

Agua, tierra y paz: tribunales consuetudinarios y el patrimonio del Antropoceno

Water, land and peace: Customary courts and the heritage of the Anthropocene

ESTER MASSÓ GUIJARRO

Universidad de Granada, España
ester@ugr.es

Abstract

Heritage has become a crucial political instrument, which ratifies or rejects cultural objects as iceberg-symbols of social realities that are much more complex than what the patrimonial metaphor or metonymy allows us to see. Assuming this dialectically critical perspective of the *decolonized* heritage, this article proposes a comparative analysis of two very diverse types of customary jurisdiction considered of patrimonial value: on the one hand, the Tribunal de las Aguas of Valencia (or Tribunal of Water of Valencia) and the Wise Men of Murcia), and, on the other hand, the Khutas of the Zambezi in Namibia. Based on a detailed analysis that will show the similarities between ways of settling conflicts, the final objective is to address the question of why the Spanish cases have been patrimonialized by UNESCO and not the Namibian one, considering that the figure or concept of heritage, as it is conceived nowadays, allows a profound interpellation about *who we are* as cultural entities.

Key words: Intangible Heritage; Decolonial Epistemology; Anthropocene; Traditional Jurisdiction; «Tribunal de las Aguas» of Valencia and «Consejo de Hombres Buenos de la Huerta de Murcia»; Namibian Khutas.

Resumen

El patrimonio ha devenido un instrumento político de primer orden, que ratifica o desestima objetos culturales como símbolos-iceberg de realidades sociales mucho más complejas de lo que nos deja ver la metáfora o metonimia patrimonial. Asumiendo esta perspectiva dialécticamente crítica del patrimonio *descolonizado*, este artículo propone un análisis comparado de dos tipos muy diversos de jurisdicción consuetudinaria considerada de valor patrimonial: el Tribunal de las Aguas de Valencia y el Consejo de Hombres de Buenos de la Huerta de Murcia, de un lado, y los khutas del Zambeze en Namibia, de otro. Partiendo de un análisis detallado que mostrará las similitudes entre formas de dirimir conflictos, el objetivo final es abordar la pregunta de por qué se ha dado en patrimonializar vía UNESCO los casos españoles y no el namibio, considerando que la figura o concepto del patrimonio, tal y como se concibe hoy, permite una profunda interpelación sobre quiénes somos en tanto que entes culturales.

Palabras clave: patrimonio inmaterial; epistemología decolonial; Antropoceno; jurisdicción tradicional; Tribunal de las Aguas de Valencia y Consejo de Hombres de Buenos de la Huerta de Murcia; khutas namibios.

Dedicatoria

A los pueblos en las cuencas del Zambeze y el Mediterráneo, vecinos en su nobleza fluvial.

1. Introducción: del necesario arte de ponerse de acuerdo y hacer de ello un patrimonio

Acerca de las cosas y de los hombres justos e injustos, ¿te parece que la mayoría de los individuos está de acuerdo entre sí y consigo mismos? / Por Zeus, ni lo más mínimo (Alcibíades I, 111B y 112^a, en Calvo, 2008).

Ponerse de acuerdo es tal vez uno de los retos más difíciles que acontecen al ser humano. Cuanta más corteza prefrontal, cuanto más grueso el neocórtex, más opciones, más pensadores... más problemas. Ello nos ha conducido a la organización social compleja; desde la política a la jurisdicción, entre otras muchas *ficciones* compartidas (Harari, 2014) socialmente útiles, necesarias. Ahora bien, ¿ello justifica *patrimonializar la justicia*?

De las variadas invenciones cognitivas de los últimos tiempos, el patrimonio se ha revelado como una herramienta dialéctica de primer orden en el debate sobre la cultura. Como tantos estudiosos en torno al patrimonio han precisado, este supone hoy una vía de *producción de realidad*, praxis que devienen versiones *digeridas* de cada cultura, nuevas metaproducciones culturales (Kirshenblatt-Gimblett, 2004) al fin que, con mayor o menor éxito, se decantan o coagulan en objetos concretos.

El patrimonio como sistema de creencias influye también en cómo se producen los consensos o disensos sociales al respecto; el patrimonio como instrumento político, a su vez, ratifica o desestima objetos culturales como símbolos-iceberg de realidades sociales mucho más complejas de lo que nos deja ver la metáfora o metonimia patrimonial. La filosofía y la antropología ofrecen sobre el patrimonio, así, una comprensión que podríamos considerar *dialéctica*, en lugar de metafísica (como acaso hacen otras formas de saber), sobre esta invención humana, asumiendo numerosas diatribas epistemológicas en torno a la misma. Así, este debate contemporáneo se centra en torno a la alquimia –institucional y simbólica– que permite el paso de una formulación espiritual a una designación burocrática, y viceversa. Igualmente, describe cómo el patrimonio *coagula* como sueño colectivo que pergeña a un tiempo memoria y olvido, para generar vida social.

Asumiendo esta perspectiva dialécticamente crítica de nuestra mirada sobre el patrimonio (en la aplicación del giro decolonial en torno al mismo, su esencial subalternización para ponerlo al servicio de los derechos humanos –Massó, 2016–), propongo un análisis comparado de dos tipos muy alejados –geográfica y culturalmente– de jurisdicción consuetudinaria, a saber: el Tribunal de las Aguas de Valencia y el Consejo de Hombres Buenos de la Huerta de Murcia¹ (Patrimonio Inmaterial de la Humanidad por UNESCO desde 2009), de un lado, y los khutas de la región de Zambeze en el Estado de Namibia (carentes de esta designación patrimonial), de otro. Para aquella declaración, la UNESCO destacó la importancia de valores culturales, sociales, ambientales y ecológicos en los tribunales mediterráneos; como se tratará de probar en el análisis, el ejemplo namibio ostentará muchos de estos valores de modo tremendamente análogo. Así, interesa aquí, partiendo de un contraste detallado que mostrará las similitudes entre formas de dirimir conflictos más allá del y previas al estado nacional (que ahora conviven con este en una particular armonía), aterrizar en la pregunta de por qué se ha dado en patrimonializar el primer caso y no el otro, asumiendo que la figura o concepto del patrimonio, tal y como se concibe hoy, habilita una profunda interpelación cultural sobre quiénes somos en tanto

1. Si bien se tomarán ambos tribunales como un conjunto, ya que así fueron declarados por la UNESCO, centraremos el análisis en mayor medida en el caso valenciano por diversas razones se irá desgranando.

que entes culturales. Estas reflexiones, en definitiva, cuya voluntad trasciende una mera aproximación etnográfica o culturalista, se enmarcan dentro de lo que considero una filosofía epistemológica del patrimonio, una forma de epistemología patrimonial.

El artículo se desarrolla según la siguiente estructura: un *marco teórico* general sobre la interlegalidad contemporánea (con notas *epistemológicas* y *metodológicas* complementarias sobre este estudio), que aporta un horizonte de comprensión mayor en torno a los *estudios de caso empíricos* que se presentará después de modo más pormenorizado y contrastado y, finalmente, un *análisis comparativo* que precederá a las *conclusiones* finales.

Antes de continuar, hay una inexcusable advertencia o cautela epistemológica que realizar, apelando tal vez a todo lo que no es o no pretende el presente ensayo. La comparación que aquí se aborda, desde el ensayo filosófico, trasciende sin duda la homogeneidad que requeriría (a efectos metodológicos) el establecimiento de una analogía científica desde una perspectiva cuantitativa y positivista. Los dos contextos, con sus historias nacionales y étnicas, precoloniales, coloniales y poscoloniales, son por supuesto claramente distintos entre sí, tanto como lo pueda ser el análisis patrimonial –en un sentido estricto de las ciencias sociales, por ejemplo–, para cada caso. Así, no se pretende un estudio profundo de antropología jurídica, ya que ello nos habría llevado a otro artículo, ni tampoco un abordaje detallado de antropología puramente patrimonialista.² Todo ello se tiene en cuenta y, sin embargo, en aras de la libertad de pensamiento que nos otorga un enfoque fenomenológico de análisis de la realidad, considero que la comparación de ambos casos nos otorga una oportunidad única, más allá de las constricciones metodológicas, para repensar el mundo contemporáneo, las implicaciones ontológicas de las figuras patrimoniales en relación a su fondo de filosofía cultural y, en definitiva, el por qué de las enormes diferencias y similitudes que conviven entre distintos grupos humanos, al respecto de lo que nos ocupa.

2. Marco teórico

2.1. Jurisdicción tradicional, pluralismo jurídico e interlegalidad: las modernas autoridades tradicionales

Los estudios jurídicos de la interlegalidad, como característica dominante de los sistemas políticos contemporáneos, refieren a la multiplicidad de órdenes legales y combinaciones e intersecciones posibles entre ellos en un Estado concreto. Cuando se trata sobre pluralismo jurídico o interlegalidad se considera dos escalas principalmente, a saber, la nacional y la no nacional (*supra* o *súper*), con las diversas formas que pueda ello admitir; en definitiva, distintas culturas legales suponen también distintas culturas políticas (D'Egenlbronner-Kolff, 2001, p. 16). Por otro lado, la pregunta sobre el contexto donde tenga sentido la interlegalidad y el pluralismo jurídico³, constituye hoy debate central en los diversos ámbitos de conocimiento que se ocupan tradicionalmente de esta cuestión: filosofía y sociología del derecho, especialmente y, por supuesto, la antropología. Como apunta Hoekema (2005), los órdenes legales *locales, nacionales e internacionales* se afectan

2. Se ofrecerá en cada caso los elementos suficientes de comparación, sin poder –dadas las limitaciones espaciales– profundizar en cuestiones historiográficas (se citará oportunamente dónde consultar investigaciones detalladas sobre cada cuestión).

3. Otros autores lo llaman «pluralismo legal» (*legal pluralism*), como D'Egenlbronner-Kolff (2001, p. 14 ss). La noción a la que se refiere aquí ha sido descrita de múltiples modos (ibíd.).

entre sí continuamente a través de los diversos y particulares modos en que las personas concretas, al fin, los usan.

En los años ochenta del pasado siglo tuvo lugar la primera metamorfosis paradigmática a este respecto, entrando en consideración, además de lo nacional, las escalas infraestatal o subestatal, de un lado, y la supranacional, de otro. La segunda metamorfosis, más reciente, imprime contornos más políticos y culturales en el debate social y jurídico, entrando en juego diferentes instituciones, normas y relaciones diferentes de poder político (informal, tradicional, etc.) (Sousa, 2007). Estas dos «metamorfosis paradigmáticas» obligan a repensar algunos aspectos cruciales del panorama internacional que afectan, ineludiblemente, a lo local. A su vez, la nueva territorialidad del Estado inaugura distintos modos de organización del territorio mismo; el poscolonialismo refunda la concepción de los Estados y las formas de dominación; la plurinacionalidad, como forma de articulación de la autodeterminación, se vincula al regionalismo y a la pluriétnicidad, significando modos diversos de pertenencia que no son los propios del Estado nacional de hace escasas décadas (ibíd.).

La nueva institucionalidad del Estado en el contexto africano se expresa en la relación de las autoridades tradicionales con el Estado moderno (en el contexto de América Latina, en las relaciones entre el derecho indigenista con el Estado moderno).⁴ En cuanto a Europa, hallamos especial incidencia de este debate en la relación fáctica entre migraciones, interlegalidad y pluralismo jurídico, es decir, las intersecciones e interacciones entre diferentes espacios legales en los países receptores de migración, así como el impacto de estos fenómenos en la teoría del orden legal dominante, el positivismo occidental, y el necesario avance hacia el reconocimiento de escalas legales híbridas.

La pregunta definitiva indaga sobre las relaciones entre el derecho *formal* y el *informal*, u *oficial* y *no oficial*, o *tradicional* y *moderno*, o *cultural* e *intercultural*, o *constitucional* y *consuetudinario* (tratamos de cuestiones sin duda polisémicas). Los debates en torno a ello, más vivos hoy que nunca, ponen de manifiesto que el pluralismo jurídico no es sólo una cuestión del tercer mundo,⁵ sino del primero, del segundo y de *todos los mundos posibles*, como apostilla Sousa (2007); en otras palabras, no son aquéllos asuntos sólo concernientes a las llamadas sociedades «tradicionales» sino también a las llamadas «modernas» o «complejas» (D'Egenlbrunner-Kolff, 2001, p. 17). El significado o la motivación profundos del pluralismo jurídico es evidenciar la necesidad de nuevas instituciones apropiadas para dar cabida a lo que ahora «queda fuera». Y, para ello, necesitamos de descripciones densas que nos hagan conocer formas interesantes de nuevos transplantes jurídicos; soluciones que *emigren* de un lugar a otro.

La era poscolonial ha involucrado una viva reevaluación sobre el concepto de ley, proponiéndose desde la antropología la formación histórica dinámica de la misma, conformada por procesos tanto económicos como políticos y sociales, y, en consecuencia, el estudio

4. Para ver otros ejemplos de jurisdicciones consuetudinarias muy alejadas geográfica y culturalmente de los casos que nos ocupan, cf.: Narváez (2016) para el caso waorani en la Amazonía ecuatoriana; Aravena y Jara (2016), para el caso mapuche en Chile; y Saldi (2015) para el caso de los huarpes en Argentina (tenencias de tierra y su irrigación). Hoekema (2005) ha realizado también notorios estudios sobre casos de interlegalidad en Europa y Canadá.

5. Se ha presentado a veces la cuestión del pluralismo legal como fundamentalmente asociada a los Estados del llamado «tercer mundo» (D'Egenlbrunner-Kolff, 2001, p. 15). Por mi parte, he de aclarar que reivindico aquí el uso de esta expresión, en algunos lugares considerada despectiva, en aras de rescatar su sentido crítico original buscado por el geógrafo francés Alfred Sauvy cuando lo usó por primera vez en 1955: tercer mundo como fue tercer el «tercer estado» de la revolución francesa, que clamó y triunfó por su dignidad, tan largamente negada.

de las *culturas legales* en tanto que conceptos u objetos empíricos (D'Egenlbronner-Kolff, 2001, pp. 7-8). Las culturas legales (africanas y europeas) son el producto de luchas sociales y económicas, conflictos de clase y diferencias organizacionales (ibíd., p. 30); en congruencia con ello, la concepción de los derechos humanos y la fundación de lo jurídico que subyace a las culturas legales africanas y europeas difieren profundamente entre sí, basándose en el primer caso en un concepto de *sociedad organizada* antes que en la relación entre el Estado y el individuo.

Las funciones en África hoy de las autoridades tradicionales son de varias índoles: administrativa (ordenación del territorio físico) pero, especialmente, simbólica (ordenación del territorio espiritual de los ancestros), de modo que sólo en la peculiar intersección de ambos terrenos se comprende la especial legitimidad de aquéllas. Florêncio (2005) habla de «promiscuidad política» entre ambos tipos de legitimidad, dado que a menudo suceden interferencias más allá de la intersección descrita: por ejemplo, casos en los que las autoridades tradicionales son designadas por políticos entre personas de formación y después sancionadas por el consejo tradicional.

Los tres componentes fundamentales de las llamadas «culturas legales» en África poseen la raíz europea (romano-germánica), la jurisprudencia islámica y la propia de instituciones africanas (Massó, 2011a). La figura de las autoridades en la colonia emerge en la reinterpretación, reformulación, reconstrucción por la negociación entre el Estado colonial y las autoridades locales, y ello crea inevitables interferencias de lógicas. En este ámbito de las «culturas legales», la cuestión de la identidad política, o el intento de construir identidades de «ciudadanos», se revela como una de las más importantes tareas de la política democrática (Mouffe, 1993, pp. 89 ss), y especialmente crucial en el contexto poscolonial africano. Finalmente, según Hoekema (2013), hay un reverso de la interlegalidad cuando las sensibilidades legales locales y ciertas prácticas afectan la legalidad dominante. Nos referiremos aquí, en los próximos casos que se describirá, precisamente a situaciones de ese tipo.

2.2. Algunas consideraciones metodológicas y epistemológicas

Aunque se ha dedicado este marco teórico principalmente a los estudios de interlegalidad contemporánea, en aras de una mejor comprensión teórica de los casos que se presentará seguidamente, es fundamental mencionar que los *estudios críticos de patrimonio* constituyen el enfoque epistemológico clave que sobrevolará este ensayo y que nos permitirá articular un análisis comparativo de aquellos casos, como pretexto para debatir sobre el concepto de patrimonio en sí mismo, y usar a su vez este a modo de escoplo cognitivo para repensar formas culturales contemporáneas. Dicho de otro modo, se acuña aquí un ámbito de estudio denominado *epistemologías patrimoniales*, que pretende aplicar las herramientas de la epistemología clásica al concepto de patrimonio; así, finalmente, lo que subyace también a este artículo es una *filosofía del patrimonio*. Recuérdese cómo en la introducción se plantea como cuestión fundamental la designación patrimonial o no de ambos casos de estudio, en función de sus ubicaciones geográficas y por tanto pertenencias históricas. En esta medida, tanto la información que se aporta en este marco teórico como la que subsigue en los estudios de caso, obedece al interés mayor o ulterior del interrogante fundamental del artículo acerca de las figuras patrimoniales; así, los análisis que continúan pretenden mostrar por qué ambos casos son lo suficientemente homogéneos para

resistir una comparación pertinente, de la que partiremos para ir al *más allá* hermenéutico sobre el patrimonio, objetivo fundamental del artículo.

El concepto «estudios críticos de patrimonio», a su vez, nació levantisco, una provocación en sí mismo que ha dado lugar a una asociación internacional homónima (Association of Critical Heritage Studies), a la que pertenezco. Como se puede consultar en su sitio web (<https://www.criticalheritagestudies.org/history/>), se pretende con este enfoque producir lo que he denominado «giro *decolonial* en el patrimonio» que, a su vez, busca una subalternización del patrimonio en sí, o la generación de un patrimonio *subalterno* (Massó, 2016, p. 274):

[...] esa otra forma de hacer memoria, que supone el giro decolonial: una memoria también selectiva (eso siempre, imposible una memoria holística), pero esta vez escorada del lado de la mayoría, de pueblo, del tercer estado, del tercer mundo, de las mujeres y los menores y las minorías en el seno de mayorías hegemónicas, y las mayorías hasta ahora no hegemónicas. Una memoria, en definitiva, ideológicamente poscolonial y/o decolonial o descolonizada.

Así, tomamos lo que podemos llamar el sentido fuerte de los estudios críticos de patrimonio,⁶ con Sánchez-Carretero (2017), cuando se posiciona con la idea clave de Smith (2006), no desde un relativismo sobre el patrimonio sino afirmando que su enfoque crítico debe estar presente en todas las fases del proceso patrimonializador, desde su mismo origen:

«Mi propuesta es quitar la etiqueta de «relativista» y pasar a hablar de enfoques críticos del patrimonio, ya que a partir de la base de su construcción social es posible reconocer el fenómeno desde su vertiente política y las estructuras de poder que conlleva» (Sánchez-Carretero, 2017, p. 216).

Metodológicamente, este artículo se ha elaborado desde una combinación sincrética, sintética y dinámica de trabajo de campo empírico y documentación bibliográfica, desde el análisis del discurso:

- *Caso namibio*: además de la documentación de segunda mano (bibliografía especializada, consulta de archivos nacionales, bibliotecas locales, etc.), se realizó etnografía (trabajo de campo antropológico) durante un total de siete meses repartidos entre 2006 y 2007, durante los que se implementó observación participante en la región namibia del Zambeze y se recogió veintisiete entrevistas en profundidad⁷.
- *Caso español*: se ha usado fuentes de segunda mano (bibliografía especializada, descriptiva y analítica), así como documentación original en forma de audios y vídeos de los protagonistas de los tribunales estudiados, custodiados y compartidos en los sitios web de difusión que se citará oportunamente en el lugar correspondiente; esta consulta ha dado lugar a una netnografía, o abordaje etnográfico a través de internet.

6. Se asume las reservas o cautelas epistemológicas que diversas expertas han incoado a los estudios críticos de patrimonio mismo (Sánchez-Carretero, 2017; Jiménez-Esquinas y Quintero, 2017).

7. Muestra intencional diversificada en género, edad, pertenencia étnica y representación en partidos o instituciones tradicionales. El conjunto de este trabajo constituyó mi tesis doctoral, defendida en 2009 y publicada en forma de dos libros (ver bibliografía).

3. Los casos: sures fluviales de Europa y África

3.1. Khutas del Zambeze (Namibia)

3.1.1. Contexto y descripción general

El Estado namibio tendrá un consejo de líderes tradicionales a fin de aconsejar al presidente de la República en materia de tierras comunales (artículo 102 de la Constitución, en Diener, 1999, 351 [la traducción del inglés es mía]).

La relevancia de los líderes tradicionales sigue siendo indiscutible en toda África hoy, en el orden político poscolonial, a causa de que continúan controlando la mayoría de las estrategias de supervivencia rurales más importantes: distribución de tierra, recursos naturales, prácticas de trabajo comunal y aspectos concretos de ley y orden (Keulder, 2000^a, 150). El caso concreto que se va a abordar aquí es el ejemplo de las autoridades tradicionales en la región del Zambeze (hasta 2013 denominada Caprivi),⁸ una de las catorce que forman la actual República de Namibia.⁹

Desde su independencia en 1990, Namibia es una república constitucional democrática profundamente plurinacional: más de trece ramas étnicas (cada una de ellas, con sus profundas e históricas complejidades) reconocidas por el Estado conviven en una armonía sostenible (no exenta de conflictos), con un notable multilingüismo que obedece a esa variedad étnica fundamental. Para comprender el sentido y la operatividad de las autoridades tradicionales, llamadas genéricamente «khutas», en la región del Zambeze, es fundamental considerar la relevancia de la identidad étnica en Namibia, cuya identidad nacional se ha fraguado en un proceso histórico no asimilable a los procesos que originaron las identidades nacionales en Europa. La identidad nacional namibia surge como defensa frente a la ocupación sudafricana en el régimen del apartheid y como salvaguarda constitucional (a modo de gran paraguas) de la identidad étnica. Ello ameritó su notable reflejo en la Constitución, donde la legislación namibia ratificó desde su origen la llamada Ley de Autoridades Tradicionales (*customary law*),¹⁰ que reconoció 36 autoridades y 176 líderes tradicionales. Según Bernard (1993, p. 26 ss), el consejo de líderes tradicionales sirve para aconsejar al presidente, al primer ministro y a la asamblea nacional sobre temas políticos importantes, lo que implica una legitimidad nacional y jurídica que concede un espacio notable para la participación de las elites étnicas en la toma de decisiones nacionales.

Así, en Namibia conviven hoy dos tipos bien diferentes de administración y de justicia, correspondientes con dos tipos muy distintos de mundos político-culturales y fuentes de

8. Realicé mi tesis doctoral sobre y en esta región, de modo que todas mis publicaciones al respecto, anteriores a esa fecha, refieren a la región del Zambeze con el nombre de Caprivi. Cf. Massó (2011a y b).

9. En relación a este caso, dada su probable lejanía para con un público lector hispano o europeo en general, me veo inclinada a ofrecer siquiera algunas pinceladas genéricas de contexto que, para el caso del levante español, he creído ocioso o innecesario aportar. Con todo, las limitaciones espaciales y de objetivo del artículo se imponen y remito, para el lector interesado en profundizar en este caso, a mi monografía doctoral sobre el mismo (ibíd.), donde abordé precisamente uno de los conflictos más graves hasta ahora experimentados por la joven república en materia de soberanía nacional, a saber, el intento de secesión armada en 1999 en esta región y el movimiento independentista que lo sustentó.

10. Este asunto ameritó análisis formales previos desde el Estado: el 80 por ciento de habitantes de esta región declaró en una encuesta en 1991 (Conferencia de la Tierra de 1991, en Massó 2011a, p. 360) querer continuar con el sistema tradicional a este respecto, así como hallarse satisfecho sobre la distribución de tierra que en su área realizaban los jefes tradicionales. Asimismo, al hilo de la reforma de la tierra, los habitantes de esta región afirmaron preferir dejar el asunto de la selección de beneficiarios en manos de los jefes.

legitimidad del poder, a saber: la justicia nacional –tribunales al modo occidental, según derecho romano y anglosajón; la «normal court» lo llaman los interlocutores en el trabajo de campo- y la justicia tradicional («customary law», «traditional law»).

Como ya se anticipó en el marco teórico de este artículo, muchos de los llamados líderes tradicionales en estos contextos no son tanto «tradicionales», en el sentido genuino del término, cuanto líderes «de costumbres», o en otra traducción tal vez más acertada de «customary», *consuetudinarios* (Keulder, 2000b, p. 153). De hecho, acaso la traducción «líderes costumbristas» sería más acertada. Porque poco hay de tradicional ya hoy en los líderes tradicionales: muchos poseen una educación formal, pertenecen a iglesias cristianas, usan la lengua oficial o participan regularmente en asuntos considerados como «modernos». El único aspecto que realmente distingue a los líderes tradicionales de otros tipos de líderes es su modo de designación o elección: son escogidos por miembros de una comunidad relativamente cerrada, y usualmente definidos en términos de cierto tipo de criterios étnicos, además de que su designación se realiza a través de costumbres legitimadas por su comunidad.

La legitimidad de este tipo de liderazgo reside en la tradición, lo que incluye el rango completo de cultura heredada y modo de vida, la historia del pueblo, los valores sociales y morales y las instituciones seculares al servicio de tales valores (Adewumi y Egwurube, en *ibíd.*, p. 152). El modo de funcionamiento, ciertamente complejo, sucede más bien en la negociación entre partes en desacuerdo, mucho más que en la toma de decisiones que excluyan absolutamente los intereses de un grupo a favor de otro.

El poder y la legitimidad del khuta habitan en su capacidad de contemporizar, negociar, *complacer* en la medida de lo posible a todas las partes implicadas en una contienda, rasgos que ha reflejado largamente la literatura clásica antropológica sobre las autoridades tradicionales en general. De hecho, el germen esencial de las autoridades tradicionales reside en una relativización importante de la autoridad jerárquica, sin poseer el jefe en absoluto poderes ilimitados (Fosse, 1996, p. 146), aunque tenga la última palabra en la deliberación de la asamblea del khuta. Este rol de árbitro, casi de mediador, se ha estudiado significativamente en las autoridades tradicionales africanas (Ngcongco, 1989); en los testimonios que recogí se corroboran aspectos como que las personas declaran (y valoran positivamente) tener acceso personal a los líderes u opciones de apelación a sus decisiones; en ningún caso podemos hablar de despotismo, en definitiva (Zeller, 2000).

Los khutas poseen en Zambeze una importancia tanto ritual como representativa. Su modelo de organización procede de los lozi, en el antiguo sistema político barotse; se guía por tanto para su deliberación en el código basado en las leyes lozi tradicionales, sus terminologías y sus conceptos. Los ámbitos tradicionales de actuación del khuta son los conflictos domésticos y familiares (incluyendo, por ejemplo, el adulterio) y, muy especialmente, la tenencia de la tierra. El jefe supremo o rey, siempre masculino de carácter hereditario, es el dueño de la llamada tierra comunal o tierra tribal, y quien tiene la última palabra en asuntos de tenencia y distribución de la tierra; su título o nombre tradicional es «litunga» o «mulena»; se le considera padre, cabeza y protector de su gente, así como el responsable de la disciplina y el orden comunitario.

La asamblea completa del khuta se compone del litunga, el ngambela, el natamoyo y el manduna –consejo de indunas-. El litunga comparte en buena medida su poder con la figura del ngambela, comparado por muchos con el «primer ministro nacional»; representa a todos los efectos su segundo, el vice-jefe y el representante del pueblo; además, esta

figura no posee carácter hereditario directo sino que se elige entre los cercanos al rey. El natamoyo, por su parte, es el consejero y ayudante más directo del litunga; ha de pertenecer también a la familia real, ser un hombre y pariente por vía matrilineal. Por último, el consejo, manduna –también netamente masculino–, está formado por representantes de los diversos distritos (Fosse, 1996, p. 144).

El consejo de indunas, por su parte, es designado tras la consulta con los habitantes de cada área. Los cabecillas o indunas de cada pueblo son sucedidos hoy normalmente –pero no necesariamente– por un hijo o por un pariente masculino cercano, sucesión que ha de ser aprobada por el jefe, el público local y las familias de otros cabecillas (Zeller, 2000, p. 23). Asimismo, la accesibilidad de los líderes resulta crucial: las decisiones de un jefe han de ser aceptables por los miembros de sus comunidades (y, para ello, aquél debe poseer un buen conocimiento de la historia de su pueblo y de la regulación en el uso de la tierra para tomar decisiones equitativas para todas las partes contendientes), y en caso contrario se quejarán (ibíd.). Esta multiplicidad de niveles en la institución khuta asegura, así, que ciertos casos que puedan ir más allá de la responsabilidad menor de los indunas o jefes menores. No se trata, pues, de una estructura absolutamente descentralizada ni, desde luego, funciona como un cuerpo administrativo aislado: tanto los sistemas como sus representantes son parte indivisible de la vida de la gente, y a menudo se refiere a ellos como una institución cultural que mantiene unidas a sus comunidades y que deviene un vínculo directo con la historia del pueblo (ibíd.). La efectividad de la toma de decisiones de la ley tradicional depende en gran medida, al fin, de una red bien tupida de relaciones personales y de control social.

3.1.2. Funciones y atribuciones

Según la especificación de la Sección 3 de la Ley correspondiente sobre deberes y funciones de las autoridades tradicionales *reconocidas*, las funciones específicas de las autoridades tradicionales son:

- identificación y codificación de la ley tradicional;
- administración y ejecución de la ley tradicional;
- preservación y protección de la cultura y la tradición;
- promoción de la acción afirmativa en las comunidades;
- registro de los sanadores tradicionales;
- provisión de asistencia en materia política y otros órganos estatales cuando sea preciso;
- conservación y uso sostenible de recursos naturales;
- tratamiento de disputas sobre asuntos tradicionales y establecimiento de fondos comunitarios.

En mi trabajo de campo en esta región con población namibia llegué a comprender que el khuta es tradicionalmente, y ante todo para sus comunidades, una «casa» moral, *la cercanía, lo propio*; es parte integrante y formadora de la cultura y hay una obligación moral de respetarlo: los interlocutores mostraban, de hecho, una mayor identificación con el khuta (respecto al sistema estatal) por valores como la cercanía y la comprensión, la celeridad en la resolución de conflictos, la proximidad cultural (*allá donde no llega el Estado*). El «otro sistema» –el nacional, la «normal court» como llamaban los interlocutores namibios a los tribunales nacionales–, en cambio, es lento, ineficaz, corrupto y «no comprende»; el khuta es más justo, más rápido, más cómodo y, sobre todo, profundamente moral para su gente.

En la institución del khuta (y en la persona del jefe tradicional) hallamos elementos consuetudinarios, culturales, rituales, étnicos, morales; así, el tradicional se muestra un tipo de líder concebido como infinitamente más significativo y proteico que el líder político o jurídico nacional. El khuta es visto así como una suerte de árbitro o armonizador social y consejero comunitario, cuyo mayor fin es el restablecimiento de la homeostasis o sinergia social, y al que se le reconoce un aspecto *democrático* y contemporizador crucial.

Además, en consonancia con la concepción natalicia y cercana de la identidad étnica, el khuta se ha hallado también expresado como lo propio, lo cercano, lo dado por Dios, lo trascendente e incluso fuera del ámbito decisorio humano. El khuta *es* la cultura, la *encarna*: así, se halla profundamente ligado a la expresión de lo étnico; es aquello que *te enseñan* en la infancia, aquello en lo que *te socializas*, lo que primaria y primordialmente *tiene sentido para ti*, tu *significado arraigado*, tu *lengua*. De hecho, un elemento frecuente encontrado en el trabajo de campo fue la preferencia del khuta porque *entiende* de la propia cultura, como por ejemplo la cuestión crucial de la brujería, de la que el «tribunal normal» no sabe nada. Así, frente al khuta, sobre la «normal court», aparte de su lentitud o su corrupción (también denunciadas a menudo por los interlocutores), en ciertos casos se acusa falta de comprensión o consideración genuinas de sus problemas y conflictos. En esa medida, también se valora especialmente que la justicia del khuta, más que meramente punitiva, suele ser compensatoria y reparativa: en lugar de «mandarse a la cárcel» al ofensor –con lo cual el ofendido no obtiene ninguna ganancia real–, este deberá compensar de forma tangible –cabezas de ganado, horas de trabajo, etc.– por su mala acción. Como veremos, de modo muy similar al caso europeo, se respeta y valora siempre positivamente en esta forma de justicia la ejecutabilidad inmediata y voluntaria de las decisiones; la pertinencia reparativa, en fin, de las sentencias.

En cuanto al género, resulta obvio que la jurisdicción tradicional en Zambeze es predominantemente un asunto masculino, quedando un escaso margen de agencia femenina a escala muy pequeña, solamente relegada en las aldeas y a través de la influencia indirecta en parientes según la estructura de linaje matrilineal¹¹ (Fosse, 1996, p. 149). En el sistema regio, la llamada mulena mukwae es la «princesa jefe», hermana, tía o hija del litunga (nótese que no su esposa; sólo quien tiene sangre regia y del mismo linaje puede poseer este título), y comparte de modo honorífico su poder con él, pero no forma parte del consejo de la asamblea del khuta. El natamoyo sí ha de presidir, en cambio, los encuentros reales con el khuta y el jefe; tanto la mulena mukwae como el natamoyo poseían una posición especial en la antigua sociedad lozi: representaban una fuente o refugio de piedad para las personas que habían sido condenadas a muerte, pudiendo incluso perdonar la pena (ibíd., p. 144).

11. Esto es muy habitual en los regímenes matrilineales, que no implican una mayor igualdad entre hombres y mujeres sino simplemente que el poder se transfiere *a través de la línea materna*, pero *siempre a los hombres*. En Namibia existe una esforzada política pública de igualdad/paridad de género y hallamos la paradoja de que, mientras que una mujer no podría ser jamás litunga (o ngambela, o induna...), sí puede ocupar cargos políticos, y de hecho me entrevisté con varias activistas políticas de diversos partidos (que, por otro lado, respetaban puntualmente a sus autoridades tradicionales).

3.2. Tribunales de regantes en la cuenca mediterránea (España)

3.2.1. Contexto y descripción general

[...] as a community-based organization, the Tribunal has survived as a method of water control precisely because it continued to answer the needs of local community members, and because community members – both men and women – have historically been involved in its management; as such, it provides an alternate model for water and resource management. Its survival has also been bolstered by its socio-cultural significance in the region of Valencia as an expression of regional economic and cultural identity (Hudson-Richard y Gonzales, 2013, p. 96).

La cultura del agua y el paisaje cultural heredado de Al-Andalus en la huerta de Murcia no podrían entenderse sin el Consejo de Hombres Buenos, organismo consuetudinario que desde la época musulmana ha administrado de forma sabia, oral, rápida y eficaz el gobierno y la justicia del regadío (Martínez, 2005, p. 21).

Los tribunales de regantes del Mediterráneo español remontan sus orígenes, si bien algo inciertos, al siglo IX.¹² Son instituciones jurídicas consuetudinarias destinadas a gestionar el uso del agua, cuya propiedad del riego se considera comunal.¹³

Los dos más importantes, el Consejo de Hombres Buenos de la Huerta de Murcia y el Tribunal de las Aguas de la Huerta de Valencia, están reconocidos formalmente por el ordenamiento jurídico español. Los miembros de estos tribunales, que gozan de gran autoridad y respeto, son elegidos democráticamente y resuelven los litigios mediante un procedimiento oral caracterizado por su celeridad, transparencia e imparcialidad.¹⁴

El Consejo de Hombres Buenos posee jurisdicción sobre una comunidad de regantes con más de veinte mil miembros y lo conforman siete miembros representativos de diversas zonas geográficas de las riberas del río Segura. Por su parte, el Tribunal de las Aguas denomina «síndicos» a los representantes de las ocho comunidades de regantes que lo componen, desde las diferentes riberas del río Turia y con más de diez mil miembros. Un presidente es elegido de entre esos ocho síndicos, renovable bienalmente.

Con la designación oficial de «Tribunales de regantes del Mediterráneo español: el Consejo de Hombres Buenos de la Huerta de Murcia y el Tribunal de las Aguas de la Huerta de Valencia»,¹⁵ estos consejos fueron declarados «Patrimonio Inmaterial de la Humanidad»

12. Jordana de Pozas (en Giménez y Palerm, 2007, p. 4) señala que el origen pueda ser incluso anterior, remontándose ya a la dominación visigoda la autonomía de los regantes para distribuir el agua, conservar las obras de riego, establecer normas de regulación obligatorias para los usuarios y sancionar a los infractores.

13. Resulta de interés mencionar la existencia de al menos otro tipo contemporáneo en España de tribunal consuetudinario de carácter arbitral que funciona aún en la zona pirenaica, reuniéndose en el collado de la famosa piedra de San Martín (en el collado de Ernaz, entre el sur de Francia y Navarra), para tratar cuestiones de ganadería y abrevaderos de las reses (Plaza, 2000, p. 1107).

14. Consultar en el sitio oficial de la UNESCO las generalidades logísticas e históricas de ambos tribunales (<https://ich.unesco.org/es/RL/tribunales-de-regantes-del-mediterraneo-espanol-el-consejo-de-hombres-buenos-de-la-huerta-de-murcia-y-el-tribunal-de-las-aguas-de-la-huerta-de-valencia-00171>), de donde se ha extraído algunos datos de tipo más descriptivo y genérico al respecto en este artículo. Para consultar vídeos interesantes sobre el Tribunal de las Aguas: <http://www.tribunaldelasaguas.org/es/galeria/videos>

15. <http://www.unesco.org/culture/ich/es/RL/tribunales-de-regantes-del-mediterraneo-espanol-el-consejo-de-hombres-buenos-de-la-huerta-de-murcia-y-el-tribunal-de-las-aguas-de-la-huerta-de-valencia-00171>

por la UNESCO en septiembre de 2009.¹⁶ El texto oficial de la declaración apela a valores como:

[...] testimonio único de una tradición cultural viva: la de la justicia y el gobierno democrático y autogestionario de las aguas por parte de los campesinos andalusíes en el ámbito de las huertas que rodeaban las grandes ciudades de la fachada mediterránea de la Península Ibérica [...] (<http://www.consejodehombresbuenos.es/>).

Patrimonialmente hablando, se destacan los *valores culturales* (diálogo intercultural, reflejo contemporáneo de los consejos de ancianos de otras sociedades basados en la idea de entender la experiencia como un grado de prestigio, etc.), *sociales* (autogestión, propiedad comunal, creatividad humana, norma consuetudinaria basada en el altruismo recíproco, etc.), *ambientales* (sostenibilidad y ecología) y *jurídicos* (autoorganización democrática, cultura de paz, interlegalidad, etc.), todos ellos como es obvio muy relacionados entre sí, y ya que cualquier institución humana posee un carácter marcadamente holístico.

En este caso, como en tantos otros, la declaración patrimonial no está tanto destinada a recuperar o salvaguardar una práctica cultural en riesgo de desaparición o desuso, cuanto a poner en valor un fenómeno de tremenda actualidad y vigencia. Así, a causa de la gran afluencia de turismo y observadores curiosos presentes siempre en las audiencias públicas de los consejos, estos pueden ser «vistos como un mero teatro, cuando de teatro no tienen nada», como matizaba en valenciano Francisco Vázquez, síndico de la Acequia de Favara (en AAVV- Diputación Provincial de Valencia, 2015, minuto 3.30).

A nivel puramente jurídico, estos consejos constituyen los dos únicos tribunales consuetudinarios y tradicionales, de los previstos por el artículo 125 de la Constitución española, que han sido reconocidos por el ordenamiento jurídico español.¹⁷ Desde la Sentencia 113/2004, de 12 de julio de 2004, del Tribunal Constitucional,¹⁸ las sentencias de estos tribunales son inapelables por cualquier otra vía.

Además de sus funciones jurídicas, estos tribunales constituyen símbolos visibles muy arraigados de sus respectivas comunidades, como lo demuestran los rituales mantenidos, a lo largo de cientos de años, en el pronunciamiento de sus fallos o su frecuente presencia en la iconografía local, por ejemplo. Esta función de marcación de identidad contribuye a la cohesión comunitaria de una particular manera, desde la continuidad de ciertos oficios que, de otro modo, seguramente habrían quedado obsoletos (guardas, inspectores, podadores, etc.), hasta la transmisión oral de conocimientos sincréticos, fruto de intercambios culturales inevitablemente seculares, reflejados incluso en el léxico, y ya que manejan un vocabulario especializado propio salpicado de palabras de origen árabe (<http://www.consejodehombresbuenos.es/>).

Todos estos elementos han sido especialmente enfatizados a raíz de la declaración de patrimonio de estos tribunales y constituyeron, de hecho, las motivaciones antropológicas fuertes para su designación. Pensemos que, como bien afirman sus protagonistas (<http://www.tribunalde lasaguas.org/es/el-tribunal/historia>), estas instituciones han so-

16. Puede consultarse en el siguiente enlace los documentos oficiales del expediente y la conformidad de las comunidades: <https://ich.unesco.org/es/RL/tribunales-de-regantes-del-mediterraneo-espanol-el-consejo-de-hombres-buenos-de-la-huerta-de-murcia-y-el-tribunal-de-las-aguas-de-la-huerta-de-valencia-00171>

17. Ley Orgánica 6/1985, de 1 de julio, del Poder Judicial, artículo 19, número 3 –Tribunal de las Aguas– y 4 –Consejo de Hombres Buenos–; este último añadido por Ley Orgánica 13/1999.

18. Para profundizar en esta cuestión desde perspectivas más puramente jurídicas, sugiero consultar la legislación específica disponible en las webs oficiales, ya citadas, de estos organismos.

brevivido a muchos siglos de cambios sociales radicales sobre jurisdicción política, modos de gobierno, etc., mostrando una indudable adaptabilidad pero, igualmente, manteniendo su independencia.¹⁹

Como se puede consultar en las citas con que abre este epígrafe, los elementos cruciales de estos tribunales son la *participación*, la *utilidad* y la *identidad*, junto con la condición de la *accesibilidad*, así como la *sabiduría*, la *oralidad*, la *rapidez* y la *eficacia*. En los análisis sobre la propiedad comunal, las instituciones económicas o la cooperación humana de la Premio Nobel de Economía Elinor Ostrom (1990), estos tribunales son un ejemplo crucial sobre los comunales y la gestión de los recursos naturales (cf. Garrido, 2011). (Se retomará este aspecto de la discusión en el correspondiente epígrafe.)

3.2.2. Funciones y atribuciones

Denunciats de la sèquia de...!

Estas son las palabras con que cada jueves, a las doce de la mañana, en la hermosa puerta de los Apóstoles de la Catedral de Valencia y con el tañer de las campanas del Miguelete al fondo, se abre formalmente la sesión del Tribunal de las Aguas (llamada en realidad «Tribunal de acequeros de la Vega de Valencia»), la más antigua institución de justicia existente en Europa: el alguacil, con la venia del presidente, llama a los denunciados de cada una de las acequias con la tradicional frase arriba citada. El juicio se desarrolla de forma rápida, oral e íntegramente en valenciano. El denunciante, que puede ser el guarda o cualquier afectado, expone el caso ante el Tribunal, y después el denunciado se defiende a sí mismo y responde a las preguntas que se le formulan. Es a continuación cuando el Tribunal, con la excepción del síndico de la acequia en cuestión, para garantizar la imparcialidad, decide la culpabilidad o no del denunciado, y en caso afirmativo, es el síndico de la acequia quien impone la pena a pagar por el infractor, de acuerdo con las Ordenanzas de la propia Comunidad de Regantes. Todavía hoy en día la pena se impone en «sueldos», tal y como se hacía en época medieval, entendiéndose actualmente por «un sueldo», el sueldo diario del guarda de la acequia. Más tarde se celebrará la sesión administrativa en la *Casa Vestuario* de la Plaza de la Virgen de Valencia para discutir diversos asuntos, principalmente la distribución del agua.²⁰

La visibilidad de las audiencias públicas pretende mostrar la voluntad de transparencia y publicidad del Tribunal. Por otro lado, la acción de este no se agota los jueves, y a pesar de que es este día cuando se celebra la tan vistosa y ritual audiencia pública, sino que el resto de la semana se realiza labores de mediación en los diferentes conflictos. En cuanto a la imposibilidad de apelación a las sentencias, los propios síndicos consideran que aumenta el respeto que el pueblo tiene de esta institución ya que radica, en realidad, en el hecho de que el tribunal lo forma el pueblo en sí, democráticamente elegido («síndico», de hecho, es el origen del término «sindicato») (ibíd.). Así, en definitiva, las característi-

19. Ver la interesante precisión de Green (2008, p. 89) sobre la independencia del tribunal en relación a la monarquía, por ejemplo: «I argue the Tribunal exemplifies Goodrich's version of a minor jurisprudence, but for the Tribunal's ability to survive monarchical control and remain true to its community». Ver su estudio completo para un análisis de talante jurisprudencial. Para otro análisis análogo contrastado de ambos casos, cf. Giménez y Palerm (2007).

20. Datos generales extraídos de la web original del propio Tribunal: <http://www.tribunaldelasaguas.org/es/el-tribunal/caracteristicas>

cas del Tribunal se pueden definir según Fairén (1975) en *oralidad, concentración, rapidez y economía*.²¹

En cuanto al Consejo de Hombres Buenos de la Huerta de Murcia,²² sus juicios son también orales, si bien un escribano suele transcribir las declaraciones. La instancia está presidida por el Alcalde o su delegado, que cuenta con un voto de calidad decisivo en caso de empate y que se encarga de llevar a efecto las resoluciones. Le corresponde también la facultad de multar a los vocales que no asistan a las reuniones. El Consejo de Hombres Buenos lo componen cinco Vocales titulares y cinco Procuradores. Su objetivo es fallar y resolver las cuestiones y demandas sobre infracciones determinadas en las ordenanzas de la huerta. Los procuradores solo pueden ejercer su función una vez al año. El Consejo celebra sus audiencias en público todos los jueves en el Salón de Plenos del Ayuntamiento de Murcia, desde las nueve hasta las doce de la mañana (ibíd.).

Como análisis o perspectiva de género, en la literatura se ha reconocido la importancia del papel de las mujeres para, al menos, el caso del Tribunal de las Aguas de Valencia: «The inclusion of women in irrigation administration, and their cultural representation, are both significant [...] Valencian women also have direct access to the Tribunal along with their male counterparts» (Hudson-Richard y Gonzales, 2013, p. 97, 104-105). Estas autoras, pues, han señalado que las mujeres ha podido históricamente acudir al tribunal para elevar sus quejas y participar también en la administración de las irrigaciones.

En cuanto a la posibilidad de la participación femenina en cargos representativos específicos del Tribunal de las Aguas, destaca sin duda la figura de Pilar Ortiz, primera síndica de honor del Tribunal de las Aguas, declarada como tal en 2011, y que ya era desde hacía ocho años presidenta de la Comunidad de Regantes de Caudiel (Alto Palancia).

En 2013 encontramos testimonios directos al respecto (en palabras de Onofre Gimeno Timoneda, síndico de la Acequia de Quart de la Vega de Valencia; en Alejos *et al*, 2013, 160), que indican la existencia en la acequia de Valencia de dos mujeres «Alets cavallers» (una por Aldaia y otra por Mislata), además de que: «(...) sé que alguna vez por Valencia ha habido una mujer como «alet», que es un miembro de la junta» (ibíd.).

Se menciona el hecho de que en algunas ocasiones diversas mujeres, hijas de síndicos o presidentes de acequia, por ejemplo, han intentado ocupar estos cargos, pero que no lo han conseguido por no reunir todas las condiciones precisas para el cargo (una de ellas, crucial, es que «(...) tiene que ser ella la que vaya a la huerta a regar y trabajar, aunque a día de hoy estoy convencido que seguro que hay algunas que lo hacen...» -ibíd.-, pero no solamente). En definitiva, es evidente que por cuestiones de tradición patriarcal en las culturas de que hablamos (que entre otras cosas influía en qué tipo de oficios o tareas podía desempeñar cada género), y si bien las mujeres habían podido participar e influir de modos diversos en la institución, los cargos más elevados estaban reservados a los varones; ello, aunque veamos cómo poco a poco se transforma, también en este sentido, la tradición.

21. Para profundizar en este caso, ver: Pellicer (1996), Vidal (2009), Hudson-Richards y Gonzales (2013), Boira (1988), Green (2008) o Fairén (1975).

22. Para un análisis sociohistórico más detallado, ver Martínez (2005) y Montaner (2008).

4. Análisis y discusión: fenomenología comparativa de ambos casos

Más allá de los ropajes culturales, y acudiendo fenomenológicamente a «zu den Sachen selbst» (el «a las cosas mismas» husserliano), encuentro que existen entre ambos casos más vecindades estructurales que diferencias, o más bien que estas segundas, examinadas de cerca y con perspectiva, no son tanto de entidad o necesarias cuanto puramente contingentes en lo cultural, en el atavío folclórico o la imaginería cultural, que en su pura esencia. Presento pues el siguiente análisis basado en la analogía cultural a través de la aproximación fenomenológica a las dos realidades recién descritas.

Como elementos generales de los que partir para justificar este análisis, y tras todo lo estudiado en epígrafes anteriores, contemplamos para ambas instituciones estas potentes similitudes:

- Ambas gozan de continuidad y fortaleza institucional (estos dos reflejados para el caso español por Giménez y Palerm -2007-).
- Ambas se ocupan de dirimir justicia en relación a bienes naturales limitados -todo aquello que entraría en el concepto de «comunal» según Ostrom (1990)-, dentro de unos códigos consuetudinarios muy anteriores al Estado nacional y fuertemente arraigados en la tradición.
- De ambas se destaca la *participación*, la *utilidad* y la *identidad*, así como la condición de la *accesibilidad* y, como elemento crucial, su producción de cohesión social a través del mantenimiento de elementos identitarios simbólicos muy fuertes.
- Ambas son reconocidas oficialmente por sus respectivos ordenamientos jurídicos y políticos, gozando de independencia jurídica.
- En ambas presenta el hombre, frente a la mujer, una clara prevalencia (si no totalmente exclusiva en ambos casos) en la representación y la ejecución de los procesos.

En función de estas reflexiones y recapitulaciones, se ha establecido el abordaje comparativo según las unidades de análisis desagregadas en los próximos subepígrafes.

4.1. Historia y evolución: condición premoderna, valores gerontocráticos y elemento identitario-simbólico cohesionador frente a identidad nacional

En cuanto a sus orígenes e historias, en ambos casos se trata de realidades muy antiguas en el tiempo, de ancestralidad secular, que han demostrado una alta capacidad de sincretismo y adaptación a los vaivenes epocales, sobreviviendo a formas muy diferentes de ordenación política y momentos culturales radicalmente diversos. En el caso namibio, tratamos de una forma de ejercer justicia de que se tiene noticia ya escrita desde al menos el siglo XVIII (aunque sepamos que proviene de un tiempo muy anterior, según las fuentes y evidencias orales), que por tanto posee una dilatada historia previa a la ocupación europea; que convivió en un equilibrio complicado con esta, más tarde con el régimen colonial y de despotismo descentralizado (Mamdani, 1998) y, finalmente, que ha sobrevivido de modo tal vez casi aún más milagroso a los procesos de descolonización y nacionalismos africanos, hasta continuar funcionando perfectamente, con total vigencia y reconocimiento demostrado por las comunidades que lo avalan, hasta el siglo XXI. En el caso español, hallamos otra forma muy similar de tribunal consuetudinario nacido ya en la época musulmana de la península ibérica, probablemente anterior incluso al siglo

X, que por tanto ha experimentado regímenes políticos y judiciales tan diversos como el feudalismo, la monarquía absoluta, la república liberal, una dictadura franquista o una democracia constitucional de partidos; e igualmente, como en el primer caso, continúa en una perfecta vigencia y actualidad en sus comunidades, habiendo logrado una adaptación singularísima con el actual ordenamiento jurídico y gozando de esa independencia de que ya se ha hablado sobradamente en el anterior punto (todo ello, insisto, análogo por completo al ejemplo africano).

Podemos además afirmar para los orígenes de ambos casos que son muy anteriores al establecimiento de un Estado nacional; así, premodernos y premodernos. En esa medida, existe en ambos otro elemento crucial que los atraviesa: la prevalencia en ellos de ciertos elementos culturales –de talante claramente premoderno– profundamente arraigados en los valores gerontocráticos y en la identidad local vernácula frente a identidades más genéricas y abarcadoras (identidad nacional, por ejemplo).

En cuanto a los valores gerontocráticos, contemplamos en ambos casos un alto respeto a la edad avanzada como fuente de conocimiento y sabiduría en las personas con capacidad de influencia y decisión en los tribunales, teniéndose en cuenta que estas personas proceden de los mismos ámbitos culturales y comunitarios sobre los que van a tener que impartir justicia; en esa medida, se considera que haber vivido mucho otorga una experiencia vital, consuetudinaria, evidente en cualquier tipo de conflicto que se haya de dirimir. Se entiende, además, que la senectud implica que la persona que ya cuenta con ella conoce con mayor profundidad la historia local, las circunstancias de la vida en el lugar de origen y que, en definitiva, sabrá ejercer justicia con una ponderación inalcanzable para una persona más joven.

En ambos casos existen una indudable importancia del concepto amplio de *linaje*, aunque nuevamente con ropajes diferentes: en el caso namibio, tratamos de un linaje más ligado a la profunda cultura de los ancestros existente en este lugar; en el caso español, el linaje lo encontramos más vinculado a la práctica misma del tribunal en determinadas familias: así, ser hijo de un síndico o proceder de familia de síndicos, por ejemplo, no *determina* que se vaya a llegar a ser pero sin duda influye muy grandemente en esta posibilidad (reparemos de hecho en que las pocas mujeres que mencionamos en el punto anterior que se han aproximado a cargos de representación en el Tribunal de las Aguas eran, a menudo, hijas de síndicos y/o cargos menores).

Como decíamos, hay otro elemento crucial que vincula ambas instituciones, y es el de la identidad local vernácula frente a identidades más genéricas y abarcadoras (identidad nacional, por ejemplo). En el caso namibio veíamos cómo sin duda la institución *khuta*, según expresaban los propios interlocutores, se asociaba con su identidad cultural (regional, étnica en sentido amplio), en mucha mayor medida (y a menudo casi en oposición) a la identidad nacional; recordemos también (aunque no sea el objetivo del artículo), que en la región del Zambeze existe un importante sentimiento étnico-regionalista, incluso secesionista, y estos tribunales tradicionales encarnan o aúnan en sí la identidad cultural local también en este sentido. Para el caso español, hallamos igualmente este elemento vernáculo-local fundamental, sobre todo para el caso de Valencia (no tanto en el de Murcia) ligado al empleo del valenciano, la lengua de uso del Tribunal de las Aguas, frente al genérico nacional español. El fin de cuentas, lo étnico y lo vernáculo no son ajenos sino más profundamente vecinos e incluso análogos en su sentido etimológico.

4.2. Formas de acceso al cargo: rasgos democráticos y contemporizadores

La forma de acceder a los cargos constituye otro gran elemento de análisis. A priori pareciera que los dos casos en este punto diferirían de forma fundamental: mientras que en el caso namibio no existe elección democrática (los khutas «nacen», no se hacen; solo quien procede de linaje real en el momento oportuno llega a ser khuta), los cargos en el caso español son democráticamente elegidos. Sin embargo, ¿de qué proceso democrático exactamente estamos hablando aquí? ¿Hay aquí una diferencia insalvable? Pensemos que, en realidad, cuando afirmamos que los cargos en el caso español se eligen democráticamente, se trata sin duda de procesos en sí democráticos, pero no abiertos por ejemplo, de manera absoluta, ni a toda la comunidad nacional española como parece evidente, ni tampoco a las comunidades murciana o valenciana de forma abierta y global; dicho de otro modo: estos cargos se eligen estrictamente entre las comunidades de regantes (y no sus familias al completo, sino las personas –mayoritariamente hombres– que cultivan huerta personalmente), siendo así los grupos de iguales propios de estas acequias los que exclusivamente pueden intervenir en estas elecciones; esto desde luego reduce muchísimo el rango de aplicación de dicha democracia. Veamos con algo más de detalle el funcionamiento específico de este proceso para el caso de Valencia (siendo muy análogo en el caso de Murcia):

Cada acequia elige a su Juez-Síndico de forma democrática y de conformidad con sus ordenanzas, debiendo reunir, por regla general, las siguientes condiciones personales: ser labrador, propietario y cultivador directo de las tierras regadas por la acequia, quedando, en consecuencia, excluido arrendatarios y otros poseedores indirectos [...] El Tribunal elige por votación al Presidente (que dirige los debates pero no tiene voto cualificado) y al Vicepresidente (sin plazo de caducidad para su mandato) y los remueve (Plaza, 2000, p. 1107).

Así (y sin entrar en mayor enjundia jurídica, que no es el objetivo del trabajo; véase para ello las numerosas referencias que se ha ido aportando), encontramos que son estrictamente los *grupos de iguales* los que pueden elegir al síndico, siendo el Presidente del tribunal elegido solamente por los síndicos ya electos.

Es cierto que *litunga nace*, no se hace. No se puede elegir a un rey por sufragio universal, ni tampoco a sus indunas. Recordemos que los miembros aquí son efectivamente extraídos de una comunidad relativamente cerrada, usualmente definidos en términos de cierto tipo de criterios étnicos, y realizándose su designación a través de costumbres legitimadas por su comunidad. Sin embargo, la sucesión de los indunas o jefes menores siempre debe estar ratificada por otros jefes y sus familias, así como el público local en general. Si bien el jefe supremo (*litunga*) tiene la última palabra en la deliberación de la asamblea del khuta, ejerce en realidad más bien funciones de árbitro negociador en él y una autoridad en absoluto vertical; las decisiones nunca pueden excluir totalmente los intereses de uno de los grupos en contienda, por ejemplo, como ya se apuntó. Por otro lado, aunque la figura del jefe sí es de carácter más claramente hereditario (no necesariamente de padre a hijo, pero sí dentro de los linajes reales), el resto de miembros de la asamblea del khuta pueden ser extraídos de diferentes familias, no necesariamente reales (salvo en el caso del natamoyo, que ha de ser pariente del rey por vía matrilineal), y el consejo de indunas al completo lo forman representantes de diferentes poblados.

Nótese también cómo la literatura africanista especializada en autoridad tradicional (resumida en el marco teórico) ha insistido hasta la saciedad de que estas autoridades no

son autocráticas, no mandan (o lo hacen *obedeciendo*) más que contemporizan; sus gentes les prefieren, recordemos también que ha habido incluso consultas estatales de tipo plebiscitario en esta región, al hilo de la reforma de la tenencia de la tierra tras la independencia, donde el 80 por ciento de los habitantes declaró desear continuar con el sistema tradicional de gestión al respecto, incluyendo confiar la selección de beneficiarios en los jefes tradicionales. Nos encontramos así, en definitiva, una forma de autoridad consuetudinaria mucho más contemporizada de lo que en apariencia pudiera antojarse; cierto que el paralelismo con el caso español, en cuanto al puro acceso a los cargos, aquí es limitado y relativo, pero tampoco tan absolutamente alejado que impida esta analogía. A fin de cuentas, para el caso namibio la referencia a los ancestros resulta fundamental; en el caso europeo, lo es la procedencia familiar síndica y también la pertenencia al grupo de iguales: en ambos casos es el pasado del linaje, de la familia, la memoria colectiva construida en definitiva, lo que avala la continuidad de la institución.

4.3. Atribuciones y ámbitos de actuación: bienes comunales y valores humanos

En cuanto a las formas específicas de trabajar y funcionar estos tribunales, sus atribuciones y sus ámbitos de actuación, hallamos igualmente unas notorias similitudes; incluso en sus aparentes diferencias, si nos aproximamos con mayor despaciosidad, notamos una dilución importante. Así, encontramos en ambos casos que tanto la literatura especializada como las voces interlocutoras estudiadas en el campo (etnografía y netnografía), afirman las siguientes virtudes en la logística y aplicación metodológica de los procesos de tales tribunales:

- Oralidad, gratuidad, celeridad y eficacia.
- Sabiduría, participación e identidad.
- Independencia jurídica, utilidad y accesibilidad.
- Transparencia e imparcialidad y pertinencia.

En cuanto a los ámbitos específicos de intervención, para ambos casos encontramos como función fundamental la gestión de bienes comunales: el justo reparto del agua, la tierra y recursos naturales en general. Ciertamente existen matices para ambos: en el caso español, los tribunales se centran mucho más en la gestión del agua (con todo lo que implica en tratamiento de acequias, etc.) como bien comunal; en el caso africano, se trata también del ordenamiento de la tierra y la resolución de conflictos domésticos, incluyendo en ello lo que se ha citado como el «ordenamiento simbólico» del territorio ligado a la cultura de los ancestros. Sin embargo, la gestión de los comunales para el caso español está también atravesada por valores tradicionales muy arraigados como la equidad, la antigüedad y la honorabilidad de trato entre pares, lo que sin duda entronca perfectamente con aquel «ordenamiento simbólico» del caso namibio. Así, de nuevo: ¿nos hallamos con una diferencia definitiva, o más bien de matiz?

Pensemos que la construcción del Estado nacional en Namibia es mucho más reciente que en España, de manera que el recorrido histórico de este país en materia de sincretismo cultural sobre formas políticas e identitarias muy diversas deviene notablemente distinto al caso español. Así, es razonable comprender las diferencias en este sentido –algunas atribuciones del khuta más amplias, incluso holísticas, de lo que pueda ser la vida comunal, con respecto a las de los tribunales españoles–, en la medida en que hasta un tiempo muy reciente no existía un Estado namibio como tal que se ocupara de ciertas

cuestiones y/o hubiera asumido, en su ordenamiento jurídico, mayores atribuciones. Los ámbitos de actuación, con todo, no son tan distintos: se trata de resolver, en ambos casos, posibles conflictos de gestión de bienes comunales (el agua, la tierra, ambos son una unidad a menudo ya que se contienen y re-producen), además de la paz social necesaria para la cohesión identitaria local.

4.4. Género: roles de hombres y mujeres en ambas instituciones

Finalmente, en cuanto al género, que pareciera el otro gran escollo (acaso) insalvable que pudiera comprometer la justeza de esta analogía, encontramos algo muy similar de lo que se ha repasado con las formas de acceso al cargo: las aparentes diferencias no son tan insalvables cuando las miramos de cerca. Para ambos casos la dimensión diacrónica e histórica es fundamental. En el caso español, por derecho constitucional, hoy las mujeres pueden participar tanto como los hombres en la institución, si bien siguen siendo franca minoría y vemos que su presencia en la misma constituye una singularidad. En cuanto al caso namibio, igualmente la Constitución namibia blinda la equidad política de mujeres y hombres; sin embargo, la jurisdicción política tradicional en Zambeze es predominantemente un asunto masculino, quedando un escaso margen de agencia femenina a escala muy pequeña, solamente relegada en las aldeas y a través de la influencia indirecta en parientes según la estructura de linaje matrilineal.

En principio, cierto es que en el caso español las mujeres poseen derecho equivalente de participación representativa, al menos teórico, en estos tribunales y aunque la historia muestra cómo hasta 2011 no ha habido una sola mujer síndica en la historia del Tribunal de las Aguas de Valencia, además de que lo fue de modo honorífico y no se ha vuelto a repetir esta situación (entre otros aspectos más ampliamente comentados en el lugar correspondiente del epígrafe sobre casos). En cuanto al caso namibio, cierto es que las mujeres tienen estructural y sistemáticamente vetada la posibilidad de ser litunga o induna –o ejercer, en definitiva, cualquier cargo representativo en autoridad tradicional-, pero sí pueden participar en la misma medida en que Hudson-Richards y Gonzales (2013) describen la participación tradicional de las mujeres para el caso español: pueden a estas instituciones a presentar personalmente sus reclamaciones y ser atendidas. Por otro lado, y aunque esto no suponga en absoluto una mayor participación real de las mujeres como sujetos, recordemos que el natamoyo (el consejero más directo e influyente del litunga) debe proceder de la línea matrilineal de la familia real (lo que implica que, siquiera de modo indirecto e implícito, las mujeres de la familia real podían persuadir en ciertas decisiones), y que la «mulena mukwae», la princesa jefe, posee de facto una influencia real en las decisiones del khuta, al que pertenece de forma honorífica.

4.5. Condición o «estado» patrimonial: el interrogante rector

Sabemos desde el inicio de este artículo que el caso español ha sido reconocido como patrimonio inmaterial por la UNESCO mientras que no ha sucedido lo mismo con el namibio. Regresamos con ello a la pregunta original: ¿por qué el caso español es patrimonio por la UNESCO y el caso africano no lo es, y aun siendo ambos todavía funcionales y útiles para lo que fueron pensados, de un modo, además, como se ha tratado de defender, nítidamente análogo a pesar de las diferencias?²³ De este interrogante no debiera colegirse que

23. Recuérdese que la UNESCO refería como aspecto de especial valor la plena vigencia de los tribunales mediterráneos para su designación patrimonial, en la medida en que no son –solamente- objeto de un pasado (¿exótico,

afirmo que la UNESCO debería declarar patrimonio inmaterial los khutas del Zambeze; más bien se sugiere la pregunta ulterior: ¿por qué sí se declaró para el caso de los consejos de regantes? ¿Por qué patrimonializar la justicia? ¿Qué sentido tienen hoy los objetos patrimoniales inmateriales, en su propia paradoja?²⁴ Un abordaje poscolonial de las autoridades tradicionales en África, ¿debiera conducirnos a la propuesta de la patrimonialización de estas estructuras jurídicas? ¿O más bien todo lo contrario, en tanto que supondría una folclorización de las mismas, más que una dignificación, frente a su utilidad real y su vigencia? Por otro lado, ¿por qué cuando se patrimonializa en Occidente no pensamos que ello suponga folclorización, y sí cuando patrimonializamos en todo aquello que no es Occidente? (cf. Kirshenblatt-Gimblett, 2004). ¿Hay un pasado exótico que avala la noción *cultural* –de culto– de patrimonio para estos casos, frente a un presente multicultural que requiere de la pátina de calidad y transparencia, desacralizada, de esta desnarrativización o desmagificación que es la declaración patrimonial?

Siguiendo la teoría sobre la transparencia del filósofo coreano Byung Chul Han (2013) en la sociedad posmoderna, la desritualización que supone el patrimonio inmaterial, en tanto que objeto productor de no-lugares culturales, interroga en este caso sobre la conveniencia de declarar patrimonio un modo de resolver conflictos. ¿Qué se pretende con este tipo de reconocimiento, de «broches de calidad» supranacionales? ¿Es en la cuenca mediterránea peninsular, ya hoy en día, algo más folclórico y ancestral dirimir un conflicto a través de los concilios de regantes, de lo que pueda suponer dirimir conflictos «yendo al khuta» –en lugar de la corte penal o la policía...– en el corazón de África austral? ¿Qué opinarían los khutas y sus gentes de una posible declaración patrimonial? ¿No abolimos, en lugar de dignificar, con las «declaraciones-UNESCO», el *acontecimiento* real, en la condición de presente efímero y a la vez eterno que posee la vida cultural?

5. Reflexiones conclusivas: el patrimonio del Antropoceno. Hacia una epistemología decolonial del patrimonio

Empezó a temer que su espíritu estuviese marcado siempre indeleblemente por aquel terrible signo de interrogación (Green, 1982, p. 123).

La desnarrativización general del mundo refuerza la sensación de fugacidad: hace la vida desnuda (Han, 2010, p. 49).

Clausurábamos el epígrafe anterior con una mirada de preguntas que, seguramente, no podamos terminar respondiendo con plena satisfacción. Como se ha venido expresando a lo largo del artículo, el patrimonio en su comprensión contemporánea, incluso desde sus enfoques más críticos desde la academia, presenta numerosos interrogantes y desafíos sobre su real conveniencia o no a las comunidades o elites que reclamen su designación en su forma burocrática más alta, por así decir –a saber, la de la UNESCO. En efecto, la patrimonialización muestra a medias una *ontologización* o esencialización de la figura patrimonial (¿romántico...?), sino puramente contemporáneos. Del mismo modo que lo son los khutas.

24. Se ha discutido ampliamente la condición de «inmaterialidad» de cierto patrimonio (frente al «material» o monumental), que en realidad obedece, a mi entender, a la división platónica clásica que atraviesa la cultura occidental con una vocación de permanencia y una apariencia de neutralidad (cf. Massó, 2016; propongo allí, entre otras cuestiones, la superación de estas designaciones para avanzar hacia un concepto de patrimonio humano *holístico*).

monial (se hace metafísica de la cultura, se la pondera y se la pone en valor, con la fuerza inusitada de la nostalgia cultural ante la rapidez inveterada de la vida contemporánea, su inmensa fluidez y liquidez, su terrible inmediatez y por tanto su volatilidad imparable) y, por otro lado, un cosmético, sí, un maquillaje de corte neoliberal (Jiménez-Esquinas y Quintero, 2017).

De hecho, bien vale traer a colación las críticas de Han (2013) a las lógicas de la hipereposición en las sociedades contemporáneas, sumamente aplicables a las dinámicas de puesta en valor patrimonial:

En la sociedad positiva, en la que las cosas, convertidas ahora en mercancía, han de *exponerse* para *ser*, desaparece su valor cultural a favor del valor de exposición (...) Las cosas se revisten de un valor solamente cuando son *vistas*. La coacción de la exposición, que lo entrega todo a la visibilidad, hace desaparecer por completo el *aura* como ‘aparición de una lejanía’ (Han, 2013, p. 25-26).

Para Han (2013, p. 27), así, la transparencia es una figura contrapuesta a la trascendencia («La *faz* habita la *inmanencia* de lo igual»; *ibíd.*). En este sentido, podríamos muy bien comprender que las declaraciones o designaciones patrimoniales no son sino, exactamente, un ejemplo perfecto de esa hipereposición que escamotea el elemento cultural del acto social, su trascendencia humana más allá de una meta-afirmación de que sea importante; intentando trascendentalizar, lo que logra es hacer pecar de inmanente cualquier acto no patrimonializado; la declaración, la afirmación pública-institucional, la rúbrica en este caso de la UNESCO, opera como esa «coacción de la exposición», entregando todo a esa visibilidad, haciendo parecer que, para el caso que nos ocupa, si algo no es designado patrimonio, sencillamente es que *no lo es*. Que no es un patrimonio humano. Que no vale como algo «recordable».

Asumimos así las reservas o cautelas epistemológicas que tantos expertos incoan a los mismos estudios críticos de patrimonio y, sin embargo, a tenor de la casuística abordada, deseo finalizar estas reflexiones partiendo una lanza trascendental, o mejor dicho ontológica, para defender un concepto de patrimonio o herencia cultural *decolonial*, *al servicio de la especie humana*, frente a sus críticas más acerbas sobre aquella condición cosmético-neoliberal. Comienzo asistiéndome para ello de la filósofa francesa Corine Pelluchon (2018, p. 49-50):

Este mundo que nos acoge al nacer y sobrevive a nuestra muerte individual, está formado por el *patrimonio natural y cultural, las obras de los hombres y la naturaleza*. Al poner de relieve todo lo que nos une a las generaciones pasadas, presentes y futuras, confiere, como dice la filósofa en *La condición humana* [se refiere a Hannah Arendt], una suerte de inmortalidad terrenal a nuestra existencia, y da sustancia al espacio público, que no puede reducirse a los apremios del corto plazo [la aclaración en corchetes y el énfasis son míos].

Pelluchon emplea esta consideración en sus trabajos sobre la politización de la causa animal y la generación de una ética más allá incluso de lo humano, esa búsqueda de algo común que nos atraviese no solo como especie sino, también, como parte de ecosistemas compartidos y que implique, por tanto, una obligatoriedad moral más allá de la pura especie humana, con consecuencias trascendentales en materia de ética/política globales ambiental y animal. Si esa necesaria referencia al patrimonio humano-natural (urgentísima en el mundo contemporáneo hasta por puras razones de sobrevivencia ecológica;

pensemos en que «El cambio climático es la narrativa más poderosa contra el capitalismo» –Klein, 2015–), todo aquello que nos une, nos involucra más allá de vinculaciones más estrechas (etnia, nación, religión...), se está empleando por tantos autores para defender la necesidad de una ética global, de ámbito y consideración internacionales o, mejor, *planetarias* (Sen, 2010; Singer, 2003), una ética mínima que daríamos llamar *del Antropoceno*,²⁵ ¿no podríamos igualmente *servirnos* de un concepto de *patrimonio humano* similar, un patrimonio del Antropoceno, descolonizado y subalterno? ¿Ponerlo a tal disposición, que nos sirva para generar todavía más esa identidad tan necesaria de «ser humanos», de pertenencia a la especie y el habitar una casa común, frente a referencias mucho más estrechas? En esta medida, la activación patrimonial podría servir de instrumento social de reflexión, participación e integración: siempre hay un elemento de poderosa reflexividad interna en todo proceso de patrimonialización, en tanto que juego con la memoria desde el presente. El pasado, la historia, la memoria, no se desvirtuarían así (o no debieran) con la patrimonialización, sino más bien lo contrario: se virtualizarían, en su doble sentido de ficción re-creada y de ponderación o hagiografía.

Reclamo así una suerte de sentido ontológico del patrimonio, como algo que trasciende, frente a algo meramente estético (*cosmético*); la ética frente a la estética. El patrimonio no deja de ser, en su sentido más sencillo, aquello que una cultura desea ensalzar, recordar, reproducir, recrear, de lo que considera intrínsecamente suyo; pero, ¿qué podemos considerar intrínsecamente *nuestro* –en un sentido cultural– en la era de la globalización, en la posmodernidad interconectada, en el puro Antropoceno?

En los dos estudios de caso abordados hemos encontrado realidades, si bien tremendamente alejadas en muchos aspectos, asombrosamente vecinas en lo relativo a sus formas de dirimir la paz y la redistribución de sus *comunes*; ¿no hay algo esencial, transcultural en ambos, que bien pudiéramos declarar patrimonio en este sentido decolonial, *antropocénico*, que reclamamos aquí? Algo común que, precisamente, nos permitiera sobrevolar la circunstancia cultural-folclórica para avanzar en el concepto de lo puramente humano; del mismo modo que hay pueblos o villas en lugares muy alejados del globo que «se hermanan» por circunstancias bien dispares, ¿no podríamos *hermanar* procesos patrimoniales, para encontrar en ellos lo común que nos atraviesa en tanto que entes humanos?

Este patrimonio del Antropoceno, ese patrimonio «de otra manera», constituido desde esa epistemología decolonial sobre el concepto que nos ocupa y que supone una ampliación semántica o actualización del mismo, podría operar como una forma de soberanía de los pueblos, en un sentido más real, menos institucional y más huma(nitari)o. del mismo modo que Elinor Ostrom (1990) habla de los *comunes* como aquellos bienes naturales inalienables (en su gestión, su redistribución, etc.), este patrimonio del Antropoceno, intrínsecamente humano, obraría como garante de la soberanía de los pueblos, tanto la alimentaria (agua, tierra, semillas) como la convivencial (culturas de paz y el derecho a la autoorganización). La soberanía y el patrimonio podrían suponer así dos narrativas o discursos netamente retroalimentarios.

Tal vez solo así, al final, podamos *salvar* el patrimonio como concepto tan revisado y hasta denostado hoy en las ciencias sociales, salvarlo para que nos ayude a salvarnos como

25. El término «Antropoceno» fue acuñado en el año 2000 por Paul Crutzen (galardonado con el Premio Nobel de Química en 1995) en analogía con el concepto de Holoceno (cf. Crutzen y Stoermer, 2000). En palabras del científico Alejandro Cearreta (en Salas, 2016): «el Antropoceno es el momento en que los/as humanos/as conseguimos cambiar el ciclo vital del planeta y le sacamos de su variabilidad natural, dejando huellas permanentes de nuestra actividad».

especie planetaria en la Tierra; una forma de patrimonio como suceso narrativo que contribuya, también, en esa ontologización, a detener un poco el tiempo sin alma de la sociedad de la transparencia de que habla Han (2013), ese empobrecimiento semántico del mundo posmoderno, esa falta de narratividad en el espacio y el tiempo, esa «coacción de la transparencia [que] deshace todos los límites y umbrales» (Han, 2013, p. 63), ese exceso de positividad que, dominando la sociedad actual, obra como indicio de que hemos perdido la narratividad. Y el ser humano desfallece frente a la ausencia de narratividad. Necesitamos de alguna forma de «orden imaginado»,²⁶ en el sentido de Harari (2014, p. 313) para cooperar de forma efectiva. El orden imaginado que supondría esta forma de patrimonio, esta narrativa patrimonial descolonizada que abarcaría lo planetario, contribuiría a la re-magificación del mundo que necesitamos para vivir como seres humanos.

6. Referencias bibliográficas

- AAVV- Diputación Provincial de Valencia (2015) «V Aniversario del Tribunal de las Aguas como Patrimonio Inmaterial de la Humanidad». Vídeo conmemorativo del V aniversario de la inclusión del Tribunal de las Aguas de la Vega de Valencia en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad, por parte de la UNESCO, 14 enero 2015 (https://www.youtube.com/watch?v=_3e3KhRkaNc).
- Alejos, Ricardo et al (2013) Tribunal de las Aguas y Acequia de Quart, *Revista Jurídica Valenciana*, nº 30, pp. 151-171.
- Aravena, Andrea y Jara, Francisco (2016) Antropología jurídica y superposición de sistemas normativos estado/nación-pueblos indígenas: el caso actual del pueblo Mapuche, *AIBR*, Vol. 11(3), pp. 319-340.
- Bernard, Joshua (1993) Ethnicity in a unitary state». En Konrad-Adenauer-Stiftung (eds.) *Namibian views. Ethnicity, nations building and democracy*, Windhoek, Namibian Institute for Democracy, pp. 22-34.
- Boira, Giner (1988) *El Tribunal de las Aguas de Valencia*, Valencia, Tribunal de las Aguas de la Vega de Valencia.
- Calvo, Tomás (2008) Orthoépeia. Textos, Seminario, Universidad de Granada, 29 de enero de 2008.
- Crutzen, Paul J. y Stoermer, Eugene F. (2000) The 'Anthropocene', *Global Change Newslette*, nº 41, pp. 17-18.
- D'Egenlbrunner-Kolff, Franka Marina (2001) *A web of legal cultures: dispute resolution processes amongst the Sambyu of Northern Namibia*, Maastrich, Shaker Publishing BV.
- Diener, Ingolf (1999) Comment être Namibien et démocrate ? A propos du project de la nation post-apartheid». En Diener, Ingolf y Graefe, Olivier (eds.) *La Namibia contemporaine. Les premiers jalons d'une société post-apartheid*, París, Karthala, pp. 337-360.
- Fairén, Víctor (1975) *El Tribunal de las Aguas de Valencia y su proceso. (Oralidad, concentración, rapidez, economía)*, Valencia, Artes Gráficas Soler.
- Florêncio, Fernando (2005) *Ao encontro dos Mambos. Autoridades tradicionais vaNdau e Estado em Moçambique*, Lisboa, ICS.

26. «Creemos en un orden particular no porque sea objetivamente cierto, sino porque creer en él nos permite cooperar de manera efectiva y forjar una sociedad mejor. Los órdenes imaginados no son conspiraciones malvadas o espejismos inútiles. Más bien, son la única manera en que un gran número de humanos pueden cooperar de forma efectiva» (ibíd.).

- Fosse, Leif John (1996) *Negotiating the nation in local terms. Ethnicity and Nationalism in Eastern Caprivi, Namibia*. Departamento y Museo de Antropología, Oslo, Universidad de Oslo, Tesis doctoral. Biblioteca de la Universidad de Namibia.
- Garrido, Samuel (2011) Las instituciones de riego en la España del este. Una reflexión a la luz de la obra de Elinor Ostrom», *Historia Agraria*, nº 53, pp. 13-42.
- Giménez, María y Palerm, Jacinta (2007) Organizaciones tradicionales de gestión del agua: importancia de su reconocimiento legal para su pervivencia. El caso de España, *Región y Sociedad*, XIX-38, enero-abril, pp. 3-24.
- Green, Christine (2008) The Tribunal de las Aguas: A Minor Jurisprudence, Not Jurisprudentially Minor, *Law and Literature*, Vol. 20(1), pp. 89-113.
- Greene, Graham (1982) *Monseñor Quijote*, Barcelona, Argos Vergara.
- Han, Byung-Chul (2010) *La sociedad del cansancio*, Barcelona, Herder.
- Han, Byung-Chul (2013) *La sociedad de la transparencia*, Barcelona, Herder.
- Harari, Yuval-Noa (2014) *Sapiens. De animales a dioses. Breve historia de la humanidad*, Madrid, Debate.
- Hoekema, André J. (2005) European Legal Encounters between Minority and Majority Cultures: Cases of Interlegality», *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, Vol. 37(51), pp. 1-28.
- Hudson-Richards, Julia A. y Gonzales, Cynthia A. (2013) Water as a Collective Responsibility: The Tribunal de las Aguas and the Valencian Community, *Bulletin for Spanish and Portuguese Historical Studies. Journal of the Association for Spanish and Portuguese Historical Studies*, Vol. 38(1), pp. 95-116.
- Jiménez-Esquinas, Guadalupe y Quintero, Victoria (2017) Participación en patrimonio: utopías, opacidades y cosméticos. Ponencia Marco del Simposio homónimo en el XIV Congreso FAAEE «Antropologías en transformación: sentidos, compromisos y utopías», Universidad de Valencia, 5-9 septiembre 2017, pp. 1-24.
- Keulder, Christiaan (ed.) (2000a) Introduction. En *State, society and Democracy. A Reader in Namibia*, Windhoek, Gambbert MacMillan Publishers, pp. 1-15.
- Keulder, Christiaan (2000b) Traditional leaders». En Keulder, Christiaan (ed.) *State, society and Democracy. A Reader in Namibia*, Windhoek, Gambbert MacMillan Publishers, pp. 150-170.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara (2004) Intangible heritage as metacultural production, *Museum International*, Vol. 221-222/56, pp. 52-65.
- Klein, Naomi (2015) Naomi Klein: el cambio climático es la narrativa más poderosa contra el capitalismo, *Diario Público*, 23/03/2015.
- Levante-EMI/EFE (2009) El valor cultural de juzgar el agua, *Levante, El Mercantil Valenciano*, 01/10/2009, p. 16.
- Mamdani, Mahmood (1998) *Ciudadano y súbdito. África contemporánea y el legado del colonialismo tardío*, México, Siglo XXI.
- Martínez, María (2005) Vigencia de una institución medieval: el Consejo de Hombres Buenos de Murcia, *Murgetana*, nº 112, pp. 21-67.
- Massó, Ester (2011a) *La franja de Caprivi en el Estado de Namibia: ¿etnicidad, regionalismo o proyecto nacionalizante?* Berlín, Editorial Académica Española.
- Massó, Ester (2011b) *La franja de Caprivi en el Estado de Namibia: ¿etnicidad, regionalismo o proyecto nacionalizante?* ANEXOS, Berlín, Editorial Académica Española.

- Massó, Ester (2016) ¿Giro decolonial en el patrimonio? La Liberation Heritage Route como alternativa poscolonial de activación patrimonial, *Revista Investigación y Pensamiento*, 72-274, pp. 1277-1295
- Montaner, Elena (2008) El Consejo de Hombres Buenos, patrimonio oral e inmaterial de la región de Murcia, *Papeles de Geografía*, nº 47-48, pp. 185-191.
- Mouffe, Chantal (1993) *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Barcelona, Paidós.
- Narváez, Roberto (2016) ¿Un ejercicio de aplicación de la justicia intercultural? El caso Waorani en la amazonía ecuatoriana, *Revista Antropologías del Sur*, nº 3-6, pp. 163-179.
- Ngcongco, Leonard D. (1982) *La historiografía en el África Austral*, Barcelona, Mondadori.
- Ostrom, Elinor (1990) *Governing the commons. The evolution of institutions for collective action*, Nueva York, Cambridge University Press.
- Parolari, Paola (2018) Migrazioni, interlegalità, pluralismo giuridico. Prospettive giusfilosofiche, *Rivista di filosofia del diritto*, nº 1, pp. 33-50.
- Pellicer, Joan E. (1996) El tribunal de las Aguas de Valencia, *Catalònia*, nº 45, pp. 14-16.
- Pelluchon, Corine (2018) *Manifiesto animalista. Politizar la causa animal*, París, Alma Éditteur.
- Pisani, André du (1999) La décolonisation des esprits et ses contradictions. En Diener, Ingolf y Graefe, Olivier (eds.) *La Namibia contemporaine. Les premiers jalons d'une société post-apartheid*, París, Karthala, pp. 231-238.
- Plaza, Javier (2000) El Tribunal de las Aguas de la Vega de Valencia. En *Curso de Derecho Civil Valenciano*, Valencia, *Revista General de Derecho*, p. 1107 ss.
- Salas, Javier (2016) Bienvenidos al Antropoceno: 'Ya hemos cambiado el ciclo natural de la Tierra'. *El País*, 09/09/2016.
- Saldi, Leticia (2015) «Huarpes no tan huarpes» y «hombres modernos»: interpelaciones étnicas y disputas por las últimas tierras irrigadas en Mendoza (Argentina), *AIBR*, Vol. 10(2), pp. 203-229.
- Sánchez-Carretero, Cristina (2017) Hacia una antropología del conflicto aplicada al patrimonio. En Santamarina, Beatriz (ed.) *Geopolíticas patrimoniales. De culturas, naturalezas e inmaterialidades: una mirada etnográfica*, Valencia, Neopàtria, pp. 215-230.
- Sen, Amartya (2010) *La idea de justicia*, Madrid, Taurus.
- Singer, Peter (2003) *Un solo mundo*, Barcelona, Paidós.
- Smith, Laurajane (2006) *Uses of Heritage*, New York, Routledge.
- Soriano, Lola (2011) Pilar Ortiz, primera síndica de honor del Tribunal de las Aguas. *Las Provincias*, 11 noviembre 2011.
- Sousa, Boaventura (2007) Introdução. Conferencia pronunciada en el marco del seminario *Estado, direito e pluralismo jurídico -perspectivas a partir do Sul global*, 10 de mayo de 2007, Universidad de Coimbra (Portugal).
- Vidal, Pablo (2009) Huerta, tradiciones y costumbres. El tribunal de las aguas de Valencia. Antropología de una institución. En AA.VV.: *Tribunal de las Aguas de Valencia y Consejo de Hombres Buenos de Murcia. La voz del patrimonio inmaterial*, Valencia, Fundación CajaMurcia, pp. 62-64.
- Zeller, Wolfgang (2000) Interests and socio-economic development in the Caprivi Region from a historical perspective, Windhoek, *NEPRU Occasional Paper*, 19.

Massó Guijarro, Ester (2019) Agua, tierra y paz: tribunales consuetudinarios y el patrimonio del Antropoceno, *Revista de Cultura de Paz*, Vol. 3, pp. 91-116.

Ester Massó Guijarro (Alicante, 1980) es doctora por la Universidad de Granada (2009), licenciada en Filosofía y en Antropología Social y Cultural (2003) por la misma Universidad, y Máster en Cooperación Internacional por las Universidades de Granada y de Santiago de Compostela (2005). Ha realizado estancias de investigación en el Instituto de Ciências Sociais de la Universidad de Lisboa (Portugal), la Universidad de Windhoek (Namibia) y el Nordiska Afrikainstitutet de Uppsala (Suecia).

Ha sido investigadora contratada predoctoral (FPU) en la Universidad de Granada y posdoctoral (JAE DOC) en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid). Ha impartido docencia en licenciatura, posgrado y formación continua universitaria. Entre 2012 y 2019 ejerció como profesora en el Departamento de Antropología Social de la Universidad de Granada. En la actualidad es profesora titular en el Departamento de Filosofía I (Área de Filosofía Moral) de la misma Universidad.