 1), pp. 139-141.

16 Pérez, P. La emigración española a América en los siglos XIX y XX, (http://www.maralboran.es/historia/modules/mydownloads/archivos/temario/bachillerato/multimedia/rev_industrial2/Texto_Emigracion_America.pdf).

Para a europea eran os países de destino os que comunicaban a España o número de traballadores precisados para determinado sector, con vistas a satisfacer as súas demandas. A partir dese momento, o Instituto Español de Emigración daba a coñecer as posibilidades de proporcionar tales traballadores e, coa colaboración do Organismo Sindical Español, mediante as Oficinas Provinciais de Colocación, realizábase unha preselección das persoas candidatas para emigrar. A partir de aí debían pasar un exame médico co que obter un expediente sanitario, o pasaporte, un compromiso de traballo asinado, un informe de boa conducta, familiar, entre outros documentos que variaban en función das condicións establecidos polo país de destino. Unha vez que eran seleccionados pasaban un novo exame médico e posteriormente, asinaban un contrato de traballo antes de abandonar o territorio español.¹⁷

3. A emigración irregular

Entón, por que non recorrer á emigración asistida? Pois ben, a emigración legal e amparada polo sistema implicaba unha serie de compromisos que coartaban en gran medida a liberdade de acción non só do emigrante senón tamén dos propios empresarios que os contrataban. Para os que abandonaban o país, alén do vagaroso proceso de obtención dos numerosos documentos necesarios, no mellor dos casos optar por unha emigración asistida supoñía prolongar considerablemente o desexo de emigrar. Noutros, descubrías que non tiñas a posibilidade de facelo por non reunir os requisitos solicitados. Ademais, para os empresarios, o sistema do «falso turista»¹⁸ era máis doado e rápido, alén de económico xa que non existían garantías legais que cumprir. No caso venezolano, esixíase presentar un contrato de traballo, un depósito equivalente ao valor do billete de volta a España e abrir unha conta na Embaixada española no Banco Venezolano a Crédito co equivalente a tres meses de salario, o que non moitos podían cumprir.

Outras desvantaxes foron as relativas á imposición dun período de tempo polo que permanecer durante varios anos nun mesmo sector. Por exemplo, en Bélxica, debías ficar na minería sen poder cambiar de traballo. No caso de que tiveras unha experiencia negativa no proceso emigratorio, se non satisfacías os gastos de repatriación ao Estado non podías volver emigrar.¹⁹ Todas estas trabas amosaron a emigración ilegal como alternativa máis rápida e sinxela que permitía unha moi superior liberdade de acción e movemento. Especialmente para aquelas persoas que non cumprían os requisitos estipulados, converténdose na única opción posible. Claro está, a ilegalidade dos procedementos suprimiu as garantías destes.

17 Babiano, J., Fernández, A. (2003). En manos de los tratantes de seres humanos, notas sobre la emigración irregular durante el franquismo, *Historia Contemporánea*, (nº 26), pp.38-40.

18 Fernández, M. J. (2008). Entre mercados laborales y fronteras estatales: La emigración de trabajadores españoles a Francia (1955-1982), *Migraciones y coyuntura económica del franquismo a la democracia*, Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, pp. 246-247.

19 Babiano, J., Fernández, A. (2003). En manos de los tratantes de seres humanos, notas sobre la emigración irregular durante el franquismo, *Historia Contemporánea*, (nº 26), p. 42.

Esta situación de necesidade perentoria fixo aflorar toda unha rede de delincuencia asociada á emigración irregular con tipoloxías delituosas coma: falsidade, estafa, infracción da Lei de emigración, uso de nome suposto, suborno, prevaricación... Os pequenos e medianos estraperlistas viron un nicho de mercado na proporción dos documentos requiridos para emigrar clandestinamente. Outros, como estafadores e falsificadores tan só finxiron ter a capacidade ou os contactos necesarios para proporcionarlos. A ignorancia e falta de experiencia dunha poboación desesperada fixeron o resto. Deste xeito, algunhas persoas foron enganadas por axencias con aspecto de legais mentres que outros acudiron a policías corruptos, persoas con contactos no estranxeiro ou falsificadores para alcanzar a ansiada saída do país. De seren descubertos, podía ser procesado tanto o que manexaba as redes de emigración clandestina coma o que aceptaba esta vía ilegal de escape.

4. Estraperlar coa liberdade. O caso lugués.

O volume de emigrantes calculado polo IEE foi considerablemente inferior ao calculado polos países de acollida, un indicativo da magnitude da emigración ilegal ou non asistida. Concretamente, a partir dos estudos realizados por José Babiano e Ana Fernández Asperilla a comparación de cifras deixa unha taxa media dun 51,5% anual de diferenza á que habería que engadir tódalas persoas que foron incapaces de regularizar a súa situación nos países de destino, dinámica tamén habitual e que quedaban, por tanto, fóra das cifras oficiais.²⁰

No partido xudicial de Lugo, entre 1945 e 1960 foron incoados un total de 9 casos relacionados coa emigración ilegal. Malia non ser unha cifra de gran volume, o feito de que na meirande parte dos casos os procesados foran os falsificadores, estafadores e estraperlistas e non aqueles que tiñan vontade de emigrar pode ser un síntoma de que o volume de afectados foi moi superior. Alén do anterior, estes son sumarios nos que estivo implicada máis dunha persoa, polo que en calquera caso a cifra de procesados supera ás dos sumarios. O perfil tipo do emigrante foi o dun varón nun 78,6% dos casos, representando a emigración feminina o 21,4% restante, dinámica habitual na que homes de familia marchaban para facer cartos e posteriormente retornar ao fogar ou ben a enviar unha carta de chamada para a súa familia. Son persoas en idade de traballar cunha media de 37 anos, polo tanto, que viviron a guerra e posguerra e fronte a unha realidade abafante deciden partir cara ó exterior en busca do pan. O feito de declarárense insolventes nun 100% dos casos corrobora esta tese. Xunto co anterior, os lugueses amosan a emigración transoceánica coma destino por excelencia, unha tendencia que se repite por toda a comunidade, sen atopar casos de partidas cara a Europa. Porén como mencionei, a emigración europea abrangería o período posterior, do 1965 até 1973. América do Sur, Brasil, Venezuela e Arxentina foron os destinos elixidos.

20 Babiano, J., Fernández, A. (2002). El fenómeno de la irregularidad en la emigración española de los años sesenta, Fundación Primero de Mayo, (nº 3), pp. 1-21, p. 19.

Aínda que constitúen unha maioría, o estraperlo de pasaportes e outros documentos para a emigración non foi un escenario exclusivamente masculino. Tal foi o caso de Amparo C. S. a que estando hospedada na casa de María Dolores F. C., gañándose a súa confianza previamente, fíxolle crer que era moza dun capitán da mariña mercante e que tiña a capacidade de obter billetes a Venezuela previo pago de 3.000 pesetas. María Dolores, crendo as súas palabras comunicoullo a Jesús P., supoñemos que coñecedora do seu desexo de emigrar, o que vendo a oportunidade de facelo pagou devandita cantidade a Dolores, a que actuou coma intermediaria. El foi estafado e Dolores procesada, aínda que absoluta posteriormente ao non ser probado que a súa actuación respondese a un interese económico.²¹

Empregar os documentos legais de familiares ou amigos facéndose pasar por eles para saír do país foi tamén algo habitual. Así, Anuncia D. G., con 51 anos decidiu falsificar a documentación para emigrar a Brasil por non contar coa autorización do seu marido, residente na República Arxentina. Nun contexto no que a liberdade de movemento feminina estaba supeditada á vontade do varón a ilegalidade era a única saída. Para iso, fíxose pasar por Dolores F. V., solteira, a que tamén desexaba emigrar e que obtivo legalmente a documentación para facelo. Foi detida en Vigo cando tentaba embarcar, procesada por un delito de falsidade e uso de nome suposto e condenada a 3 meses de arresto e unha multa de 1.000 pesetas, que tivo que custear mediante arresto substitutorio debido á súa insolvencia.²² Algo similar aconteceu a Jesús R. F., de 51 anos, o que aproveitou o permiso de desembarco do seu irmán Narciso R. F. para obter con este o pasaporte ao seu nome e marchar a Arxentina. Todo isto deixándose aconsellar por un tal Julio Lolo, do que descoñecemos se actuou guiado por un beneficio económico ou de xeito altruísta. Jesús foi condenado como autor de tres delitos de falsificación a tres penas de 6 meses de arresto maior, 1.000 pesetas de multa por cada un, con arresto substitutorio de 1 día por cada 50 pesetas impagadas. Julio foi condenado por un delito de estafa a 6 meses de arresto maior e 1.000 pesetas de multa. O procesado recoñeceu os feitos.²³

O caso de maior magnitude tivo lugar no ano 1958 e nel estivo implicado nada máis e nada menos que un membro do Corpo Xeral de Policía, naquel entón Axente de segunda que no momento dos feitos prestaba os seus servizos como Brigada de Investigación Criminal e nos Servizos de Información, Constantino F. Trátase dun caso de estraperlo de pasaportes. Constantino tiña 48 anos, era veciño de Lugo, con instrución, sen antecedentes e insolvente. Malia ser procesado en 1958 os feitos delituosos retrotráense até 1942, momento no que coñece a Joaquín P. F. propietario da Axencia «Brújula» da Coruña, dedicada á xestión, asesoría e trámite dos documentos necesarios para emigrar cara a América do Sur. Segundo os feitos declarados probados polo Ministerio Fiscal, trabada certa relación entre ambos, Joaquín ofreceulle unha comisión por cada pasaporte

21 Arquivo Histórico Provincial de Lugo, Fondo Xudicial, Sumario número 101. Sentencia 273. Ano 1950.

22 Arquivo Histórico Provincial de Lugo, Fondo Xudicial, Sumario número 115. Sentencia 84. Ano 1953.

23 Arquivo Histórico Provincial de Lugo, Fondo Xudicial, Sumario número 94. Sentencia 393. Ano 1957.

que lle axilizara e, logo do pagode 800 pesetas Constantino aceptou, empregando parte (segundo a súa declaración) para pagar os materiais necesarios. Nas horas de ausencia dos funcionarios da Comisaría aproveitou para apropiarse dos materiais necesarios: selos, libretas de pasaporte, estampas oficiais e, a partir de aí, procedeu á súa elaboración, engadindo os datos do beneficiario, unha fotografía del e o número correspondente. Unha vez realizado o anterior procedeu á obtención das oportunas dilixencias segundo as que se certificaba a correcta emisión do pasaporte. Os espazos destinados á mención das circunstancias persoais quedaron en branco. A cambio de 7 pasaportes recibiu a suma de 12.000 pesetas. Posteriormente, Joaquín entregoulle outros tres aos que lles faltaba o visado de saída, trámite polo que Constantino recibiu 1.000 pesetas máis.

Constantino foi procesado por dous delitos de suborno continuado, prevaricación e nove de falsidade en documento de identidade, cunha circunstancia agravante. O Ministerio solicitou a condena total de 46.500 pesetas de multa e 45 anos, 5 meses de prisión e 11 anos de inhabilitación coa limitación do artigo 70, do parágrafo 2º do Código Penal de 1944, accesorias e custas. Finalmente foi condenado como autor de 9 delitos de falsificación de documento de identidade con agravante, a unha pena de 6 meses de arresto maior e multa de 2.500 pesetas por cada un de tales delitos, accesorias, custas e en caso de insolvencia debendo sufrir arresto substitutorio por razón de 1 día por cada 200 pesetas. Constantino declarou que el tan só despachaba os pasaportes e autorizacións de saída e que tan só nunha ocasión facilitou un pasaporte ao que lle faltaba poñer a impresións dactilares. Segundo o procesado, Joaquín propúxolle tal negocio coñecedor da súa situación precaria e, a pesar de que nun principio negouse rotundamente, trala insistencia de Joaquín, quen «lle escribiu e chamou varias veces dicíndolle que non lle pasaría nada» e que por cada pasaporte cobraría 2.000 pesetas, aceptou. Curiosamente, ou non tanto, foi totalmente indultado.²⁴ Descoñecemos se por cuestións loxísticas relativas ao colapso da Prisión Provincial ou, se ao tratarse dun Policía ao servizo do franquismo contou cun trato de favor. Supoñemos que se tratou do segundo dos casos.

A obsesiva persecución da ilegalidade levou ao procesamento de persoas cuxo delito fora froito do seu propio descoñecemento. Este pareceu ser o caso de Darío L. B., xerente da axencia sita na rúa San Pedro, nº 6, o que facilitaba informes e documentos e obtiña as pasaxes necesarias para emigrar a Bos Aires sen cumprir as condicións esixidas. Foi procesado en 1949 por un delito de infracción da Lei de Emigración. O prezo das transaccións que realizaba era de 9.000 pesetas, 1.000 en forma de anticipo máis 250 para comezar a tramitalas. Alegou que descoñecía que o seu negocio carecera dalgunhas das condicións esixibles para realizar estas xestións e que se guiou polas Oficinas da Delegación de Facenda. O feito de que anunciase os servizos que prestaba no xornal *El Progreso* fainos pensar que así foi. O caso quedou sobresido.²⁵

24 Arquivo Histórico Provincial de Lugo, Fondo Xudicial, Sumario número 28. Sentencia 230. Ano 1957.

25 Arquivo Histórico Provincial de Lugo, Fondo Xudicial, Sumario número 13. Ano 1949.

5. Conclusión

A crenza de que durante o franquismo os españois que emigraron fixérono tendo un contrato laboral baixo o brazo constitúe un máis dos numerosos mitos que deixou ao seu paso a ditadura, rescatado para contrapoñer a emigración actual coa española daquel entón.²⁶ Naquel momento, só no caso europeo, dos 2.000.000 de españois que emigraron, a metade fixérono sen contar cun contrato de traballo, na clandestinidade e sendo nun 80% analfabetos.²⁷ Para aqueles que optaron pola emigración asistida, os requisitos dos países de orixe e destino eran moi numerosos e abusivos. Xunto co anterior, a liberdade de acción e movemento entre os diferentes sectores era inexistente e as condicións laborais e de vivenda deixaban moito que desexar. Por outra banda, obter a documentación necesaria para emigrar non era nada sinxelo. Unha simple otite supuña un informe médico desfavorable e, como consecuencia, a incapacidade de emigrar. Deste xeito, para moitos a vía ilegal converteuse na única posible aínda que implicara dirixirse a un país sen ningunha garantía.

No caso lugués, a necesidade foi aproveitada tanto polos que tiñan a vontade de emigrar como polos que debían sobrevivir no país. Así xurdiu toda unha rede de delincuencia asociada á emigración ilegal e protagonizada por ámbolos dous bandos. Delitos coma o estraperlo de pasaportes, a falsificación de documentos, o uso de nomes supostos ou a estafa foron algúns deles. Deste xeito, para moitos, incorrer nun delito foi a única vía de escape dunha realidade na que delinquir ou morrer.²⁸

26 Babiano, J., Fernández, A. (2003). En manos de los tratantes de seres humanos, notas sobre la emigración irregular durante el franquismo, *Historia Contemporánea*, (nº 26), pp. 35-56, esp. p. 35.

27 30 de maio de 2019, El tren de la memoria, <https://www.youtube.com/watch?reload=9&v=HGdjSvdN02I>.

28 Román G. (2015). *Delinquir o morir: el pequeño estraperlo en la Granada de posguerra*, Granada, España: Editorial Comares.

Migrantes por amor: del deseo a la sospecha

Jordi Roca Girona

**Dep. Antropologia, Filosofia i Treball Social,
Universitat Rovira i Virgili**

Los aportes de este texto son el resultado de diversos proyectos de investigación que he dirigido desde el año 2006 en torno a la temática del título, las migraciones por amor, y su resultante de las parejas mixtas, binacionales, transnacionales, interculturales...en España. Se trata, concretamente, de cuatro proyectos del Plan Nacional de I+D+I, uno de cooperación internacional entre España y Brasil del Ministerio de Educación y otro del Institut Català de les Dones.

De la «migración económica» a los nuevos escenarios de movilidad: una panorámica del desarrollo de la literatura sobre migraciones

En general, la literatura clásica sobre migraciones daba por hecho la causalidad económico-laboral de estos movimientos poblacionales (véase, por ejemplo, Harris y Todaro, 1970), así como su carácter individual y mayoritariamente masculino. Posteriormente apareció un enfoque fundamentado en la teoría de la dependencia, menos individualista que la «*migration theory*» y centrado en las desigualdades inherentes al sistema capitalista global y en la división internacional del trabajo, que explicaría las relaciones de dependencia de los países «periféricos» respecto a los llamados países centrales y la utilización de los trabajadores extranjeros como «ejército de reserva». Este tipo de planteamientos marcaron fuertemente la manera de conceptualizar, teorizar y pensar la migración, y contribuyeron a inferir, implícitamente, que todos los migran-

tes son socialmente inferiores –pobres, incultos, analfabetos, marginales, desesperados, etc.– a los miembros de las sociedades de acogida.

Las mujeres, percibidas tradicionalmente como ajenas a la esfera pública y al mercado laboral, aparecían invisibilizadas o pasivas en los procesos migratorios, aunque este paradigma empezó a cambiar poco a poco. Así, en el último cuarto del siglo pasado comenzó a hablarse de migraciones multi-causales, entre las que se incluyeron las propiciadas por motivaciones políticas, las de trabajadores cualificados, las de jubilados, etc. Igualmente, los organismos internacionales pusieron el foco en el número creciente de migraciones femeninas. El género empezó a ser utilizado como categoría de análisis en esta temática ante el incremento cuantitativo de mujeres en los flujos migratorios, la elevada tasa de actividad económica de las mujeres inmigrantes en las sociedades de destino y el debate feminista en torno a la posición de la mujer en la sociedad y las relaciones de género. En este contexto, diversas investigaciones comenzaron a compensar la invisibilidad previa de las mujeres migrantes (Phizacklea, 1983; Morokvasik, 1984; Knörr y Meier, 2000; Anthias, 2000; entre otras). Pero debido a la división sexual y étnica del trabajo a escala internacional y de la presencia de diversas formas de segregación sexuada, la mayoría de las investigaciones sobre mujeres inmigrantes siguió ocupándose de determinados sectores de actividad a las que ellas parecían estar confinadas (servicio doméstico y de cuidado, prostitución, trata...), todas actividades socialmente desvalorizadas y poco cualificadas (Catarino y Morokvasic, 2005). Además, los estudios siguieron centrando su atención primordialmente en el ámbito económico-laboral, sin incorporar las nuevas geografías y tipologías migracionales (King, 2002), entre las que se hallarían las que he denominado «migraciones por amor» (Roca, 2007), protagonizadas por personas que emprenden la aventura migratoria con la finalidad primaria de formar una familia o una pareja binacional en destino. La sensibilidad por la variable de género y la perspectiva feminista en migración contribuyeron a generar nuevas aportaciones y a subrayar los incentivos no económicos de la migración (Harzing, 2001).

Penny y Khoo (1996: 29) señalaron hace ya dos décadas que el amor es uno de los motivos fundamentales para la migración. En la década de los noventa del siglo pasado empieza a notarse una presencia cada vez mayor de matrimonios mixtos en el marco de las que se han denominado «rutas globales de búsqueda de cónyuge», que conectan a hombres principalmente del «norte global», es decir, de países pertenecientes al Occidente Europeo, Norteamérica y Asia-Pacífico, con mujeres fundamentalmente del «sur global», concretamente de regiones de Latinoamérica, el Este de Europa y el Sudeste Asiático y, de manera simultánea, empiezan a proliferar las agencias especializadas en internet (Constable, 2003).

D. Massey (1994), en el marco de su «geometría del poder», propuso explicaciones a por qué son usualmente las mujeres quienes se desplazan por razones de matrimonio,

vinculándolo a la movilidad y el parentesco, que serían controlados por los hombres. Esta explicación enlazaría con la teoría de que históricamente las mujeres han sido objeto de intercambio en el mercado matrimonial y, por tanto, sujetos de movilidad por razones matrimoniales (Lévi-Strauss, 1981; Fox, 1967). Por su parte, Piper y Roces (2003: 11) sostienen que las mujeres serían presionadas socialmente desde todos los frentes para casarse como única forma de supervivencia, ya que su posición en el mercado laboral sería siempre más precaria que la de los hombres.

Como ha señalado N. Constable (2005: 16), si bien los hombres cruzan las fronteras para encontrar esposas, habitualmente son las mujeres quienes las cruzan de manera más permanente, siendo relativamente pocos los hombres que tienen la opción de devenir migrantes matrimoniales.

Es por esta razón que la mayoría de aportaciones sobre matrimonios internacionales se refieren principalmente a mujeres del «sur global» que emigran a países del «norte global». Además de las causas y factores que conectan el crecimiento de la migración matrimonial, especialmente de mujeres, con el aumento de los flujos migratorios globales, considero la existencia de otras variables.

Así, sostengo que existe una relación directa con la creciente presencia de flujos transnacionales y realidades de carácter globalizado, así como con la emergencia y popularidad de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación –TIC– y, en general, a la facilitación del aumento de la movilidad tanto física como virtual, y también vital, con el paso de una sociedad centrada en la producción a otra centrada en el consumo y en la elección, todo lo cual habría contribuido a la ampliación del mercado matrimonial en la modernidad.

Ya en este siglo empezamos a contar con un número creciente de trabajos sobre Global Marriage (Williams, 2010) y Transnational Marriage (Charsley, 2012). La variable de género es fundamental en la mayoría de estos trabajos y aparece de manera central en aquellas investigaciones centradas en las motivaciones migratorias de las mujeres y de los hombres con quienes se emparejan y en las consiguientes relaciones de género que establecen. Hemos trabajado extensamente esta dimensión (Roca, 2011; Roca (dir.), 2013; Roca, 2014) y tanto nuestros resultados como buena parte de los de otras investigaciones en este sentido (véanse por ejemplo Constable, 2003 y Thai, 2008) muestran que un número importante de las mujeres migrantes por amor del sur global buscan unas relaciones de género más igualitarias en su emparejamiento con hombres del norte global, en tanto que un número significativo de éstos últimos aspira a hallar unas relaciones de género más tradicionales mediante estas uniones. A pesar de que aparentemente se trate de dos motivaciones contrapuestas no necesariamente acaban siendo incompatibles y son diversos los trabajos que muestran procesos de agencia vinculados a la migración matrimonial femenina (Simons, 1999).

Migración por amor y parejas binacionales en España

Durante la mayor parte del siglo XX España fue un país de emigración. Sin embargo, en la segunda mitad de la década de 1990, se convirtió en uno de los países europeos con las tasas de inmigración más altas, tendencia que se hizo especialmente marcada en la primera década del siglo XXI. De hecho, el Instituto Nacional de Estadísticas de España (INE) comenzó a recopilar datos sobre inmigración en 1984 y solo publica información sobre matrimonios mixtos desde 1996. En 1996, la población de no nacionales era de 542,314 (1.36% de la población total); el número máximo llegó en 2010, con 5,747,734 personas (12.2% de la población total). En enero de 2018, bajo los efectos de la crisis económica, se redujo a 4,663,726 (9.9% de la población total) (INE 2019).

Un patrón parecido se observa en los matrimonios mixtos o binacionales. Desde 1996 hasta 2009, año en el que se alcanza el pico máximo de matrimonios mixtos en España, su número casi se multiplicó por cuatro: de 8,009 celebrados en el primer año (4.13% del total de matrimonios celebrados en España), a 29,282 celebrados en 2009 (16.8% del total). Entre 1996 y 2017 se celebraron 429,015 matrimonios binacionales: un 58.5% (250,598) formados por una mujer extranjera y un hombre español, y un 41.5% (178,417) formados por un hombre extranjero y una mujer española. Los orígenes de las esposas migrantes a España se distribuyen de la siguiente manera: Norte y Sur de América (61%), Europa (28%), África (9%) y Asia (2%). Los maridos extranjeros provienen del Norte y Sur de América (38%), Europa (34%), África (24%) y Asia (4%). Aunque los extranjeros de ambos sexos provienen principalmente de Centro y Sudamérica, las estadísticas muestran que las mujeres españolas se casan con norafricanos o europeos de países vecinos en mayor grado del que los hombres españoles se casan con mujeres de estos países; y que los hombres españoles se casan en mayor grado con mujeres latinoamericanas o eslavas de lo que las mujeres españolas lo hacen con hombres de estos orígenes. Mientras los orígenes mayoritarios de las mujeres casadas con españoles sólo incluyen latinoamericanas, marroquíes y rusas, entre los hombres casados con españolas también aparecen italianos, ingleses, franceses y alemanes, pero no rusos. Esta distribución de orígenes incluye tanto a países con un pasado colonial ligado a España como a otros, generalmente cercanos geográficamente. Además, no es posible separar ni el incremento de parejas mixtas ni los orígenes de las esposas extranjeras y los cónyuges extranjeros de los profundos cambios acaecidos en el sistema y las relaciones de género en España en los 80's y 90's (Roca 2011, Roca y Urmeneta, 2013).

Anteriormente, durante el período de la dictadura (1939-1975), el sistema de género español estuvo marcado por un proceso de esencialización y naturalización de las diferencias de género que se caracterizó por una fuerte segregación que otorgó de manera exclusiva las responsabilidades reproductivas a las mujeres, con una exaltación muy destacada de la maternidad. El régimen franquista definió un modelo muy específico de feminidad centrado en el papel de madre y esposa subordinada, cuyo espacio natural

era el hogar (Roca, 1996). A lo largo de este período, la ley estableció diferencias entre hombres y mujeres que influyeron en la capacidad de estas últimas para participar en política y en la vida económica, social y laboral. Con la instauración del régimen democrático posterior, cuya Constitución de 1978 estableció la igualdad de derechos entre hombres y mujeres, y especialmente durante la etapa de los gobiernos socialistas (1982-1996), y la incorporación de España a la llamada entonces Comunidad Económica Europea (CEE) en 1986, se produjo en España una notable transformación en el sistema y las relaciones de género en cuanto a la promoción de políticas de igualdad y a avances y cambios sociológicos en este terreno. Son de destacar la creciente incorporación de la mujer a los niveles superiores de formación y al mercado de trabajo y la progresiva emancipación de su papel como reproductora, así como la implementación de políticas de género de carácter avanzado y de una legislación a menudo pionera, como la correspondiente a la regulación de las técnicas de reproducción asistida (1988), la aprobación del matrimonio homosexual (2005) o unas las leyes del aborto (despenalizado en 1985 e incorporando en 1995 la posibilidad de abortar por conflicto personal, familiar o social de gravedad) y del divorcio (aprobación en 2005 de la denominada ley del divorcio exprés, después de la primera de 1981) que amplían supuestos y agilizan procesos. Todos estos cambios contribuyeron a conformar una sociedad similar a la del resto de países de la U.E. (Dema y Moreno, en Goñi et al., 2009), si bien algunas autoras han señalado que ya al final de las legislaturas socialistas y posteriormente con las legislaturas del conservador Partido Popular el vigor de estas políticas y cambios se habría atenuado e incluso podría hablarse de una cierta involución (Cruz y Zecchi, 2004), en tanto que otros autores vinculan estos cambios y transformaciones con la llamada crisis de la masculinidad (Gil Calvo, 1997; Folguera, 2014). En realidad bien puede decirse, con Sánchez y Hall (en Goñi et al.1999) que España avanzó con cierta rapidez hacia un desarrollo económico y socialdemócrata de signo progresista, pero al mismo tiempo, sin embargo, sigue arraigada en una tradición cultural que enfatiza diferentes roles para mujeres y hombres. En todo el proceso, pues, en mi opinión, se han dado avances y retrocesos y permanencias, pero el balance final bien puede calificarse como de notoria, aunque desigual, transformación, y más marcadamente en el plano institucional-normativo que en el de las prácticas y comportamientos cotidianos.

Este contexto señalado alimentó una de las principales hipótesis iniciales de nuestro trabajo, a saber, que las transformaciones acaecidas en el sistema y las relaciones de género en España, centradas en una mayor demanda de igualdad por parte de las mujeres, habrían provocado en un determinado grupo de hombres, divorciados y mayores de 40 años principalmente, el deseo de búsqueda de una pareja extranjera con la que establecer unas relaciones de género de tipo tradicional, esto es, con roles de género segregados en base a la adscripción nítida del hombre-esposo a la esfera pública, productiva y extradoméstica y dela mujer-esposa a la esfera privada, reproductiva y doméstica.

En lo que sigue, no obstante, no voy a tratar de la vertiente, que también hemos trabajado abundantemente (Véase Roca 2011a; Roca, Anzil, Matínez, 2015), del proceso de búsqueda de pareja y de las relaciones de pareja posteriores de las uniones binacionales con un cónyuge español y otra persona de otra nacionalidad, sino de la conexión del fenómeno de las parejas mixtas en España con el fenómeno migratorio y su correspondiente tratamiento legal en términos de control migratorio.

Amor bajo sospecha: el entramado normativo de la persecución de los matrimonios mixtos fraudulentos

En muchos países de Europa Occidental las parejas binacionales formadas por un cónyuge comunitario y otro extra-comunitario son consideradas maniobras ilícitas para conseguir la residencia o nacionalidad en el país de acogida, en un claro ejemplo de deslizamiento desde el nivel de las relaciones personales hacia el del control de fronteras (Conradsen y Kronborg, 2007:228). Así, ante el crecimiento de las parejas mixtas en las últimas décadas, se ha producido una actividad jurídica encaminada a prevenir la realización de los llamados «matrimonios de complacencia», en el marco del creciente interés en restringir la migración originada por motivos familiares (Wray, 2014). Aunque son muy difíciles de cuantificar, la idea de su existencia tiene un impacto negativo considerable sobre quienes deseen casarse con una persona originaria de un «país tercero», ya que estas parejas son sometidas a un riguroso escrutinio con el objeto de comprobar si se trata de un matrimonio «legítimo» o no.

En España tres normas principales regulan esta cuestión:

- la Instrucción de 9 de enero de 1995, de la Dirección General de los Registros y del Notariado –DGRN– sobre el expediente previo al matrimonio cuando uno de los contrayentes está domiciliado en el extranjero (Boletín Oficial del Estado –BOE– 21, 25/01/1995:2316-2317);
- la Resolución del Consejo de la Unión Europea de 4 de diciembre de 1997 sobre las medidas que deberán adoptarse en materia de lucha contra los matrimonios fraudulentos (Diario Oficial de la UE –DOCE– C 382 de 16/12/1997:1-2);
- la Instrucción de 31 de enero de 2006, de la DGRN, sobre los matrimonios de complacencia (BOE 41, 17/02/2006: 6330-6338).

Las referidas normas emplean terminologías que presuponen a todas las uniones con un cónyuge extra-comunitario como potencialmente fraudulentas. La normativa de 1995 –dirigida, en principio, a todos los matrimonios binacionales, a diferencia de las otras dos que contemplan únicamente los matrimonios binacionales ilegales– hace referencia al fraude y a la simulación como elementos constitutivos de éstos:

Son cada vez más frecuentes los casos en los que un español domiciliado en España pretende contraer matrimonio con extranjero domiciliado fuera de España y hay muchos motivos para sospechar que por medio de estos enlaces lo que se pretende exclusivamente es facilitar la entrada y estancia en territorio español de súbditos extranjeros (DGRN 1995:2316).

La normativa europea de 1997 utiliza la denominación de «matrimonios fraudulentos». Casi una década después, la segunda normativa española adopta dos denominaciones principales: «matrimonio simulado» y «matrimonios de complacencia», e incorpora alguna más, como la de «matrimonios meramente aparentes». Estas denominaciones están claramente relacionadas con las definiciones que la legislación hace de estos matrimonios. Así, la norma española de 1995 pone énfasis en su propósito: «simplemente, en claro fraude de ley, el de beneficiarse de las consecuencias legales de la institución matrimonial». La norma europea de 1997 define lo que denomina «matrimonio fraudulento» como aquel contraído con el «fin exclusivo de eludir las normas relativas a la entrada y la residencia de nacionales de terceros países y obtener, para el nacional de un tercer país, un permiso de residencia o una autorización de residencia en un Estado miembro». La norma española de 2006 identifica los «matrimonios de complacencia» con los enlaces que «se celebran, frecuentemente, a cambio de un precio: un sujeto –frecuentemente, aunque no siempre, un ciudadano extranjero–, paga una cantidad a otro sujeto –normalmente, aunque no siempre, un ciudadano español–, para que este último acceda a contraer matrimonio con él, con el acuerdo expreso o tácito, de que nunca habrá «convivencia matrimonial auténtica» ni «voluntad de fundar y formar una familia» y de que, «pasado un año u otro plazo convenido¹, se instará la separación judicial o el divorcio» (pág. 6330). El propósito de tal «negocio» «no es sino el de beneficiarse de las consecuencias legales de la institución matrimonial en el campo de la nacionalidad y de la extranjería» (ibídem), en un uso fraudulento de la institución matrimonial para «obtener ventajas legales en el sector del Derecho de extranjería y de nacionalidad» (BOE 2006:6331).

Amor escrutado, amores juzgados

Cuando las parejas españolas o mixtas desean contraer matrimonio debe instruirse un expediente matrimonial previo. Su finalidad es verificar, en primer lugar, que los contrayentes cumplan con los requisitos de libertad y capacidad exigidos en el Código Civil. Comprobado esto, las parejas formadas por nacionales de la UE pueden celebrar el matrimonio. Por el contrario, las parejas entre españoles y ciudadanos extra-comunitarios deben cumplir con comprobaciones suplementarias para obtener

1 El matrimonio con un ciudadano español reduce de 10 a 1 año el periodo necesario para adquirir la nacionalidad española por residencia, y de 2 a 1 año en el caso de nacionales de países latinoamericanos, Filipinas y Guinea Ecuatorial (art. 22.1 Código Civil).

la certeza de que no se trata de un matrimonio simulado. Esas parejas pueden ser sometidas a una audiencia reservada que se practica a cada contrayente por separado –descrita en la Instrucción DGRN 1995 como un «trámite esencial del que no debe prescindirse ni cumplirse formulariamente»– usada para «verificar la autenticidad anticipada del consentimiento matrimonial» y evitar así la celebración de los denominados «matrimonios de complacencia». La Resolución europea y la Instrucción 2006 establecen los supuestos que permiten presumir cuándo un matrimonio puede considerarse fraudulento. La norma europea –más estricta– establece que puede presumirse que un matrimonio es fraudulento cuando los contrayentes no hayan mantenido vida en común; no se hayan conocido antes del matrimonio; se equivoquen sobre sus datos básicos respectivos o en cómo se conocieron; no hablen una lengua común; o que el historial de uno de ellos revele matrimonios fraudulentos anteriores, entre otros. La Instrucción 2006 señala dos criterios: el desconocimiento por parte de uno o ambos de los «datos personales y/o familiares básicos» del otro y la inexistencia de relaciones previas.

Tal como hemos podido comprobar, durante la audiencia se establece una relación de poder totalmente desigual entre el entrevistador –representante del Estado– y el entrevistado. Como describe Eggebø (2013:779), la autoridad establece las normas y define los criterios de lo que es un matrimonio legítimo y, a partir de esas bases, los funcionarios tienen el poder de tomar decisiones.

La Circular DGRN 2006 establece un cuestionario orientativo compuesto por 118 preguntas para facilitar el trabajo de los funcionarios encargados de las audiencias. Podríamos agruparlas en tres conjuntos: el primero consiste en una serie de preguntas referidas a determinar el grado de conocimiento mutuo de los datos personales, familiares y profesionales. En un segundo apartado están aquellas dirigidas a conocer el desarrollo de la relación, desde el primer contacto hasta el casamiento o el momento en que se decidió pedir autorización para contraerlo. En tercer lugar, se les interroga acerca de su vida cotidiana como pareja como, por ejemplo, aficiones; si fuman o no; idioma en el que se comunican; si han padecido alguna enfermedad; existencia de familiares del extranjero en España; conocimiento por parte del contrayente extranjero de los beneficios inmigratorios obtenidos a través del matrimonio. Concluidas ambas audiencias, el instructor evaluará las respuestas dadas y emitirá una resolución. Evaluado el expediente por el Ministerio Fiscal, se autoriza o deniega la celebración del matrimonio o su inscripción en el Registro Civil. Si la deniega, los contrayentes tienen la opción de recurrir la resolución ante la DGRN a efectos de que se evalúe el caso en segunda instancia administrativa. La decisión de la DGRN será definitiva e inapelable.

Para profundizar en los entresijos del control judicial de los matrimonios mixtos en España acotamos un período determinado de tiempo (1996-2011) para analizar un conjunto representativo de Resoluciones, extraídas de la base de datos jurídica Westlaw Insignis: 184, el 10% del total de las 1836 resoluciones expedidas en este período. En la muestra hay 39/184 autorizaciones de inscripción o celebración de matrimonio (21%), y 145/184 denegaciones (79%).

De las 1836 resoluciones registradas en ese período, el 73% (1338 resoluciones) corresponden a recursos presentados por un español y una extranjera extra-comunitaria ante la denegación de su solicitud de inscribir o celebrar un matrimonio. Las parejas formadas por una española y un extranjero extra-comunitario presentaron el 27 % de los recursos restantes (498 resoluciones). Es decir, la cantidad de recursos presentados por hombres españoles con cónyuges extra-comunitarias es muy superior a la que debería haber sido proporcionalmente e, inversamente, las mujeres españolas con cónyuges extra-comunitarios presentaron menos recursos que los que proporcionalmente les hubieran correspondido. A partir de estos datos, podemos concluir que, aparentemente, las españolas tienen menos dificultades que sus compatriotas masculinos a la hora de tramitar sus matrimonios mixtos, al contrario de lo señalado por Eggebø (2013:784) para Noruega. Pero también podríamos pensar que la «actitud más proactiva» (Roca, 2010:75) de los hombres españoles con respecto a sus co-nacionales femeninas en la búsqueda de una pareja extranjera se nota también en este paso del proceso, en el sentido de que las parejas formadas por hombre español y mujer extranjera sean las que recurren más.

Quienes presentaron recursos ante la DGRN luego de haber recibido una respuesta negativa a su solicitud son parejas formadas por españoles y personas principalmente originarias de Cuba, Colombia, República Dominicana y Marruecos. Si observamos, en el Cuadro 1, cuáles son las nacionalidades de origen más frecuentes entre los cónyuges extranjeros y las comparamos con las de los protagonistas de las resoluciones negativas de la DGRN comprobamos que los cubanos de ambos sexos están supra-representados, ya que ocupan el primer lugar en cuanto a número de resoluciones. Sucede lo mismo con los/las dominicanos/as, aunque en menor medida. Ningún país subsahariano aparece en las primeras posiciones de la población total de los matrimonios mixtos, y sin embargo nigerianas/os y senegaleses figuran entre los orígenes más frecuentes de las resoluciones. Lo mismo sucede con las personas originarias de Perú, las mujeres de China y los hombres argelinos, pakistaníes e indios. Ocurre lo contrario con otras nacionalidades que figuran en los primeros puestos de la población total de matrimonios mixtos², como las personas de Argentina, o las mujeres rusas y venezolanas. Esto sugiere la existencia de cónyuges más o menos deseables y de cónyuges más o menos sospechosos.

2 Todos los europeos occidentales desaparecen en la tabla de resoluciones de la DGRN porque, como ya dijimos, esta parte del proceso sólo se aplica a matrimonios entre españoles y extra-comunitarios.

Cuadro 1

Orígenes mayoritarios de los cónyuges extranjeros en la población total y en las Resoluciones de la DGRN (1996-2011)

TOTAL MM		RESOLUCIONES DGRN	
Español/ Extranjera	Española/ Extranjero	Español/ Extranjera	Española/ Extranjero
Colombia	Marruecos	Cuba	Cuba
Brasil	Argentina	Colombia	R. Dominicana
Marruecos	Colombia	R. Dominicana	Marruecos
Ecuador	Italia	Marruecos	Colombia
Argentina	Inglaterra	Perú	Pakistán
R. Dominicana	Francia	Nigeria	Perú
Rusia	Alemania	Brasil	Argelia
Venezuela	Cuba	Ecuador	Nigeria
Cuba	R. Dominicana	China	Senegal e India

Fuente: elaboración propia a partir de datos del INE y Westlaw Insignis

Entre los orígenes más frecuentes en las resoluciones encontramos grupos portadores de características físicas diferenciales y «racializadas». Como afirma Kirton (2000:68), «los rasgos físicos racializados y las expectativas asociadas pueden tener un impacto en cualquier encuentro o relación». Probablemente intervengan también –además de los estereotipos raciales, de clase, de género, etc.– ciertos aspectos de las relaciones históricas y geopolíticas entre los países implicados, estableciéndose un *ranking* de orígenes más o menos «convenientes», más o menos «peligrosos» para la sociedad receptora (Vázquez, 1999:57; Colectivo Ioé, 1999:183-187; Fueyo, 2002:69). Una comunidad receptora «cuya supuesta homogeneidad convendría proteger» (Lavanchy, 2013b:62).

Como las resoluciones denegatorias superan ampliamente al número de autorizaciones, nos centraremos en sus fundamentos, aunque intercalaremos razones esgrimidas para autorizar otros matrimonios, así como argumentos de los contrayentes

para apoyar sus recursos. Si bien es cierto que en la inmensa mayoría de los casos analizados la decisión raramente se toma basándose en un único elemento, creemos que el análisis de cada uno de los factores considerados permitirá un acercamiento más detallado al proceso.

El escaso conocimiento o la existencia de contradicciones en los datos personales y familiares del (futuro) cónyuge constituye el motivo más frecuente de denegación (104/145 denegaciones). Según los funcionarios, para denegar el matrimonio debe constatarse «un desconocimiento recíproco de datos personales y familiares que no es justificable entre personas que pretenden contraer próximamente matrimonio» (R.32, 2004; español/ucraniana; denegado), o sea que el conocimiento de estos datos debería dar lugar a la presunción de existencia de «relaciones previas suficientes». Muchas de las preguntas formuladas pueden responderse fácilmente si tal relación existe, pero a veces se trata de detalles insignificantes, difícilmente recordados con seguridad:

«Según informa el Encargado del Registro Civil consular el interesado declara que la última vez que la interesada viajó a la República Dominicana fue a buscarla al aeropuerto, pero desconoce la compañía aérea con la que voló y la duración del vuelo» (R.159, 2010; española/dominicano; denegado).

En una ocasión la contradicción radica en que uno dice que se conocieron en la calle, y el otro habla de un bar (R.171, 2011; española/nigeriano; denegado); o se considera que incurren en una contradicción porque un cónyuge dijo que su novio es divorciado cuando la pareja anterior era de hecho (R.14, 2002; español/dominicana; denegado). Además, los ejemplos demuestran que los funcionarios tienen un gran margen de discreción sobre cuántas coincidencias y diferencias deben existir para tomar una decisión. Esta discrecionalidad, como hemos podido comprobar en nuestro trabajo, produce que los funcionarios tomen decisiones contradictorias ante situaciones similares.

Otra razón frecuentemente usada por los registradores es el hecho de no haberse conocido físicamente hasta poco antes de la boda.

Tampoco hay uniformidad de criterio acerca de cuánto es el tiempo mínimo aceptable de noviazgo, ni el número de visitas que deberían haberse hecho, ni el tiempo que deberían haber convivido. A pesar de usar expresiones como «se casaron a pocos días de conocerse» o «con muy escaso conocimiento personal previo», esto nunca se precisa, y los períodos aceptados pueden ir desde cero días a varios meses. Al no existir norma que señale cuánto debe durar una relación para no ser considerada «corta», la arbitrariedad de las consideraciones judiciales es evidente:

«...resultan como hechos objetivos la inexistencia de una relación personal mínima previa al matrimonio. Los contrayentes se conocieron hacía solo ocho meses antes de celebrarse el matrimonio y no de manera directa, sino por medio de fotografías» (R.41, 2004; española/cubano; denegado).

«Los interesados se conocen físicamente seis días antes de la boda, en este sentido uno de los motivos que la resolución arriba citada del Consejo de la UE señala como factor que permite presumir la existencia de un matrimonio de complacencia es el hecho de que los contrayentes no se hayan encontrado antes del matrimonio y eso es, precisamente, lo que sucede en este caso» (R.162, 2010; español/dominicana; denegado).

También se deniega la autorización de los matrimonios cuando la decisión de casarse ha sido tomada por teléfono, o si se casaron por poder, o si el español viajó al país del cónyuge extranjero con la intención y los papeles necesarios para contraer matrimonio. Pero este criterio no es aplicado de forma sistemática. Una de las excepciones es el matrimonio entre una doctora cubana y un recepcionista español, que se autorizó a pesar de haberse conocido días antes de la boda y de que él haya ido a Cuba con la idea de casarse (R.26, 2004, español/cubana; autorizado).

Que la pareja no tenga un idioma común es un motivo de denegación introducido en la Resolución UE 1997 que la Instrucción DGRN 2006 flexibiliza: «de ese mero dato no cabe inferir, por sí solo, que las relaciones personales no existen o no han existido». A pesar de ello, la falta de idioma común es un factor de denegación determinante en 34 casos de la muestra, aún después del año 2006. Hay inclusive una resolución en la que no se toman en cuenta los otros idiomas comunes que los contrayentes dicen tener:

«Uno de los factores que, según la resolución arriba citada del Consejo de la UE, permite presumir que un matrimonio es de complacencia es la inexistencia de una lengua común que posibilite la comunicación. Sobre cuestión tan fundamental ella, que compareció asistida de intérprete tras comprobarse que no entendía el castellano, manifiesta que entre ellos hablan en inglés y en francés, él que en francés e inglés» (R.128, 2009; español/nigeriana; denegado).

Más arriba señalamos la sobre-representación de ciertos orígenes en las resoluciones de la DGRN (Cuadro 1). Además de estar más representadas de lo que proporcionalmente cabría esperar, hay ciertas nacionalidades que reciben un tratamiento claramente discriminatorio. Nos referimos a las personas de nacionalidad cubana, dominicana y colombiana, tres de los orígenes más frecuentes entre las personas no-comunitarias casadas con españoles. Un claro ejemplo es que a partir de 2004 toda resolución denegatoria que involucra a ciudadanos cubanos incluye una frase tipo:

«A lo que antecede se une la situación que, según manifiesta el Consulado, se produce en algunos matrimonios entre ciudadanos cubanos y extranjeros que, consciente o inconscientemente, se sirven de tal institución con fines migratorios, lo que en el presente caso parece concurrir dada la manifestación del interesado sobre su voluntad de residir definitivamente en España» (R.35, 2004; española/cubano; denegado).

Algunos años más tarde, los ciudadanos de origen dominicano y colombiano se hacen merecedores del mismo tratamiento (también hay una resolución que se refiere a los «hispanoamericanos»). Se trata de tres países caribeños, con poblaciones mayoritarias

mestizas, producto de la mezcla de los muchos grupos que históricamente han cohabitado en el continente. Fueyo analizó las publicidades de productos destinados a los hombres españoles, y puso en evidencia el uso reiterado de la imagen de mujeres caribeñas representadas como objetos sexuales, enfatizándose así «la idea de ciertas zonas (Cuba y República Dominicana) como lugares apropiados para el consumo de los citados productos y de los «objetos» a ellos incorporados» (Fueyo, 2002:78). En cuanto a los colombianos de ambos sexos, es imposible ignorar la frecuente asociación popularizada por los *mass-media* entre Colombia, los carteles de la droga y la violencia. Entre los estereotipos más comunes sobre las mujeres inmigrantes en general y las latinoamericanas en particular, están los de analfabeta, inculta, pobre y dependiente, lo que ha sido muy discutido por varios autores (Parella, 2003; Juliano, 2005;). A esto se agrega la domesticidad, con atributos como la pasividad, el cuidado de los demás, la maternidad y la sumisión (Roca (dir), 2013). Todo esto resulta en la representación «hija del imperialismo y el colonialismo, estrechamente ligada a procesos de racialización y erotización de la desigualdad» (McClintock, 1995)³.

Algunas (posibles) reflexiones finales

Algunas de las preguntas que la problemática de los matrimonios mixtos en España vinculada a la inmigración puede sugerirnos y suscitarlos, y que en algún caso hemos podido contestar en las líneas anteriores y en otros quedan para futuros avances de la investigación, irían en la línea de descubrir qué criterios –implícitos o explícitos– contempla la legislación y cuáles aplican los Registradores durante el proceso de autorización o denegación de la solicitud de matrimonio entre un cónyuge español y otro no comunitario, o qué idea de «amor verdadero» se vehicula en esas instancias, o qué papel juegan en sus categorizaciones la edad, la clase, el género y la raza y los estereotipos nacionales.

Lo que hemos podido constatar de manera más menos meridiana es la existencia de un amplio margen de discrecionalidad, de situaciones de desigualdad y de una serie de arbitrariedades, de ausencia de criterio común, de existencia de discriminación, que implica por ejemplo que situaciones similares se resuelvan de manera diferente. No dejaría de ser un ejercicio sumamente interesante, por otra parte, constatar cuántas parejas no binacionales serían capaces de contestar sin incurrir en contradicciones o silencios «delatores» muchas de las preguntas que se hacen, en entrevistas que parecen casi de tercer grado, a los miembros de parejas binacionales que desean casarse o registrar el matrimonio celebrado en otro lugar.

No parece descabellado afirmar, a la vista de lo que hemos recogido y presentado, que la norma y su aplicación por parte de los funcionarios del registro, utilizan criterios y estrategias diversas para alcanzar un objetivo claro y principal, que no es otro que el de llevar a cabo un control de la inmigración.

3 Este estereotipo se acerca mucho al que describimos en otro lugar (véase Roca, 2010:78) con respecto a las brasileñas, por lo que llama la atención que estas mujeres no formen parte importante de la población de las resoluciones de la DGRN.⁷

Bibliografía

- Anthias, F. (2000) «Metaphors of home: gendering new migrations to southern Europe», en F. Anthias & G. Lazaridis *Gender and migration in Southern Europe*. Oxford: Berg, 15-47.
- Catarino, Ch. y Morokvasic, M. (2005) «Femmes, genre, migration et mobilités», *Revue européenne des migrations internationales* [En línea], vol. 21, n°1.
- Colectivo IOÉ (1999) «El desafío intercultural. Españoles ante la inmigración», en Aja, E.; Carbonell, F.; Colectivo IOÉ; Funes, J.; Vila, I. *La inmigración extranjera en España. Los retos educativos*. Colección Estudios Sociales, n°1, 2000-Fundación la Caixa: 167-212.
- Conradsen, I.M.; Kronborg, A. (2007) «Changing matrimonial law in the image of immigration law», en Passerini, L.; Lyon, D.; Capussotti, E.; Laliotou, I. (Eds.) *Women migrants from east to west. Gender, mobility and belonging in contemporary Europe*. New York, Oxford: Berghahn Books: 228-242.
- Constable, N. (2003) *Romance on a Global Stage*. Berkeley: University of California Press.
- Constable, N. (2005) «A Tale of two marriages: International matchmaking and gendered mobility», en *Cross-border marriages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press: 166-186.
- Cruz, J. & Zecchi, B. (Eds.) (2004) *La Mujer en la España Actual: ¿evolución o involución?* Barcelona: Icaria.
- Charsley, K. (Ed.) (2012) *Transnational marriage. New perspectives from Europe and beyond*. London: Routledge.
- Eggebo, H.(2013) *A real marriage? Applying for marriage migration to Norway*. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol.39, n°5: 773-789.
- Folguera, L. (2014) *Hombres maltratados. Masculinidad y control social*. Barcelona: Bellaterra.
- Fox, R. (1967) *Kinship and Marriage*. Harmondsworth: Penguin.
- Fueyo, A. (2002) *De exóticos paraísos y miserias diversas. Publicidad y (re) construcción del imaginario colectivo sobre el Sur*. Barcelona: Icaria Editorial.
- Gil Calvo, E. (1997) *El nuevo sexo débil*. Madrid: Temas de Hoy.

- Goñi-Legaz, S., Ollo-López, A. & Bayo-Moriones, A. (2010) «The division of household labor in Spanish dual earner couples: testing three theories», *Sex Roles*, 63: 515-529.
- Harzig, C. (2001) «Women migrants as global and local agents: New research strategies on gender and migration», en P. Sharpe (Ed.) *Women, gender and Labor migration: Historical and global perspectives*. London: Routledge: 15-28.
- Juliano, D. (2005) *Excluidas y marginales*. Madrid: Cátedra.
- King, R. (2002) «Towards a new map of European migration», *International Journal of Population Geography*, 8: 89-106.
- Kirton, D. (2000) «Race», ethnicity and adoption. Open University Press: Philadelphia.
- Knörr, J. & Meier, B. (2000) *Women and migration*. New York: St. Martin's Press.
- Lavanchy, A. (2013) «L'amour aux Services de l'Etat Civil: régulations institutionnelles de l'intimité et fabrique de la ressemblance nationales en Suisse». *Migrations Société*, vol. 25, n° 150: 61-77.
- Lévi-Strauss, C. (1981) *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Paidós.
- Massey, D. (1994) *Space, place and gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- McClintock, A. (1995) *Imperial leather*. New York: Routledge.
- Morokvasic, M. (1984) «Birds of Passage are also Women...», *International Migration Review*, n° 18: 886-907.
- Parella, S. (2003) *Mujer, inmigrante y trabajadora: la triple discriminación*. Barcelona: Anthropos.
- Penny, J. & Khoo, S.E. (1996) *Intermarriage. A study of migration and integration*. Canberra: Australian Government Publishing Service.
- Piper, N. & Rocas, M. (2003) «Introduction: Marriage and migration in an age of globalization», en *Wife or worker? Asian women and migration*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers: 1-21.
- Phizacklea, A. (1983) «Migration and globalization: a feminist perspective», en K. Koser & H. Lutz (Eds.) *The new migration in Europe: Social constructions and social realities*. Basingstoke: McMillian: 21-38.

- Roca, J. (1996) *De la pureza a la maternidad*, Madrid: Ministerio de Educación y Cultura.
- Roca, J. (2007) «Migrantes por amor. La búsqueda y formación de parejas transnacionales», *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana*, 2, 3: 430-458.
- Roca, J. (2010) «La excepción reveladora: esposas brasileñas de uniones mixtas en España, Suiza, Italia y Portugal», en *Atas do 1º Seminário de Estudos Sobre Imigração Brasileira na Europa*. [En línea] Barcelona: 73-80. <<https://seminariobrasileuropa2010.files.wordpress.com/2011/01/livro-i-seminc3a1rio-de-estudos-sobre-imigrac3a7c3a3o-brasileira-na-europa.pdf>> [13/01/2014].
- Roca, J. (2011) «[Re]buscando el amor: Motivos y razones de las uniones mixtas de hombres españoles con mujeres extranjeras», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXVI, 2: 487-514.
- Roca, J. (2011a) «Amores glociales, noviazgos transnacionales. La búsqueda virtual de pareja mixta por parte de hombres españoles», *Revista de Antropología Social*, 20: 263-292.
- Roca, J. (Dir.) (2013) *Migrantes por amor. La búsqueda de pareja en el escenario transnacional*. València: Germania.
- Roca, J. (2014) «Buscar el amor, redefinir las relaciones de género: motivos de la búsqueda transnacional de pareja por parte de hombres españoles y sus parejas extranjeras», en Zavala y Rozée (coord.) *El género en movimiento. Familias y migraciones*, UNAM/El Colegio de México, México D.F.: 67-83.
- Roca, J., Anzil, V., Martínez, L. [2015] «Intimacies turned on and off: Spanish men in search of a foreign partner beyond the screen» en Begonya Enguix and Jordi Roca (eds.) *Rethinking Romantic Love: Discussions, Imaginaries, and Practices*, Cambridge: Scholars Publishing: 61-100.
- Roca, J. y Urmeneta, A. (2013) «Bi-national Weddings in Spain: A Recent and Increasingly Frequent Phenomenon in the Context of the Globalization of the Marriage Market», *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, núm. 82: 567-573.
- Simons, L.A. (1999) «Mail-order brides: The legal framework and possibilities for change», en G.A. Kelson & D. de Laet (Eds.) *Gender and immigration*. New York: University Press: 127-143

-
- Thai, H.C. (2008) For better or worse: Vietnamese international marriage in the new global economy. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Vázquez, O. (1999) «Negro sobre blanco: inmigrantes, estereotipos y medios de comunicación», *Comunicar*, 1999, 12: 55-60.
- Williams, L. (2010) *Global Marriage: Cross-Border Marriage Migration in Global Context*. Hampshire: Palgrave Mcmillan.
- Wray, H.; Agoston, A; Hutton, J. (2014) «A family resemblance? The regulations of marriage migration in Europe», *European Journal of Migration and Law*, 16, 2: 209-247.

C U R S O S E C O N G R E S O S
N.º 258

