

Los que no pueden vivir de lo suyo

Trabajo y cultura en el
Campo de Calatrava

serie
Estudios

*Ministerio de
Agricultura, Pesca
y Alimentación*

*Secretaría
General Técnica*

Adelina García Muñoz



**«Los que no pueden vivir
de lo suyo»**

**Trabajo y cultura en el Campo
de Calatrava**

Adelina García Muñoz

© Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación

Imprime: ARTEGRAF, S.A.

Sebastián Gómez, 5 - 28026 Madrid

Diseño cubierta: Jaime Nieto

Publicaciones del:



MINISTERIO DE AGRICULTURA, PESCA Y ALIMENTACION

SECRETARIA GENERAL TECNICA

CENTRO DE PUBLICACIONES

Paseo de la Infanta Isabel, 1 - 28071 Madrid

NIPO: 251-95-054-8

ISBN: 84-491-0139-5

Depósito Legal: M. 36.452 - 1995

Dedicatoria

A los trabajadores de los latifundios de *Balalaita*, especialmente para aquellos que en, un tiempo “pasado de la historia”, se atrevieron a soñar un mundo mejor que el que vivían y pagaron su sueño con la vida, el exilio y la cárcel.

Agradecimientos

Son numerosas las personas que con las que se contraen deudas de uno u otro tipo en un trabajo que ha durado más de 7 años. Como es imposible hacer referencia a todas ellas y teniendo en cuenta que a las personas con las que hablé en el pueblo les garanticé el anonimato, expreso mi agradecimiento a quienes he tenido más cerca.

La investigación que presento en este trabajo no hubiera sido posible sin la colaboración desinteresada de buen número de vecinos de *Balalaita*, muchos de los cuales han muerto en los 10 años que han transcurrido desde que empecé el trabajo de campo. Fuera del pueblo diferentes personas me han ayudado en distintos momentos de mi trabajo, directa o indirectamente, entre otros: Oriol Beltrán, María Cátedra, Carmen Cebrián, George y Jean Collier, Dolors Comas, Jesús Contreras, Ferrán Estrada, Paco Ferrándiz, Joan Frigolé, Joan Martínez Alió, Ana Mèlis, Joan Prat, Josefina Roma, Apen Ruiz, Liliana Suarez, e Ignasi Terrades. El Departamento de Antropología Cultural e Historia de América y África de la Universidad de Barcelona, me dio facilidades para terminar el trabajo de campo y escribir la tesis doctoral que están en la base de este trabajo. El equipo de investigación "Antropología del Parentesco" del mismo departamento, del que formo parte, comentó en su primera fase algunos capítulos de este trabajo. En el Instituto de Sociología y Estudios Campesinos de la Universidad de Córdoba aprendí gran parte de lo que sé sobre el campesinado y la agricultura en la actualidad. Especialmente quiero agradecer a Eduardo Sevilla Guzmán y a Jaume Suau sus continuos estímulos y la atención que me han prestado siempre que los he necesitado, y todo lo que me han enseñado sobre campesinos y agricultura. Joan Bestard dirigió desde el principio mi investigación, me ha enseñado lo que sé de Antropología y ha leído y comentado todo lo que he escrito desde que empecé mi trabajo. Su profundo conocimiento de la Antropología me ha hecho sentirme segura a la hora de escribir este trabajo. Sin su dirección, tal vez hubiera podido escribir una etnografía pero no la sentiría tan *mía* como esta.

A mi familia y amigos debo agradecerles que se se hayan mantenido a mi lado aunque no les haya prestado demasiada atención en los últimos años.

Y, finalmente, a los vecinos de *Balalaita* y a sus instituciones oficiales les agradezco su acogida y las facilidades que me dieron en todo momento para realizar mi trabajo.

Este trabajo ha recibido las ayudas económicas siguientes: de la DGICYT (PB 0464) para el proyecto *Antropología del parentesco: la diversidad cultural de las relaciones familiares*, realizado entre 1991-1994 en el "Programa Sectorial de Promoción General del Conocimiento". De la "Comissió Interdepartamental de Recerca i Innovació Tecnològica" (CYRIT) de la Generalitat de Catalunya, en la convocatoria de 1991 de "Ajuts a Projectes d'Iniciació a la Recerca" y en la convocatoria de 1992 de "Ajuts per a Estadets de Curta Durada a l'Estranger"

ÍNDICE

	Págs.
INTRODUCCIÓN	13
1. HISTORIA DE ESTA INVESTIGACIÓN	15
La guerra	15
La tierra	16
Los campesinos	17
La antropología	18
El chismorreó	21
El trabajo	22
El género: hombres y mujeres	22
La comunidad	23
2. CULTURA Y TRABAJO EN EL LATIFUNDISMO: “LOS QUE NO PUEDEN VIVIR DE LOS SUYO”	25
La cultura	28
El análisis de la cultura	32
El trabajo de campo	35
La escritura	43
 PARTE I. UNA MIRADA SOBRE EL PUEBLO 	
1. LA HISTORIA DE UN PUEBLO SIN HISTORIA	49
La guerra civil de 1936	54
La emigración	54
2. EL CAMINO DEL PUEBLO	57
Encuentro en agosto	63
Las noches de verano	64
La plaza, los emigrantes, las representaciones	65
Los comentarios del pueblo	72
 PARTE II. LAS HISTORIAS DEL PUEBLO 	
1. LA NECESIDAD DE CONOCER	87
Las conversaciones del pueblo	91
Los que chinchorean	95
2. EL CHISMORREO EN LA ANTROPOLOGÍA	103

3. EL CHISMORREO COMO RETRATO DEL PUEBLO	109
4. EL CHINCHORREO: MEMORIA, MIRADA Y PALABRA	115
La memoria del pueblo	115
La memoria de la familia	120
La memoria personal	126
La mirada del pueblo	131
“La comunidad de palabras”	139
Dejar de hablarse	140
5. “LA ENVIDIA: LA MALDAD DEL PUEBLO	144

PARTE III LAS FATIGAS COMUNES

1. LA EXPERIENCIA COMÚN	151
“Aquella vida no era vivir”	153
2. EL TRABAJO EN LOS QUINTOS	161
Trabajo a jornal	163
Los trabajadores fijos	164
El guarda ¿mirar? ¿trabajar?	165
Los gañanes	170
Los pastores	172
Los privilegios de los trabajadores fijos	174
La aparcería	177
Los “matos”	178
Los medianeros	179
3. LA PERCEPCIÓN DE LOS TERRATENIENTES	183
“Ser fieles”	187
4. “LOS QUE NO PUEDEN VIVIR DE LO SUYO”: OTROS TRABAJOS	191
5. LOS QUE NO TRABAJAN COMO HOMBRES	199
Clasificación por el trabajo	200
Los trabajos: hombres, mujeres	201
Los futuros hombres y el trabajo	207
El trabajo de las niñas	210
7. LAS DIFERENCIAS DE GÉNERO: HOMBRES Y MUJERES	215
Conocer otros mundos	217
El género social	219
Hombre y mujer en <i>Balalaita</i>	220

8. HOMBRES Y MUJERES: APRENDIZAJE DEL JUEGO SOCIAL	225
Ser hombre y la relación con las mujeres	230
Ser mujer	231
“Recoger al marido”	232

PARTE IV LAS TRANSFORMACIONES

1. EL GRAN CAMBIO: TENER ASEGURADA LA COMIDA	239
El dinero y la separación de los vecinos	242
2. PADRES E HIJOS: ENSEÑAR A TRABAJAR	247
3. PADRES E HIJOS: “CREAR UNA FAMILIA”	253
4. LA ESCUELA Y LA FORMACIÓN DEL GRUPO DE AMIGOS	259
5. ESTUDIAR FUERA Y TRABAJAR: HOMBRES Y MUJERES	263
6. LAS TRANSFORMACIONES: TIERRA Y TRABAJO	267
Percepción de la tierra	270
Percepción del trabajo	272
7. EL GRUPO EN LA ACTUALIDAD	275
“Trabajar en lo que de el tiempo”	277
“Los que no pueden vivir de lo suyo”	279
8. EL GRUPO COMO COMUNIDAD	281
Igualdad por encima de las diferencias en el trabajo	282
Diferencias a pesar de las similitudes en el trabajo	283
Los trabajadores forasteros y el grupo de iguales	285
La romería y la comunidad	288
La romería y la identidad con el pueblo	292

A MODO DE CONCLUSIÓN

BALALAITA: EL FUTURO DE LA COMUNIDAD

1. EL FUTURO DEL PUEBLO	299
La desaparición condicionante del latifundismo	299
Concepción del futuro	300
El futuro: vecinos y emigrantes	303
El chismorreo y la comunidad	306
BIBLIOGRAFÍA CITADA	311
RESUMEN	319

INTRODUCCION

1. HISTORIA DE ESTA INVESTIGACION

LA GUERRA

El trabajo que presento es el resultado de una investigación que ha seguido un proceso lento y complejo que voy a exponer, porque considero que puede ser interesante metodológicamente. En su inicio está mi interés, exclusivamente personal, por los acontecimientos que tuvieron lugar durante la guerra civil de 1936 y la postguerra en el pueblo en el que nací y del que salí a la edad de 7 años. Esos sucesos me fueron contados en octubre del 81 por un familiar exiliado; aunque no difieren mucho de los que cualquier español de mi edad puede haber escuchado, yo estaba acercándome a la treintena y era la primera vez que los oía relatar situados en un contexto histórico concreto: el de los años 30 y los conflictos del campesinado sin tierra en el sur de la península. Quien me los narraba era alguien que los había vivido con cierto protagonismo¹.

En mi infancia había oído hablar de familiares y vecinos del pueblo que murieron en la guerra, que estuvieron en la cárcel, o que “se habían ido” cuando acabó la guerra, de la misma manera que había escuchado explicar historias sobre gente que murió en “los años del hambre” porque “no había qué comer”, o historias “de cuando los carlistas”. Todos estos acontecimientos aparecían en mi memoria situados en un lugar que estaba “pasado de la historia²”.

¹ Estuvo detenido desde octubre del 34, cuando tenía 18 años, hasta febrero del 36.

² Según la expresión de una de mis informantes para referirse a un pasado lejano.

Había oído hablar de “lo que pasó en guerra”, sabía que también en el pueblo hubo *rojos* o *comunistas*³ y *nacionales*; pero, de las razones de la guerra, o de la polarización de la gente del pueblo en dos *bandos*, nadie hablaba; tampoco yo me había hecho preguntas, ni siquiera cuando tuve más información sobre la guerra civil en el conjunto de España.

Mi desconocimiento de lo que ocurrió durante la guerra en el pueblo, no era mayor que el que tenía de su estructura socio-económica, a pesar de que sabía que existían grandes fincas que pertenecían a familias *forasteras* y que una parte importante de mi familia trabajaba —o había trabajado— para ellos; pero todas esas informaciones habían permanecido en mi memoria como si de un cuento de los que me contaron de niña se tratara: sin ninguna conexión con la realidad que yo vivía.

LA TIERRA

Mi interés por la guerra me permitió situar la información que pertenecía a la memoria de mi familia en un contexto histórico más amplio. Los primeros pasos en archivos y bibliotecas me dieron a conocer la estructura social del pueblo, el índice de concentración de la propiedad de la tierra, la estructura de la población activa y su procedencia. Mientras buscaba en archivos y leía las pocas referencias encontradas en las bibliotecas sobre Ciudad Real y *Balalaita*⁴, empecé a hablar con vecinos del pueblo. Para entonces ya poseía información sobre personas, familias, formas de vida y acontecimientos que me había proporcionado mi familia en largas conversaciones formales⁵.

³ En realidad en el pueblo eran mayoritarios los socialistas. La UGT, según mis informaciones, fue la primera organización obrera que se constituyó, ya proclamada la Segunda República. Los primeros *comunistas* de *Balalaita* eran miembros de la UGT que entraron en contacto con miembros del Partido Comunista durante su estancia en la cárcel tras los acontecimientos de octubre del 34, cuando, según algunos de mis informantes, fueron detenidos por diferentes razones unos 200 vecinos (hombres y mujeres). En el proceso que se siguió a una docena, aproximadamente, de los detenidos se pidieron algunas penas de muerte.

⁴ Como es costumbre en muchas monografías antropológicas he cambiado el nombre del pueblo. Sé que quienes conocen la zona no tendrán dificultades para identificarlo, no obstante, como no todo el mundo en el pueblo entenderá el sentido de mi trabajo prefiero utilizar un nombre supuesto como una forma de protección de la identidad del pueblo.

⁵ Siempre que hable de conversaciones “formales” estaré haciendo referencia a entrevistas concertadas en las que he hecho uso de una grabadora.

En las entrevistas con vecinos de *Balalaita* aparecía con frecuencia una información relacionada con la propiedad de la tierra: “el pueblo no tenía tierras”, según decían, y esa era la razón principal de la pobreza “del pueblo”. La falta de tierras se debía a que “los antiguos las dieron para que les hicieran la iglesia”⁶. Teniendo en cuenta que la extensión del pueblo es de 42.000 Has., se entendían las quejas de algunos respecto a sus antepasados: “Los antiguos eran unos calamidades”.

La afirmación general de que se habían donado las mejores tierras del pueblo a cambio de la iglesia, era un *hecho* que estaba dispuesta a aceptar sin cuestionar, porque yo también pensaba que nadie en el pueblo disponía de tierras propias, a pesar de conocer que algunas familias la poseían —“los ricos del pueblo”— y que otros vecinos disponían de algún “pedazo”. Uno de mis profesores me sugirió que buscara información sobre la desamortización, porque le parecía difícil que esa donación se hubiese producido realmente. En los documentos sobre la desamortización⁷ comprobé que toda la tierra que, según la gente del pueblo, se había dado para “que les hicieran la iglesia”, fue desamortizada en las últimas décadas del siglo XIX. Combinando la información obtenida en el ayuntamiento (censos de edificios y albergues, padrones de población y actas municipales), y la que me proporcionaban las personas del pueblo con las que hablaba, pude deducir que la mayor parte de las tierras desamortizadas no fueron puestas en explotación agrícola hasta la primera década de este siglo.

LOS CAMPESINOS

La información que iba obteniendo sobre el pueblo me llevó a situar mi trabajo dentro de la corriente teórica de “estudios campesinos”, especialmente al lado de los autores que analizan las relaciones sociales desde el punto de vista del conflicto, y a interesar-

⁶ Volveré a hablar de este tema en el apartado “La memoria del pueblo”.

⁷ Conservados en el Archivo Histórico Provincial de Ciudad Real. La información sobre este tema es bastante exhaustiva, al menos para lo que estoy acostumbrada en la zona, contiene documentos sobre las subastas de la desamortización de Mendizábal (que fue irrelevante en términos de extensión en *Balalaita*) y sobre la de Madoz, mucho más trascendente ya que es el origen de los latifundios en el municipio.

me por los trabajos sobre el latifundismo, en especial, aquellos que tratan de la dependencia económica que de los latifundios tienen las comunidades locales en las que están ubicados⁸. Aunque las lecturas sobre estos temas me abrieron grandes perspectivas y me acercaron a un mundo teórico que conocía poco, se referían sobre todo al latifundismo andaluz en el que no reconocía ni a las grandes explotaciones de *Balalaita* ni al tipo de trabajador que obtenía en ellas los recursos que necesitaba. A pesar de que en el pueblo había un número importante de jornaleros, según el padrón de población, muchos de ellos, como pude comprobar por la información oral, lo eran sólo estacionalmente y disponían, además, de tierra propia o en aparcería.

La información que me proporcionaban las fuentes orales me llevaron a interrogarme por las personas que trabajaban en las grandes fincas y su procedencia: ¿Quiénes eran? ¿Cómo habían llegado hasta *Balalaita*? ¿En qué consistía su trabajo? ¿Cómo lo obtenían? ¿Qué tipo de vida llevaban en las fincas? ¿Qué relaciones mantenían entre ellos? ¿Cómo se relacionaban con el propietario? ¿Cómo se organizaban las familias para tener acceso a las posibilidades de trabajo que se presentaban estacionalmente? ¿De qué manera organizaban los propietarios sus explotaciones para que la mano de obra fuera suficiente en todo momento? ¿Cómo se distribuían los trabajadores por un espacio tan amplio y cómo se organizaban en él, tan lejos del pueblo como estaban? Estas preguntas centraron mi atención en el sistema de vida de la gente, especialmente de quienes dependían, de una u otra manera, del trabajo o de la tierra que proporcionaban las grandes fincas.

LA ANTROPOLOGÍA

A la vez que acumulaba información sobre *Balalaita*, continuaba los cursos en la Universidad. En ellos, las asignaturas de Antropología iban cobrando importancia progresivamente. El curso "Historia, Teoría y Método de la Antropología" y algunas de las lecturas que había realizado anteriormente, me ayudaron a descubrir la

⁸ PÉREZ YRUELA y SEVILLA GUZMÁN (1979); SEVILLA GUZMÁN (1975, 1979(b)).

⁹ En los padrones consultados hay un porcentaje importante de personas que procedían de otros pueblos, de dentro y fuera de la provincia de Ciudad Real.

Antropología como una disciplina mucho más abierta y con más posibilidades teóricas de lo que imaginaba. El libro de Yvonne Verdier (1979) *Façons de dire, façons de faire...*, por la presentación que en él se hace del ciclo de vida de las personas y de la comunidad —Minot— a través de la actividad de tres mujeres: la lavandera, la cocinera y la costurera, me hizo comprender que una etnografía no tenía por qué ser algo aburrido, que el proceso de escritura podía permitir presentar a una comunidad como algo vivo y global, lo que no había percibido en una buena parte de las etnografías leídas hasta entonces, tal vez por su forma de organizar el resultado de la investigación.

Los trabajos de Clifford Geertz *La interpretación de las culturas* (1987), *Local Knowledge* (1983) y *El antropólogo como autor* (1988); así como el artículo de James Clifford "On Ethnographic Authority" (1983) y otros trabajos críticos de la antropología "tradicional" me hicieron ver lo importante que es la forma en que se presenta el resultado de una investigación, cómo se sitúa el antropólogo respecto a los informantes y a la comunidad en la que trabaja, así como en el propio proceso de escritura.

A pesar de todo, me ocurría con estos nuevos *descubrimientos* lo mismo que con la historia de la guerra y de la propiedad en *Balailaita*: no terminaba de integrarlos en mi trabajo. La información cuantitativa y los documentos escritos, seguían pareciéndome esenciales para cualquier trabajo académico y continuaba dándole vueltas a los pocos números que había conseguido y buscando nuevas formas de obtener más.

Empecé a redactar mi tesis de licenciatura¹⁰ con la idea de analizar en ella los datos que ya poseía y teniendo presente la información que debería conseguir para la tesis doctoral. De hecho, el primer borrador de la *tesina* daba mucha importancia a los *números* y a las referencias bibliográficas. Una observación del director de mi trabajo al final del primer centenar de páginas que le entregué: "Es extraño que un trabajo de campo tan 'próximo' dé un resultado tan 'distante'" —decía aproximadamente—, me llevó nuevamente a las transcripciones de las entrevistas. Al revisarlas, cobró importancia esencial como fuente de información lo que hasta entonces había

¹⁰ *Tierra, trabajo y familia*, dirigida por Joan Bestard y presentada en junio de 1990 en el Departamento de Antropología Cultural e Historia de América y África de la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Barcelona.

considerado como anécdotas más o menos interesantes y ricas peculiaridades lingüísticas.

Me di cuenta de que durante la investigación había hablado mayoritariamente con hombres y mujeres del grupo de trabajadores y campesinos pobres, no solamente por mi especial relación con ellos, sino también porque sus relatos los conectaban más estrechamente entre sí que al resto de los entrevistados (pertenecientes a familias de labradores acomodados y pequeños comerciantes). Estos insistían —al contrario que las personas del grupo en el que centro mi trabajo— en la idea de que “en el pueblo todos somos iguales”; sin embargo, sus relatos estaban cuajados de observaciones que claramente diferenciaban a los grupos: hábitos culinarios, precariedad económica, actitud frente a la vida, perspectivas de futuro...

Los trabajadores y pequeños campesinos se diferenciaban mucho más claramente con la utilización de un “nosotros” en el que sólo estaban incluidos “los que no pueden vivir de lo suyo”, usando el “ellos” para referirse a los “ricos del pueblo”. A pesar de esa clara diferenciación, cuando hablaban de “el pueblo” se referían al conjunto de los grupos sociales. En las entrevistas a las personas más viejas del pueblo y en las conversaciones con distintos vecinos era evidente que las diferencias marcadas con el “ellos” hacían referencia únicamente a la posición económica, puesto que como personas se consideraban iguales. Los grandes propietarios absentistas estaban excluidos implícitamente del término “pueblo”, puesto que ni vivían en el municipio, ni tenían casa en él¹¹. Los terratenientes parecían también excluidos del “ellos”. Lo normal cuando la gente del pueblo se refería a los grandes propietarios era utilizar “esas gentes” o el nombre de sus fincas en *Balalaita*¹². Lo que parece alejarles de toda posible pertenencia con “el pueblo”.

Los trabajadores y pequeños campesinos conformaban, en ciertos aspectos, un grupo, tal vez la *comunidad*¹³ de la que en mi primer tra-

¹¹ J. CUTILEIRO, (1977) y SEVILLA GUZMÁN (1979b), hablan también de la exclusión de los grandes propietarios de las comunidades locales en las que están ubicadas sus propiedades.

¹² Cuando hablaban de “los ricos del pueblo” utilizaban habitualmente el nombre o el apodo de la persona en cuestión o de su familia.

¹³ La definición del concepto de comunidad presenta enormes problemas a las ciencias sociales (ver C. BELL y H. NEWBY, 1971 y 1974, como ejemplo de esos problemas), más adelante, en esta introducción, presento la definición, de comunidad que siguiendo a A.P. COHEN (1985) utilizo en éste trabajo.

bajo fui incapaz de hablar, ya que pretendí encontrarla en el conjunto de grupos sociales del pueblo. Las conversaciones con ellos presentaban muchos puntos de referencia comunes: nombres de fincas en las que habían trabajado, convivencia en las fincas y en el pueblo, trayectorias de vida... Todo ello, como quiero demostrar en este trabajo, les daban una unidad como grupo, me permite verlos como comunidad.

EL CHISMORREO

El trabajo de campo en *Balalaita* me hizo contrastar lo que observaba en las relaciones cotidianas entre la gente en ese momento, con lo que conocía del pasado. Entre otras cosas me llamaba la atención el hecho de que, a pesar de las relaciones cordiales que podían observarse entre los vecinos, se hablase de los otros, cuando no estaban presentes ni ellos ni ningún familiar o amigo próximo, de una forma que parecía reñida con esa cordialidad. Con mucha frecuencia se atribuían intenciones ocultas a las acciones y palabras de los otros. Muchas personas me hablaban del “chinchorreó” (chismorreó) como de la característica más nefasta del pueblo y como lo que explicaba su “maldad”.

El chinchorreó, considerando las lecturas que había hecho sobre el tema, se me presentaba como un mecanismo de control social ejercido principalmente por las mujeres. No obstante, los lugares formales de relación entre ellas —la fuente, el arroyo, las fincas— habían sido sustituidos por encuentros ocasionales en la calle, las tiendas, la consulta del médico..., que parecían presentar dificultades para el intercambio libre de chismorreos. Sin embargo, el miedo al “qué dirán” parecía mantener su eficacia al menos por la forma en que se expresaban muchas de las personas con las que hablaba. A pesar de ello, era evidente que un comportamiento no acorde con el que se consideraba correcto, no suponía la marginación de las transgresoras o transgresores. Por otro lado, bastaba escuchar las conversaciones de los hombres para descubrir que no sólo “chinchorreaban” las mujeres, por mucho que el tono y los temas de los que hablan hombres y mujeres pudieran ser distintos.

Analizando el chinchorreó desde una perspectiva diferente, “Las palabras hacen comunidad”¹⁴, y en relación con el grupo por el que

¹⁴ P.M. SPACKS, (1986:231).

me intereso, el chinchorro presenta características distintas de las que tenía hasta entonces para mí, y me permite entenderlo como una forma de dar sentido a la *comunidad*.

EL TRABAJO

Analizo el trabajo en el pasado como el articulador de las relaciones del grupo social que me interesa y, como veremos a lo largo de este trabajo, es a través de éstas relaciones como sus miembros se definían y percibían como grupo. Centrando el análisis en las relaciones que las diferentes personas y familias mantenían a través del trabajo, pueden observarse una serie de desigualdades sociales que sirven, tanto para estructurar la sociedad y definir al grupo, como para estructurar a los miembros del grupo dentro de sus propias familias en función de que sean solteros o casados, hombres o mujeres, niños o adultos. Las personas, a su vez, pueden situarse dentro del grupo según el tipo de actividad que realicen y las condiciones en que las llevan a cabo, como trabajadores fijos, jornaleros, aparceros... Visto de esta manera el trabajo se presenta como el armazón físico del grupo, el que le da la forma material: unas determinadas categorías de personas se encuentran al realizar una actividad y entre ellos establecen una serie de interacciones que —aunque no puedan considerarse materiales— son visibles y tienen sentido en tanto en cuanto trabajan¹⁵ y se encuentran por esa razón, ya sea en las fincas o en el pueblo.

La gente del grupo hablando y las formas que presenta el chinchorro —la información que se intercambia, los mensajes que pueden transmitirse a través de comentarios, de silencios, de miradas...— permiten detectar el sistema de valores que daría el contenido moral, la idea de comunidad al grupo.

EL GÉNERO: HOMBRES Y MUJERES

El problema de las diferencias entre hombres y mujeres estaba presente en mi investigación, tanto por la división del trabajo que se

¹⁵ Como veremos más adelante, cuando el trabajo en común y el trato diario desaparece, la relación parece no tener sentido.

realizaba entre ellos, como por la distinta valoración social que se hacía de sus actividades respectivas, así como por la polarización de sus temas de conversación expresada en el chismorreó. Todo ello me remitía a los estudios de género. La inmersión en esos estudios me sirvió para darme cuenta de que difícilmente podía resolver en la investigación que estoy presentando, los problemas que me planteaba el análisis de la diferencia (¿desigualdad?) de hombres y mujeres. Sobre todo, teniendo en cuenta que, a diferencia de gran parte de los estudios de género a los que he tenido acceso, centro mi atención en el grupo social en su conjunto, y es a partir del grupo que analizo a los categorías de personas que lo componen —hombres, mujeres, niños, viejos, casados, solteros— y las relaciones que mantienen entre ellos. Este enfoque general dificulta la percepción de las desigualdades de género consideradas en términos de jerarquías y de dominación, que son los aspectos que suelen destacarse en la mayoría de los trabajos de género, frecuentemente centrados en un solo género, el de las mujeres.

LA COMUNIDAD

El análisis que hago del chismorreó como la elaboración permanente de un retrato del pueblo; la consideración del grupo como comunidad a partir de las relaciones en el trabajo y de la continua *conversación* que mantienen entre ellos y sobre ellos los miembros del grupo, suponen una mirada sobre *Balalaita* que modifica mi interés inicial. Si a título personal persiste mi curiosidad por los acontecimientos de la guerra civil, el trabajo de campo y el conocimiento que he ido adquiriendo sobre diferentes problemas teóricos de la antropología y las ciencias sociales en general, me han permitido “distanciarme”, tanto de mis intereses afectivo/personales respecto al pueblo, como de algunas de las *convicciones* de sentido común que me acercaron al chismorreó y a la percepción del pasado de *Balalaita* y del grupo en el que he centrado mi atención.

2. CULTURA Y TRABAJO EN EL LATIFUNDISMO: “LOS QUE NO PUEDEN VIVIR DE LO SUYO”

Este trabajo pretende ser una aportación a los estudios del cambio social, para ello me serviré del análisis de algunas de las formas culturales que presenta un grupo social que, utilizando la descriptiva expresión de algunos de mis informantes, voy a llamar “los que no pueden vivir de lo suyo”. Las características de este grupo en el pasado (entre los años 30 y la masiva emigración de los 50/60), son las que me permiten comprender las transformaciones y las continuidades que ha sufrido el grupo que le habría sustituido en la actualidad. Los aspectos culturales en los que voy a fijar mi atención son:

El trabajo, considerado como la actividad concreta que se realiza, pero, sobre todo, por las relaciones que se establecen en razón de dichas actividades. Relaciones que, como se verá, nos están hablando de diferentes tipos de desigualdad social. De entre ellos fijaré mi atención en las desigualdades que tienen que ver con la definición del grupo y con la definición de las diferentes categorías de personas que lo componen. Para la definición del grupo analizaré las relaciones que “los que no pueden vivir de lo suyo” mantienen con otros grupos sociales, como los grandes propietarios absentistas para los que trabajan o con “los ricos del pueblo”. Para analizar las diferentes categorías de personas dentro del grupo, observaré las desigualdades sociales que tienen que ver con la definición de *género*¹⁶ expresadas

¹⁶ Voy a utilizar el término “género” a falta de otro mejor, para expresar lo que tienen de construcción social las diferencias entre hombre y mujer. A pesar de que se ha impuesto en los estudios sobre mujeres, no creo que sea totalmente adecuado para expresar lo que con el término “gender”, se expresa en inglés, Ver en D.J.

en el tipo de trabajo que realizan las personas del grupo en función de su sexo; las desigualdades establecidas por la edad de las personas (niños, adultos, viejos), y por su condición social de casados o solteros.

Además de clasificar a los miembros del grupo, el trabajo les obliga a relacionarse con intensidad, sobre todo, cuando viven permanentemente en las fincas (la mayor parte de ellas situadas a más de 10 km. del núcleo urbano), o cuando deben realizar allí actividades que les obligan a residir en ellas varios meses al año. El trabajo realizado en común y la estrecha convivencia en las fincas prolonga o refuerza las relaciones que se mantienen en el pueblo o crea otras nuevas. Las trayectorias vitales de muchas familias y personas están marcadas por sus trabajos en los mismos quintos¹⁷ o para el mismo propietario, aunque lo hagan en distintas fincas y en distintos momentos de sus vidas. Este trato constante hace que algunas personas con las que he hablado califiquen esa relación como más próxima que la que se mantiene con algunos parientes.

Otro de los aspectos de la cultura que quiero tratar es el del chismorreó (chinchorreó), que relaciono con la experiencia común que proporciona el trabajo. A través del chismorreó se pone en circulación algo más que información puntual sobre personas o acontecimientos concretos: se expresa el sistema de valores del grupo, su conocimiento de las personas, de las familias, del pueblo y del mundo. El grupo hablando está contando una *historia* del pueblo, de las familias y de las personas, al mismo tiempo que está manifestando su opinión sobre sus comportamientos.

La experiencia común que proporciona el trabajo a "los que no pueden vivir de lo suyo" es lo que les hace identificarse como grupo, en este sentido puede hablarse de él como de una comunidad tal y como la define A.P. Cohen (1985:15), como:

"...esa entidad a la cual uno pertenece, mayor que el parentesco y más inmediata que esa abstracción a la que llamamos 'sociedad'. Es el terreno en el que la gente adquiere su experiencia más fundamental y sustancial fuera de los confines de su hogar. En él se aprende el significado del

HARAWAY, (1991) el artículo "'Gender' for a Marxist Dictionary: the Sexual Politics of a Word", para ver las dificultades que presenta esta palabra en algunas lenguas latinas.

¹⁷ Nombre genérico que se utiliza para hablar de las grandes fincas, en la actualidad está siendo sustituido por el de "finca".

parentesco y la capacidad para percibir sus límites yuxtaponiéndolo a los no parientes; se aprende la ‘amistad’; se adquieren los sentimientos de asociación y la capacidad para expresarla o para manejarla en las relaciones sociales. La comunidad es en donde uno aprende a ‘ser social’ y a practicarlo. Arriesgándonos a sustituir una categoría indefinible por otra, podemos decir que es donde se adquiere ‘cultura’.”

Para poder considerar como una comunidad a “los que no pueden vivir de lo suyo”, tenemos que añadir al orden de las personas que se establece a partir del trabajo y a las relaciones que expresan ese orden, los principios éticos, el sistema de valores y la memoria del grupo, que son los que, a mi juicio, permiten que los individuos que lo forman puedan identificarse con él. No todos los que hacen trabajos similares forman parte de la comunidad. En algunas épocas del año podían encontrarse en las fincas grupos de trabajadores, pastores “serranos”¹⁸ y carboneros, entre otros, que limitaban su estancia en *Balalaita* al tiempo que duraba su trabajo y que, aunque pudieran mantener relaciones con el pueblo como ir a él para abastecerse de comida, por la forma en que las personas del grupo se refieren a ellos¹⁹ no pueden ser considerados estrictamente como parte de la *comunidad*. Esto no quiere decir que el lugar de procedencia de un individuo sea determinante para ser considerado “uno más”, ya que a las familias “forasteras” que llevaban muchos años de residencia en el municipio las consideran como pertenecientes al grupo. De hecho, no hay una clara conciencia entre algunos de mis informantes de la importancia numérica de los forasteros en el pueblo.

Las formas no visibles de la comunidad pueden percibirse escuchando hablar a los miembros del grupo y analizando lo que dicen, puesto que a través de sus palabras están expresando su mundo: su historia, su presente, sus expectativas de futuro, sus valores... Por esto considero el chinchorreo como otro de los focos de interés para percibir los cambios y detectar las continuidades del sistema de valores de este grupo:

“En verdad, la función de este *cotilleo*, que de hecho es historia inmediata, oral, cotidiana, es permitir que todo el pueblo se defina (...), el

¹⁸ Procedentes de Castilla La Vieja que iban a *Balalaita* buscando “pastos de invierno” para los rebaños de ovejas.

¹⁹ Resaltando las diferencias en las costumbres, la forma de vestir, las condiciones en que realizaban su trabajo, y sobre todo, el hecho de que no les acompañasen sus familias.

retrato que cada pueblo hace de sí mismo no está construido con piedras (como las tallas de los capiteles románicos), sino con palabras, habladas y recordadas: con opiniones, historias, relatos de testigos presenciales, leyendas, comentarios y rumores. Y es un retrato continuo; nunca se deja de trabajar en él" (J. Berger, 1989:24)

Trabajo y chinchorro, por tanto, considerados como aspectos básicos de la constitución de la comunidad son esenciales para analizar la cultura de este grupo. A pesar de que no puede pensarse que todos los rasgos culturales, el conjunto de la cultura, puedan comprenderse sólo con el análisis de estos elementos²⁰, en el caso de "los que no pueden vivir de lo suyo" las partes de la cultura que yo analizo le proporcionan algunos de sus rasgos característicos.

LA CULTURA

La cultura es un complejo mecanismo²¹ en continuo movimiento que sirve a los grupos para actuar en situaciones históricas concretas. Los límites de una cultura no pueden establecerse considerando sólo algunos de sus elementos constitutivos como pueden ser el territorio, la etnia, la lengua, la tradición, la clase social, las formas técnicas, sociales y económicas de producción... Por muy básicas que sean estas variables para la definición de una cultura, ninguna de ellas, por sí misma, puede dar cuenta total de ésta sin que esa explicación suponga un reduccionismo inaceptable. Ninguna cultura aparece aislada histórica, territorial o socialmente, ya que existe una continua interacción con otras culturas, similares o más abarcentes, que la influyen y a las que puede influir. La relación y las influencias mutuas nunca tienen perfiles nítidos porque una cultura está capacitada, mientras conserve la vitalidad suficiente, para transformar las influencias procedentes del exterior en función de sus propias necesidades y de sus propios contenidos culturales.

²⁰ El grupo tiene otros rasgos que comparte con el pueblo en general, que no voy a analizar detalladamente en este trabajo.

²¹ A pesar de que soy consciente de las connotaciones que este vocablo ha tenido en las ciencias sociales, lo utilizo, a falta de otro mejor, aunque sin querer implicar ninguna concepción mecanicista de la cultura, como se podrá observar a lo largo de esta introducción.

Los seres humanos que componen un grupo social son formados intelectual y físicamente a través de los recursos materiales e intelectuales de una cultura, a la cual están constituyendo y transformando a medida que son constituidos como seres totales por ella. Pero no sólo por ella, sino también por la interacción que tiene con otras culturas. Podríamos considerar la cultura concreta que analizamos como un “campo”²² formado por distintos “campos” que se influyen mutuamente, no necesariamente en la medida en que interactúan, sino en la medida en que forman parte de un mismo todo. De la misma manera, podríamos considerar a la cultura concreta en relación con la más amplia, la nacional por ejemplo, de la que forma parte. Las acciones que se realizan en un *campo* determinado no afectan necesariamente a los otros o no tienen la misma trascendencia para todos. Pueden repercutir en toda la sociedad o en alguno de sus grupos o en una parte concreta de ellos. Estas acciones no tienen por qué percibirse de inmediato, ni es siempre previsible la forma en que van a afectar a otros *campos*. Para que se vea más claro lo que quiero decir voy a utilizar el ejemplo de la Desamortización Civil que transformó a medio y largo plazo las condiciones de vida de los vecinos de *Balalaita* y que, aún hoy, explican en gran medida sus perspectivas de futuro como pueblo. La utilización de este ejemplo me sirve además para darle al lector algunas pinceladas sobre la historia de la localidad.

El Decreto de Desamortización de los Montes Públicos de 1855 parece no afectar inmediatamente a los vecinos de *Balalaita*. Las subastas no se realizan hasta el último cuarto del siglo XIX²³. Vendidas las tierras, nada parece modificar la vida de las familias del pueblo; tampoco afectan las subastas a la explotación del suelo que sigue siendo utilizado —en su mayor parte— para pasto y carbón, según se deduce del resumen del amillaramiento, de los padrones de

²² Esta idea de “campo” como la expresada más arriba del proceso de constitución de los individuos que a su vez constituyen la cultura que los ha constituido, las saco de la obra de BOURDIEU (1980, 1990), junto con alguna otra como la de “habitus”, porque los considero útiles para el tipo de análisis que estoy realizando. Para profundizar en estos conceptos y en sus implicaciones, ver: BOURDIEU and WACQUANT, (1992) y JENKINS, (1992).

²³ Según se desprende de los documentos sobre las ventas conservados en el Archivo Histórico Provincial de Ciudad Real, del trabajo de Simón SEGURA (1974) sobre la Desamortización en la provincia de Ciudad Real y del trabajo de BARREDA FONTES (1980).

población y del censo de edificios, albergues y viviendas del municipio²⁴. A finales de la primera década de este siglo, empiezan a desmontarse algunas fincas y aumenta progresivamente la extensión de suelo agrícola y el asentamiento de trabajadores en ellas. Una parte importante de los que se van estableciendo en el pueblo procede de otras provincias. El sistema de herencia igualitario, el crecimiento natural de la población²⁵ y lo reducido del mercado de tierra accesible a los vecinos permiten pensar, que personas y familias del pueblo que no disponían de tierra suficiente se vieron obligados a trabajar para los grandes propietarios de forma fija o estacional o a coger tierra en aparcería. Decenas de familias, vecinas y no vecinas del pueblo, coinciden en muchas de las fincas en determinadas épocas del año. Estas familias llevan consigo, a las fincas en las que residen, formas concretas de organización social y su sistema de valores. Utilizan las capacidades de las que los ha dotado su cultura para enfrentarse a nuevas situaciones y para construir, en ese amplio territorio, un espacio de relaciones sociales que, en cierto modo, equipara las fincas a las calles del pueblo y los caminos y lugares en los que desarrollan las actividades cotidianas, al conjunto del pueblo, sin dejar por ello de tener a éste como punto de referencia general y fundamental.

Una decisión que se toma a nivel nacional²⁶ afecta al presente y al futuro de la gente del pueblo, por un lado, porque con el tiempo no pueden seguir utilizando los recursos de esas tierras²⁷ y, por

²⁴ Los que realizaban algún tipo de actividad en las fincas aparecen censados en ellas en la mayor parte de los padrones, pero no siempre. El censo de edificios especifica el nombre de la finca, su distancia del pueblo y el número y tipo de edificios así como su utilización.

²⁵ Tanto el de los vecinos "naturales" del pueblo, como el de las familias que van asentándose en las fincas y fijando su residencia definitiva en el municipio.

²⁶ Aunque, sobre el papel, se preveía tener en cuenta los informes de los ayuntamientos sobre la utilización de los montes públicos por parte de los vecinos antes de poner las tierras a subasta. De hecho, en las actas municipales, hay referencias a una "junta pericial" relacionada con las ventas que se reunía en la última mitad del S. XIX, pero no he encontrado ningún documento generado por ella.

²⁷ El uso por parte de los vecinos de los montes públicos no era totalmente libre, sino que tenía ciertas regulaciones de las que no he podido encontrar documentación de primera mano. LÓPEZ-SALAZAR en *Mesta, pastos y conflictos en el Campo de Calatrava: (S.XVI)*, habla de algunas de ellas, y selecciona *Balalaita* como una de las poblaciones que tenía más conflictos con la Orden de Calatrava, la cual poseía unas 13 mil hectáreas de dos encomiendas en el término. Los vecinos, apoyados por el ayuntamiento, tenían continuos enfrentamientos con los guardas de la Orden, por llevar los cerdos a pastar poco antes de que llegasen los ganaderos de Castilla

otro, porque la explotación agrícola, ganadera y forestal del suelo supone la llegada al pueblo de cientos de personas de otros lugares con las que entran en contacto, sobre todo a partir de que los vecinos se convierten en fuerza de trabajo para esas explotaciones. La lejanía física del núcleo urbano hace que estas relaciones sean muy intensas, tanto como las que pudieran tener en la vecindad del pueblo.

Con el tiempo, y demos un salto hasta los años 50/60, diferentes circunstancias internas y externas al pueblo, y al grupo social que dependía de las grandes fincas, como la política franquista sobre el campesinado²⁸, las dificultades para obtener tierra en aparcería —relacionadas con la mecanización del trabajo, pero no sólo con ello—, la escasez de trabajo, la búsqueda de un futuro mejor para los hijos..., llevan a que alrededor de la mitad de la población de *Balalaita* abandone el pueblo.

Dando de nuevo un salto en el tiempo, nos encontramos con que a partir de mediados de los 80, el ingreso de España en la Comunidad Económica Europea agudiza los problemas para la comercialización de los cereales de esas tierras de secano. Así mismo, se ven frustradas las expectativas de subidas de precios y aumento de las exportaciones que el déficit de la CEE en carne de cordero había creado entre los productores de ovino, mayoritarios en la zona. Una vez más, algo ajeno a la decisión del pueblo o que está ocurriendo en un *campo* diferente afecta a su presente y, con mucha probabilidad, a sus perspectivas de futuro, y afectará a algunas de sus formas culturales.

El auge del “turismo rural” (un eufemismo que se está utilizando para hablar de los muchos pueblos que en Castilla-La Mancha se están convirtiendo en cotos privados de caza) está llevando a que aquellas fincas que disponen de monte suficiente estén siendo dedicadas a la caza²⁹. En cualquier caso, las posibilidades de trabajo en la agricultura para los jóvenes³⁰ del pueblo son cada vez más esca-

La Vieja que las tenían arrendadas. El asentamiento definitivo en todas las fincas de guardas y otros trabajadores, debió suponer un mayor control de los recursos de éstas. Para la historia del Campo de Calatrava el mejor trabajo que conozco es el de M. CORCHADO (1982).

²⁸ Ver SEVILLA GUZMÁN (1979a) para la forma en que se vieron afectadas las zonas latifundistas por dicha política.

²⁹ Aunque en general no son tierras en las que la explotación agrícola pueda llevarse a cabo.

³⁰ El trabajo de las mujeres en la agricultura siempre ha sido ocasional y la mayor parte de las veces limitado al que realizaban con sus familias.

sas, en especial si consideramos que una parte importante de ellos están recibiendo una educación formal que no les permitirá quedarse en *Balalaita*. A todo esto hay que añadir la desvalorización general que ha sufrido el trabajo en la agricultura, sobre todo si debe realizarse para otros.

Todos estos hechos, que escapan a la capacidad de decisión del pueblo o del grupo (la desamortización, las políticas agrarias del franquismo y de la CEE, entre otros que podrían citarse) afectan de una forma o de otra a los distintos sectores sociales. Los grupos concernidos deben generar mecanismos para afrontar las nuevas situaciones; al hacerlo, sus contenidos culturales pueden cambiar. No obstante, como veremos, los cambios culturales que permitan hacer frente a las transformaciones citadas ni son automáticos ni influyen necesariamente en todos los elementos que constituyen la cultura; es fácil encontrar continuidades en algunos de ellos. Así mismo, podría ocurrir que desapareciendo los elementos más importantes que permitían definir al grupo como tal, éste desapareciera formalmente, resistiéndose, no obstante, a asumir la nueva situación las personas que lo constituyeron en el pasado. Un ejemplo de esta resistencia lo podemos observar en las relaciones entre los que emigraron y los que se quedaron en el pueblo. Escuchando los comentarios que los vecinos hacen sobre los emigrantes parece como si aquellos se negaran a aceptarlos como parte del pueblo, a no ser en la posición que ocupaban antes de marcharse.

La universalización del agua corriente, de los electrodomésticos y de los medios mecánicos de transporte individual han supuesto, también, cambios importantes para la vida cotidiana del grupo que me interesa; los encuentros entre personas que antes regulaba el trabajo han pasado a ser contactos, en apariencia accidentales, en tiendas, bares y calles.

EL ANALISIS DE LA CULTURA

Nada complejo puede ser analizado de forma simple. Las ciencias sociales han desarrollado una serie de conceptos teóricos y analíticos que en muchas ocasiones dificultan, más que facilitan, el conocimiento de las sociedades o de las culturas de las que se ocupan. En la búsqueda de enunciados elegantes para sus planteamientos teóricos se utilizan una serie de dicotomías, muchas veces maniqueas, que si bien pueden servir para una rápida percepción del

mundo que se quiere mostrar, suelen darnos una visión distorsionada de él.

Dicotomías como tradición/modernidad, rural/urbano, doméstico/público, mujer/hombre³¹, nos proporcionan todas ellas una imagen demasiado simplista y hasta engañosa, mucho más si tenemos en cuenta que el término situado en el primer lugar del binomio suele ser considerado como pasivo, estático y sometido a la segunda parte. En ocasiones, la carga ideológica de los analistas sociales nos muestra a las sociedades o grupos que corresponderían a los modelos de una o de otra parte de los binomios al uso, como esencialmente retrógrados o avanzados, oprimidos u opresores, dándonos de esos grupos o sociedades una visión maniquea, y a menudo esencialista, que difícilmente puede superar un análisis más profundo.

Los *nativos* que estudia el antropólogo, al igual que éste, hacen una presentación dicotómica y muchas veces también maniquea del mundo en el que viven. “*Antes las cosas se hacían de esta forma*”, “*ahora se hacen de esta otra*”; “los ricos son malos” y “los pobres son buenos”; “en el pueblo reina la armonía y el cariño”, “la ciudad es peligrosa y la gente no se relaciona”. En vez de utilizar estas expresiones el antropólogo hablaría de “tradicional” y “moderno”, de “terratenientes” y “jornaleros”, de “mundo rural” y “mundo urbano”. Sin embargo, el nativo, a diferencia del antropólogo, conoce los matices del mundo en el que vive y al profundizar en la conversación con él, al entrar en detalles sobre la sociedad a la que pertenece y por la observación de su comportamiento, puede obtenerse una imagen mucho más rica y menos dualista que la que presenta el investigador social. El *nativo* puede recurrir a la “tradición”, por ejemplo, para darle valor a una actuación determinada o para desacreditarla, pero aquella no tiene forzosamente un valor determinante para su comportamiento como a veces nos sugieren los antropólogos y científicos sociales en general.

La cultura no puede separarse del proceso de creación cultural puesto que dicha separación tiene por resultado la antinomia entre lo material y lo ideal tan ampliamente utilizada en las ciencias sociales (Roseberry, 1989:26). Williams (1977:97) aboga por una idea de cultura más materialista que la del materialismo mecánico

³¹ Por citar sólo algunas de las que tienen relación con mi trabajo.

que la reduce a simples ideas, a algo que pertenece a la superestructura. Para este autor la creación cultural es una forma de producción material y afirma que la distinción abstracta entre base material y superestructura ideal se disuelve frente al proceso social material a través del cual, tanto lo “material” como lo “ideal” son constantemente creados y recreados.

Mi tratamiento de la cultura parte de la premisa de la complejidad del proceso de creación cultural, de la necesidad de integrar en el análisis de la cultura tanto lo “material” como lo “cultural” ya que los considero indeslindables en sus interacciones. Si el medio físico en el que está ubicado un grupo humano concreto condiciona los recursos que de él se pueden obtener, no es menos cierto que la explotación que se haga de ese medio físico estará a su vez condicionada por la tecnología a la que la población que lo habita tenga acceso; pero la posibilidad de utilización de ambos (medio físico y tecnología) estará limitada por el sistema político y económico en el que los encontremos y la concepción del mundo que exprese dicho sistema.

Medio físico, tecnología y concepción del mundo estarán inextricablemente ligados dentro de la cultura que podamos observar en un momento concreto y en el proceso de creación cultural. Las transformaciones que puedan producirse en alguno —o algunos— de estos *campos* afectarán a los otros no siempre de forma previsible y no a todos y cada uno de los elementos que los configuran. Si en *Balalaita*, las modificaciones en la explotación de las grandes fincas y en las actividades domésticas de las mujeres han supuesto cambios importantes en las relaciones dentro del grupo de familias que dependían de las grandes fincas, y en aquellas que mantenían las mujeres en general, hay otros *campos* (o sectores de ellos) que no se han visto afectados de manera tan patente.

En *Balalaita*, a pesar de las transformaciones sufridas por el sector social en el que fijo mi atención, hay algunos elementos que presentan cierta continuidad, a pesar de los cambios aparentes. En este escrito me ocupo de algunos de ellos que expuestos sumariamente serían: El mantenimiento del orden social expresado en la evitación de clases; los elementos que intervienen en la constitución de los grupos —trabajo, parentesco y socialización—; los mecanismos que manejan la relación con el pasado en la explicación del presente; y la importancia de la familia como punto de referencia para sus miembros y para el pueblo, entre otros.

EL TRABAJO DE CAMPO

A los pueblos, como a las personas, nunca termina de conocerseles por mucho tiempo que estemos cerca de ellos. Después de varios años de visitar *Balalaita* y de relacionarme con muchos de sus vecinos en función del interés por realizar una tesis doctoral³², llega el momento de dar por finalizado el trabajo de campo y es necesario ponerse a elaborar los resultados. Decido pasar el verano haciendo los primeros intentos de redacción definitiva. Elijo un lugar en el que pueda aislarme para trabajar tranquila; como dispongo de una casa en *Balalaita* me instalo en ella.

Desde el día de mi llegada al pueblo —sin ninguna intención por mi parte— mi comportamiento cambia radicalmente. Nada me arrastra hacia la calle a las horas en que está más concurrida; ni a otros lugares públicos. Soy una persona más de las que vive en una ciudad y van a su pueblo a pasar las vacaciones. La diferencia es que yo debo trabajar y, por tanto, mis salidas diarias se limitan a las que realizo para hacer compras, y por las noches a las que hago con algún miembro de mi familia. La discoteca y los bares, que frecuentaba durante el trabajo de campo, vuelven a ser lo que son habitualmente para mí: lugares ruidosos a los que se va a beber y a malgastar el tiempo la mayor parte de las veces. Ya, sólo los visito para distraerme del trabajo, igual que la gente del pueblo, y acompañada por alguno de mis familiares o algún amigo que va a visitarme, lo mismo que el resto de sus habitantes cuando están de vacaciones. Sólo si los encuentro ocasionalmente, o con cita previa, igual que en la ciudad, salgo con mis amigos del pueblo.

Cuando se ha adquirido el hábito de observar lo que te rodea es difícil dejar de hacerlo, pero entonces se descubre que al cambiar el interés con el que se mira, cambia también lo que vemos. De repente, sólo con tres meses de transición³³, la antropóloga ha pasado a ser una persona de la ciudad a la que le interesa el pueblo en la medida que le permite cumplir unos objetivos (en mi caso ordenar la información obtenida durante los últimos años y escribir), entonces se descubre un mundo nuevo. Se mira a gente a la que antes no se veía porque el interés estaba centrado en un grupo social concre-

³² A pesar de este interés primero, después de un tiempo de estancia en el pueblo son más cosas las que me unen a él.

³³ El tiempo transcurrido desde que decidí dar por finalizado el trabajo de campo.

to. Se habla con personas que se encuentran de vacaciones en el pueblo a las que apenas se les prestaba atención. Se sale a la calle porque queremos ir al cine o a pasear o a tomar el fresco y, en la medida en que es eso lo que nos mueve, nos interesamos poco por lo demás. No obstante, se descubren cosas que pueden ser interesantes para nuestro trabajo. Al no buscar a la gente, ya sólo veo con regularidad a la que tengo más cerca, los vecinos, y a las personas que encuentro cuando salgo a realizar mis compras diarias. La gente se visita poco en sus casas, salvo entre la familia y los amigos más íntimos, igual que en la ciudad, a diferencia de lo que recordaba de la infancia y de lo que hacen las mujeres más mayores.

La gente se relaciona en los lugares públicos. En la medida en que tienen relaciones en común (ya sea en los bares, en las tiendas o en el trabajo), existen. Cuando no tienes dichas actividades en común, u otras similares y, además, no frecuentas los lugares públicos, es como si no existieran. Después de dos meses en el pueblo muchas personas me saludaban como si acabase de llegar. Al no verme, incluso algunos amigos, pensaban que me había marchado. Es como si la gente existiera sólo en la medida en que se relaciona.

Empecé a plantearme qué hubiera ocurrido de haber seleccionado de otra manera a los entrevistados o, si en vez de lugares públicos, como los bares y la discoteca, que había frecuentado más durante el trabajo de campo, me hubiera dedicado más intensamente a otros, como la iglesia o las distintas asociaciones. Quizás mi interés se hubiera dirigido hacia otros aspectos de la vida social y habría conocido cosas del pueblo que me lo hubieran hecho aparecer diferente.

Hasta ese momento, había dado por supuesto que conocía prácticamente a *todo el mundo* —al menos de vista— y aunque en alguna ocasión, al asistir a alguna ceremonia religiosa o en algún otro lugar, había visto a gente que no conocía, no le había dado más importancia: seguía pensando que a los hombres los encontraba en el bar y a las mujeres en las tiendas y en la calle. Sin embargo, no todos los hombres van al bar —ni todas las mujeres a la iglesia—, hay algunos que no los pisan salvo en ocasiones muy concretas³⁴, como cuando van a visitarles sus familiares que viven fuera, o en las fiestas más importantes del pueblo; otros sólo lo hacen de tarde en

³⁴ Es el caso de la mayor parte de las personas más viejas que he entrevistado.

tarde. En buen número de monografías sobre el sur de Europa se habla, casi sin variación, de los bares como el lugar propio de los hombres y dan la imagen —que yo compartía hasta finalizar el trabajo de campo—, de que todos los hombres están en los bares cuando el trabajo se lo permite. Me imagino que a los autores de esas monografías, como a mí, se les ha creado esa imagen porque, en general, es en los bares donde más fácilmente pueden encontrarse informantes, quizás porque los vecinos que los frecuentan no tienen otra cosa mejor que hacer que compartir un rato con el antropólogo.

El trabajo de campo que hay detrás de esta investigación ha tenido dos fases. La primera se inició en la primavera del 85 y terminó en octubre del 89, aunque había ido al pueblo el año anterior en un par de ocasiones pensando ya en hacer en él una investigación. En esa fase estuve en el municipio un total de 10 meses, alrededor de dos por año. La segunda fase se inició en noviembre del 89 y la di por finalizada en marzo del 92, pero continué visitando el pueblo y entrevisté a varias personas posteriormente. De ese período de 29 meses habría que descontar un total de 3 ó 4 meses en los que por distintas razones tuve que pasar algunas semanas en mi lugar de residencia habitual. En total unos 35 meses de estancia en *Balalaita*.

Durante el primer período me dediqué a tomar contacto con el pueblo y a revisar el Archivo Municipal, el Archivo Histórico Provincial de Ciudad Real y algunos fondos conservados en la Biblioteca Nacional en Madrid, todo ello me proporcionó información que me sirvió principalmente para hablar con los primeros informantes, para hacerme una idea de la estructura socio-económica y de una parte de la historia del lugar. Después, me dediqué a entrevistar a personas mayores que pudieran acercarme al pueblo de los años 30 mediante el relato de sus vidas. Personas que en muchos casos me habían sido sugeridas por otras que las conocían bien, y que yo consideré interesantes por el tipo de experiencias que podían relatarme. Una parte de los informantes se presentaron ellos mismos. Algunos me habían parado en la calle, aunque no me conocían personalmente, “no se puede negar la pinta”, para interesarse por mi familia; en ese momento les pedía una entrevista en sus casas, que todos aceptaban (supongo que por la relación que habían mantenido o mantenían con alguno de mis familiares en el pasado o en el presente). Después de visitarles y hablar con ellos un rato, decidía si les entrevistaba o no, teniendo en cuenta las activi-

dades económicas que habían realizado, su posición en la estructura social del pueblo, el nivel de confianza hacia mí que manifestaban en la conversación y particularmente la facilidad para hablar de sus vidas y del pueblo.

En la segunda fase me instalé en el pueblo, en mi propia casa, intentando vivir como una vecina más, cosa que creo no haber logrado: salvo con mis amigos y familiares más próximos, no he conseguido meterme en los circuitos de relaciones de *Balalaita* como alguien a quien se le cuentan espontáneamente las cosas que les suceden a los vecinos o a las personas del pueblo que viven fuera. Probablemente porque para formar parte de las redes de relaciones habituales, es necesaria una conexión con la gente diferente a la que yo he tenido: es preciso disponer de un lugar en la vida cotidiana del pueblo. Siempre he intentado superar esa dificultad mediante la observación detenida de todo lo que ocurría a mi alrededor, haciendo todas las preguntas que fueran necesarias e intentando aprovechar los circuitos de información de mis familiares.

En algunas ocasiones he sido consciente de mi torpeza para moverme en la maraña de convenciones sociales del pueblo. Por ejemplo, a quién, cuando y cómo, hay que pagarle una ronda en el bar. He tenido dificultades para interpretar correctamente los mensajes que transmitían mis vecinas cuando mi comportamiento no se ajustaba a sus expectativas; para saber a quién, cuándo y cómo hay que saludar; a quién es obligatorio darle el pésame y a quién no, por hablar sólo de algunas de las situaciones más cotidianas. No obstante, la reflexión sobre estas circunstancias y el comentarlas con algunas personas fue muy útil para conocer al pueblo.

Cuando además de ser antropóloga se trabaja en el lugar en el que una ha nacido y en el que la familia es muy conocida, se presentan muchas dificultades para mantener al mismo tiempo el papel de antropóloga y de "hija del pueblo". En los primeros meses del trabajo de campo me sentía incómoda observando como antropóloga situaciones en las que estaba presente como amiga o como pariente. No obstante, cuando la permanencia en el *terreno* es tan larga como ha sido la mía, llega un momento en que el conflicto no se presenta a la hora de observar, puesto que terminamos por percibir todo lo que nos rodea sin necesidad de modificar el tipo de atención que prestamos. Si hay algún conflicto es el que se plantea cuando, por lealtad a los amigos o familiares o por temor a ser mal interpretada, se dejan de tratar temas que podrían enriquecer el aná-

lisis en el momento de escribir. Por ello, una parte de la información que he obtenido no quedará reflejada en este escrito pero me ha servido para plantearme problemas y comprender algunas de las cosas de las que hablo.

La información que utilizo en este trabajo es básicamente la obtenida a través de entrevistas formales, y de la observación y participación en las actividades del pueblo. Las personas entrevistadas pueden dividirse en dos grupos, el primero está compuesto por hombres y mujeres de entre 60 y 90 años en el momento de mis conversaciones con ellos. Fueron seleccionados a partir del interés que sus relatos podían tener para conocer la vida del pueblo en los años 30 y pertenecen, o pertenecían, a los diferentes grupos sociales del pueblo, aunque mayoritariamente habían sido jornaleros, aparceros o trabajadores fijos en las grandes fincas del pueblo. En su mayor parte pertenecían a familias que disponían de una pequeña extensión de tierra en la que cultivaban o habían cultivado cereales, o tenían olivos o alguna huerta³⁵. O tenían algún otro medio de ganarse la vida como alguna forma de pequeño comercio.

Las personas mayores fueron entrevistadas en la primera fase de la investigación, salvo en el caso de dos personas a las que entrevisté posteriormente. En total entrevisté a 25 personas con lo que obtuve alrededor de 60 horas de grabaciones. En dos casos me resultó imposible hacer que los entrevistados hablasen de los temas que me interesaban, por lo que después de varios intentos, decidí interrumpir las entrevistas.

Mantuve también una amplia correspondencia con un hombre que tuvo que exiliarse al terminar la guerra civil, por haber tenido un papel importante en la vida política del pueblo durante la república y la guerra. Sus largas y frecuentes cartas (22) me permitieron tener acceso a una interpretación muy elaborada y meditada de la trayectoria de su vida dentro y fuera del pueblo.

En la segunda fase entrevisté sobre todo a jóvenes, hombres y mujeres, que había ido conociendo durante el trabajo de campo y cuyas trayectorias vitales podían serme útiles para aspectos concretos de mi trabajo como relaciones de noviazgo, estudios y trabajos realizados fuera y dentro del pueblo... Por el tipo de información que buscaba sus edades oscilan entre los 21 y los 32 años. Me interesaba sobre todo lo que podían contarme de sus estudios, trabajos,

³⁵ Una situación bastante común en el pueblo en el pasado.

noviazgo, matrimonio, relaciones con sus padres... En este grupo realicé 9 entrevistas con personas a las que conocía bien, obtuve alrededor de 30 horas de grabación.

En todos los casos, tanto entre los viejos como entre los jóvenes, había mantenido largas conversaciones con los informantes antes de tomar la decisión de entrevistarles formalmente. En general, las entrevistas tenían la forma de largas conversaciones en las que mis recuerdos del pueblo y la información que había obtenido por otros medios tenían mucha importancia a la hora de mantener viva la conversación, puesto que servía para refrescar la memoria de los informantes sobre algunos temas y para que se dieran cuenta, especialmente los más mayores, que no siempre entendieron bien el objetivo de mi trabajo, de que mi interés por el pueblo y mis conocimientos sobre su gente y sus actividades, eran mayores de lo que se podía esperar de una persona que había salido de él cuando tenía 7 años. Con más frecuencia de lo que me parecía deseable en el momento de las entrevistas, los informantes tomaban en sus manos el control de la conversación, hablándome de cosas por las que en principio no estaba interesada; haciendo comentarios sobre acontecimientos de la vida social del pueblo en el presente, dando largas explicaciones sobre las vidas de sus hijos y nietos; su servicio militar en el caso de los hombres, y el interés por comentar cualquiera de las informaciones que, a requerimiento suyo, les iba proporcionando sobre la trayectoria de mi familia, en el caso de las mujeres. Posteriormente, sin embargo, este tipo de información me fue de gran utilidad para analizar las relaciones entre la gente y su sistema de valores.

Pasé también una encuesta, a chicos y chicas del 7º curso de EGB, con la que pretendía saber el conocimiento que los niños tenían del pasado y del presente del pueblo; así como el tipo de actividades que realizaban en su casa, y sus proyectos de futuro. También entrevisté a un conjunto de personas de distintas edades y grupos sociales, que por sus relaciones con personas entrevistadas anteriormente me parecían muy útiles para contrastar y precisar la información obtenida.

Además de las entrevistas formales, he aprovechado muchas de las oportunidades que se me han presentado para obtener información, las más interesantes de las cuales han tenido lugar en los bares, la discoteca, las tiendas, la peluquería, la plaza del pueblo y la toma del fresco en la calle durante las noches de verano. He participado en las conversaciones intentando sacar temas que pudieran suponer debates para que los presentes discutiesen y expresasen sus puntos de

vista y pusieran en común sus recuerdos. También me han servido, como una fuente muy rica de información, los problemas cotidianos de la convivencia entre vecinos y familiares en los que a veces he estado implicada, así como el seguimiento de los chismorreos, que en ocasiones circulaban sobre mi presencia en el pueblo.

Además de lo expuesto hasta aquí, visitaba en sus casas a algunos mis informantes y mantenía con ellos largas conversaciones informales sobre sus vidas y sobre los acontecimientos diarios del pueblo. Esto me sirvió, entre otras cosas, para el seguimiento de rumores y la forma en que de boca en boca va circulando y transformándose el relato de los acontecimientos y para analizar el contenido y la forma del chismo.

La posibilidad de entrar en algunas casas "sin llamar", el ser amiga o familiar de las personas que en ellas vivían, me permitió asistir al desarrollo de algunas actividades cotidianas de las familias: trabajos, preparación de las diferentes fiestas locales y familiares, discusiones entre sus miembros...

El conocer a la gente me permite comprender algunos de los mecanismos para la formación y la desintegración de los grupos: quién se reúne con quién en distintas ocasiones y por qué dejan de hacerlo. En un pueblo de dos mil habitantes es muy difícil para un antropólogo —que no conozca bien a la gente—, descubrir hasta qué punto lo normativo se cumple en la práctica, tanto en lo que se refiere a la formación de grupos como al planteamiento de problemas respecto a los comportamientos de personas concretas en situaciones determinadas.

Conocer el pasado del pueblo y de las relaciones personales y familiares de algunos individuos ayuda a hacer preguntas y orienta al antropólogo para moverse sin temor a ser excesivamente indiscreto entre la maraña de relaciones de las familias y de los individuos; le ayuda a no hablar sobre personas que puedan hacer sentir incómodo al informante; no violentar a nadie proponiéndole compartir una mesa o una conversación con alguien a quien evita por alguna razón presente o pasada, personal o familiar, o hacerlo a propósito para ver lo que ocurre.

Es difícil reconstruir y describir el proceso mediante el cual la información procedente de fuentes tan variadas llega a tener significado para el antropólogo, y lo es especialmente cuando es, además, *nativo* del pueblo que estudia. De repente, durante un paseo por el campo una encina concreta en un paraje concreto despierta los recuerdos sobre situaciones o sobre personas, que nos llevan a

elaborar preguntas para precisar informaciones o buscar otras nuevas. La presencia de una persona que no conocemos, pero que reconocemos "por la pinta" charlando a la puerta de una casa, en la mesa de algún bar, o entre un grupo de gente en la romería, nos dá la clave para comprender los lazos que unen a un grupo de personas entre sí. Una mirada, un silencio observado en una persona, a quien creíamos conocer bien, en un momento determinado, puede llevarnos a comprender que tiene problemas con otra, a quien también pensábamos que conocíamos bien, y con ello podemos empezar a establecer algunos de los elementos que intervienen en el establecimiento y en la ruptura de relaciones entre la gente, la discreción con la que las personas manejan sus conflictos, por ejemplo.

Ninguna información es despreciable cuando se realiza un trabajo de campo como el que he llevado a cabo en *Balalaita*, todas nuestras observaciones pueden ser útiles combinadas con las entrevistas, las lecturas, las fuentes escritas. Normalmente la información obtenida por estas vías no será cuantificable ni susceptible de análisis estadísticos, pero sin duda será de una importancia trascendental al situarla dentro del contexto global de las relaciones del pueblo, del grupo social o de las familias, tanto en el pasado como en el presente.

Al revisar una parte de la literatura sobre trabajo de campo, me sentí sorprendida igual que M.H. Agar (1980:11), porque algunos de los aspectos de mi trabajo de campo que yo consideraba originales están presentes en esa literatura. Como para él, fue también gratificante el encontrar apoyadas en autores, que hasta entonces no conocía, algunas de mis reflexiones y conclusiones sobre mi experiencia en el terreno³⁶.

³⁶ El trabajo de M. AGAR (1980) *The Professional Stranger. An Informal Introduction to Ethnography*, es una sugestiva introducción al trabajo etnográfico, que ojalá pudiera ser accesible a los estudiantes de antropología de las universidades españolas; R. SANJEK (ed) (1990) *Fieldnotes. The Makings of Anthropology*; C.D. SMITH and W. KORNBLUM (1989) *In The Field. Readings on Field Research Experience*; y R. LAWLESS, V.H. SUTLIVE, Jr., M.D. ZAMORA (eds.) (1983), *Fieldwork. The Human Experience*; A. JACKSON, (ed) (1987), *Anthropology at Home*; son algunas de las recopilaciones de artículos sobre la experiencia de campo en las que se plantean una amplia gama de situaciones que, de estar familiarizados con ellas antes de ir al terreno, podrían ahorrar muchos problemas a los antropólogos, especialmente en las primeras experiencias. Los artículos recogidos en el primer volumen de la Historia de la Antropología, editada por G.W. STOCKING, Jr. (1983) *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork*, presenta las situaciones de campo de algunos de los *padres de la antropología*. Todos los trabajos citados contienen además una amplia bibliografía sobre el tema. El libro *Writing Culture. The Poetics and*

LA ESCRITURA

“Descubrí hace tiempo que la batalla decisiva no tiene lugar en el campo, sino, posteriormente, en el estudio” (E.E. Evans-Pritchard³⁷)

Escribir una etnografía, como cualquier otra actividad *creativa*, es un ejercicio fascinante. Sea cual sea nuestro interés, vamos viendo cómo de las primeras ideas, de los primeros pasos para darles forma va surgiendo un mundo que no sospechábamos y que, en muchos casos, se nos va imponiendo con fuerza. La observación, las lecturas, las reflexiones, el trabajo de años... se van congregando en nuestra mesa. Las primeras ideas, el foco inicial de interés están ahí, permanecen; pero la perspectiva desde la que los vemos a medida que vamos profundizando nuestro conocimiento puede modificarse de tal forma que no reconozcamos las intenciones primeras; que el intento de volver al principio sea inútil y la única manera de poder *manejar* lo que estamos haciendo, sea aceptar la nueva perspectiva y ajustar a ella nuestros intereses iniciales.

Que nuestro objetivo sea un informe escrito, una etnografía o un documental cinematográfico nos encontramos ante la tarea de traducir en papel —o en celuloide o en cinta magnética— una serie de acontecimientos presenciados, de conversaciones y entrevistas mantenidas con personas distintas y en situaciones diferentes; de imágenes captadas en la tarea de observación o en un paseo por la zona en la que hemos estado trabajando. A todo ello hay que sumar (al menos cuando se trata de un trabajo académico) las lecturas de distinta procedencia, las reflexiones a partir de la variedad de la información recogida en el terreno, en la bibliografía, en los archivos, en nuestra vida fuera del “campo”. ¿Qué elementos de los observados reflejan mejor lo que queremos expresar? ¿Cómo aunar planteamientos teóricos e información para no romper el estilo de nuestra presentación? ¿Cómo estructurar lo escrito —en mi caso— para que en la medida de lo posible presente una unidad y una coherencia difícil de conseguir ante la variedad de temas y fuentes de información? ¿De qué manera dejar patente que la información ha sido recogida por mí, que tengo ciertos lazos con el grupo estudiado?

Politics of Ethnography, editado por J. CLIFFORD and G.E. MARCUS en 1986, presenta también algunas reflexiones sobre el trabajo de campo.

³⁷ Citado en R. SANJEK (ed), (1990:341).

En los últimos años muchos autores han puesto en cuestión los resultados escritos de las investigaciones etnográficas, la “autoridad” del antropólogo, las formas en que se “inscribe” el autor en el texto, la “autoría” del resultado final, la posibilidad de traducción de una cultura (la estudiada), a otra (la del antropólogo). Se han planteado problemas al género (gramatical) en que se da cuenta de la cultura en el escrito, también sobre el género (sexual) en el que se centra el trabajo y las derivaciones que de ello se hacen. Se ha discutido sobre el género (literario) más adecuado para hacer el informe³⁸... Y muchos otros problemas que al pensar que no me afectan, voy a dejar de lado.

Al ponerme a escribir pesan sobre mí esos cuestionamientos respecto a las etnografías y, en cierta medida, el hecho de que algunas de las personas del pueblo leerán mi trabajo. En este caso, porque sé que lo que yo he podido captar del pueblo en función de mis intereses puede estar muy alejado de lo que la gente del pueblo piense de él. Redacté mi tesis de licenciatura de manera que las personas del pueblo que lo desearan pudieran leerla, al menos una docena de personas lo hizo. Al hacer circular mi trabajo por el pueblo intentaba recoger comentarios que me pudieran servir para el trabajo que aquí presento. El resultado fue bastante descorazonador, salvo por lo que me dijeron algunas personas mayores como que “era igual que como lo cuentas”, o que les había hecho “revivir aquellos tiempos”. Más problemas tuvo N. Scheper-Hughes con su trabajo sobre Irlanda *Saints, Scholars, and Schizophrenics*. Según cuenta esta autora, lo que le reprochaban los *nativos* de su trabajo, era que hubiese escrito un libro que todos ellos pudiesen leer y entender, en vez de haber escrito un libro para “expertos”, exponiéndolos, así, ante los ojos del mundo.(1979: vii).

Al pensar en darle una forma narrativa a algunos de los capítulos de este trabajo se me presentaba la dificultad de cómo introducir los problemas teóricos dentro de la narración. Pensé dividir el

³⁸ Las publicaciones sobre estos problemas son inabarcables, los que siguen son algunos de los autores más importantes que además pueden encontrarse en castellano: para las condiciones del trabajo de campo: P. RABINOW, (1992), y N. BARLEY (1989); sobre la relación del antropólogo con la escritura C. GEERTZ (1988), además las recopilaciones de artículos de los autores más importantes que han hablado sobre estos temas: GEERTZ, CLIFFORD y otros (1991). Planteando también problemas de escritura, trabajo de campo, de autoridad y otras cosas, J. CLIFFORD y G. MARCUS (1986).

trabajo en dos partes: una introducción que recogiera los aspectos conceptuales y teóricos y el análisis, y otra, en la que podría escribir en el estilo que quisiera, haciendo uso de las transcripciones de las entrevistas, los relatos de algunos acontecimientos presenciados y de conversaciones no grabadas, así como de mis diarios de campo y algunas cartas al director de mi trabajo, entre otra documentación que fui generando durante el trabajo de campo. Esa división no terminaba de convencerme porque marcaba una separación en mi investigación que no reflejaba totalmente el proceso seguido. Obras que diferencian la información etnográfica del análisis como la de P. Willis (1977)³⁹ o la de Foley (1990) sobre el mismo tema, presentan una diferencia demasiado radical entre cada una de las partes. El trabajo de M. Wolf (1992), *A Thrice-Told Tale* recoge notas de campo tomadas por su ayudante, un artículo académico y un relato de la autora sobre el mismo hecho. Aunque permite observar las diferencias entre cada uno de los géneros literarios utilizados, no es sino un experimento que, a mi juicio, ayuda a ver lo inadecuado de una práctica similar para un informe etnográfico. Este tipo de trabajos, por muy valiosos que sean, no me sirven para lo que pretendo: dar una imagen lo más amplia y lo más “densa”⁴⁰ posible del grupo que analizo y de su trayectoria, así como de sus interacciones cotidianas, presentes y pasadas.

Intentando una descripción lo más rica posible de algunas situaciones que había observado y de las que, sin embargo, no disponía de transcripciones (ya que sólo utilicé grabadora en entrevistas concertadas, y las “notas de campo” eran demasiado pobres⁴¹ a diferen-

³⁹ Ver los comentarios de Marcus a este trabajo en CLIFFORD y MARCUS (1986:165-193).

⁴⁰ En el sentido de C. GEERTZ (1987), aunque no pienso que con ello se solucionen todos los problemas ni se agoten todas las posibilidades de una etnografía.

⁴¹ En ningún momento he tomado notas delante de las personas con las que estaba, porque creía, y creo, que eso hubiera alterado la situación de observación y participación. En las entrevistas formales me di cuenta de que la grabadora acababa pasando desapercibida, mientras que las notas que al principio tomaba para no olvidarme de hablar de temas que iban surgiendo en una conversación que no quería interrumpir, cortaban el discurso de la persona con la que hablaba. Por ello las notas de campo las tomaba fuera de la vista de las personas con las que estaba, aprovechando momentos en los que podía estar sola, o al llegar a casa a veces muchas horas después. El papel doble de “hija del pueblo” y antropóloga hacía incómodo, para mí, el hecho de ponerme a tomar notas en una reunión en la que estaba presente en condición de amiga o familiar.

cia de los “diarios de campo” o las cartas al director de mi trabajo), encontré que la mejor forma para presentar esas situaciones, era recrearlas. Por ello, en algunas circunstancias que señalaré en su momento, he construido diálogos a partir de cosas escuchadas numerosas veces, atribuyéndolos a personas que no son necesariamente las que los han mantenido, y en momentos que no siempre son aquellos en los que las escuché. Por ejemplo, una conversación entre dos mujeres en una tienda sobre la posibilidad de que sus hijos emigrantes fueran al pueblo para las fiestas, la he situado en el momento en que están tomando el fresco en la calle una de las noches de la semana que rodea el 15 de agosto, cuando la calle está más concurrida que otras veces. De esa manera puedo situar en un momento muy significativo de la interacción entre los vecinos y los emigrantes, diferentes temas que considero importantes, y que de otro modo —si me limitase a las grabaciones o a mis notas, no podría recoger. No invento nada, ni las conversaciones ni los temas ni las situaciones, simplemente los cambio de lugar y de personas, lo que, como se verá no desvirtúa para nada la información, ya que son presentados a título de ilustración. La duración de mi trabajo de campo y el haber escuchado conversaciones similares en muchos momentos distintos legitiman la reconstrucción que hago. Me parece, además, que mi trabajo gana en riqueza expresiva y permite transmitir no sólo los problemas antropológicos concretos, sino también —en gran parte—, el tono en que se expresa un sector del pueblo.

He hecho un uso abundante de las transcripciones de entrevistas, sobre todo en los casos en que consideraba que la información que contenía era más rica que cualquier narración que yo pudiera hacer de ellas. Desgraciadamente, no he podido encontrar para cada uno de los temas que trato, informantes que hicieran una exposición completa. Esta dificultad era más clara en el caso de los informantes jóvenes, me parece que porque su edad no les permite, en general, tener elaborado un relato de sus vidas.

Mi conexión con el pueblo, el trabajo de transcripción de las entrevistas y el continuo contacto que he tenido con ellas mientras redactaba este trabajo han impregnado mi vocabulario de las palabras del pueblo y mi estilo de su forma de hablar. Intenté luchar contra ello cuando me di cuenta; pero, finalmente, pensé que no tenía que considerarlo como un defecto de mi trabajo, sino como el resultado, casi necesario, de mi ligazón con el pueblo y el tipo de fuentes que utilizo.

PARTE I
UNA MIRADA SOBRE EL PUEBLO

1. LA HISTORIA DE UN PUEBLO SIN HISTORIA

Esta investigación está realizada en *Balalaita*¹, población situada en el área histórica del Campo de Calatrava², principal zona latifundista de la provincia de Ciudad Real. El término municipal tiene 420 km² y una densidad de población de 4 h/km² (2.000 habitantes). Sus producciones principales son: la ganadería ovina (la más importante), y la bovina, combinadas con el cultivo de cereales para pienso en secano. La producción se realiza mayoritariamente en grandes explotaciones que ocupan la práctica totalidad de las 33 mil Has. de montes públicos (monte alto y bajo y dehesas de pasto) que fueron puestas en subasta a partir del Decreto Desamortizador de los Montes Públicos de 1855. La Desamortización Civil puso a la venta las 13 mil Hás. que poseía la Orden y unas 25 mil pertenecientes al municipio³, compuestas de dehe-

¹ Nombre supuesto.

² Los lectores interesados pueden consultar el trabajo de L.G. de VALDEAVELLANO (1968) para la historia de las instituciones medievales Españolas. Para conocer la historia del Campo de Calatrava y de la Orden de Calatrava, me parece más adecuado el trabajo de M. CORCHADO SORIANO (1982).

³ Para antes de iniciarse las desamortizaciones M.Corchado Soriano (1982) proporciona la siguiente distribución de la tierra del municipio: "Encomiendas de la Orden de Calatrava": 15.125 Has., "Baldíos Concejiles" 25.333 y "Propiedad particular" 1.600. Estas cifras no coinciden con las de la "Clasificación general de montes públicos" realizadas en 1859, en la que se contabilizan 21.827 Has, entre "montes enajenables" y "exentos". La falta de coincidencia en los datos de las diferentes fuentes documentales y bibliográficas es una constante en la información que he manejado, ni siquiera la extensión del municipio es siempre la misma en todas las fuentes, por eso a menudo recurro a redondear las cifras cuando no he sido yo quien las ha elaborado.

sas de pasto y encinares, y monte bajo. Los compradores fueron en su inmensa mayoría personas ajenas al pueblo⁴. El resto de la tierra del término municipal estaba en manos de los vecinos que utilizaban, además, algunos montes y dehesas municipales para pasto, leña y caza, el resto era arrendado por el municipio para atender a sus gastos. En la actualidad se mantiene una distribución de la propiedad similar a la presentada por Pascual Carrión (1975⁵). Según los datos de este autor el 81% del término municipal estaba distribuido en 29 fincas mayores de 250 Has, cifras que coinciden con las de la superficie desamortizada. Esta es toda la *historia de Balalaita* que ha sido sistematizada y publicada⁶ hasta el momento⁷.

La colaboración entre la Historia y la Antropología suele ser fructífera y en muchas ocasiones necesaria, pero no es siempre posible. La Historia Económica y la Historia Agraria tuvieron mucho peso en los primeros años de mi formación universitaria, de hecho mis primeras indagaciones en *Balalaita* empezaron en el Archivo Municipal, en el Archivo Histórico Provincial de Ciudad Real y en el Archivo Histórico de la Delegación de Hacienda de Ciudad Real. Con la documentación accesible en el momento en el que yo visité esos archivos es imposible hacer una investigación histórica, de no ser que ésta se limite a aspectos muy concretos, como las subastas de las desamortizaciones de 1834 y 1855. Ni siquiera puede hacerse un tra-

⁴ Salvo 3 vecinos que se unieron para comprar 3.000 Has.

⁵ Los datos para la provincia de Ciudad Real que utilizó Carrión en 1932 procedían de fuentes de 1919.

⁶ Simón SEGURA (1973, 1974), sobre todo en el último trabajo maneja fuentes de la Desamortización y aporta la distribución de la tierra en 1962, que varía muy poco de la ofrecida por el autor anterior.

⁷ Puede encontrarse también información sobre el pueblo en otros trabajos: CORCHADO SORIANO (1982), para la historia de la Orden de Calatrava y de sus Encomiendas; en BARREDA FONTES (1980), aparece información sobre distintas elecciones durante la Restauración. LÓPEZ-SALAZAR (1987), nos habla de los conflictos que tenía el pueblo con el comendador de la Orden por el uso irregular de las dehesas de ésta. LADRÓN DE GUEVARA (1982) habla de la distribución de la propiedad. Los trabajos de dos eruditos locales permanecen inéditos e inaccesibles a los investigadores por razones distintas. En cualquier caso, por lo que he podido conocer de ellos, me parece que pueden aportar poco a una investigación como la que me ocupa y a una historia social del pueblo. En la actualidad un grupo de niños dirigidos por su maestro está realizando una investigación sobre la historia de Balalaita, pero aunque ya se han publicado unos *Apuntes para la historia de...*, la información recogida es demasiado dispersa por el momento.

bajo demográfico riguroso. El Registro Civil de *Balalaita* fue quemado el 6 de agosto de 1874 como resultado de una incursión carlista⁸, una parte del Registro Parroquial lo fue al iniciarse la guerra civil de 1936. Cualquier intento de reconstruir la historia del pueblo requeriría consultar diferentes archivos de ámbito estatal, además de los locales y provinciales, con un esfuerzo comprensible cuando el objetivo de la investigación sea la historia del pueblo desde una disciplina histórica. Aunque mi trabajo habla del pasado del pueblo, mis objetivos están relacionados fundamentalmente con la memoria que los vecinos tienen de sus vidas y de la historia del pueblo.

Algunos libros que cito en su momento, junto con alguna de la información que encontré incompleta y sin ordenar en el archivo local, la documentación sobre las desamortizaciones del siglo XIX conservadas en el Archivo Histórico Provincial de Ciudad Real y los relatos de mis informantes más viejos, son los que me han permitido introducir en este trabajo algunas referencias históricas, que no pretenden de ningún modo pasar por *la* Historia del pueblo, que de momento está por escribir. Mi intención es únicamente señalar aquellos elementos del pasado que me parecen más significativos para mis propósitos.

La desamortización supuso que el 81% del término municipal pasó a manos privadas en forma de grandes fincas. La práctica totalidad fue comprada por personas ajenas al pueblo, que sólo en algunos casos tuvieron con él una relación que fuera más allá de la que tenían con sus propiedades.

La privatización de las tierras del pueblo y su puesta progresiva en explotación agrícola a partir de la primera década de este siglo, supuso la afluencia de mano de obra forastera. La presencia de estos trabajadores no es nueva en el pueblo, pues ya en el padrón de 1877, el 67% de la población activa ocupada en las actividades económicas más importantes en ese momento: la ganadería, la agricultura, el carboneo y la minería, era forastera. La novedad es que con el aumento de la explotación agrícola, un número importante de los trabajadores que llegan al pueblo van asentándose definitivamente en *Balalaita*.

En el padrón de población de 1877 *Balalaita* tiene una población “de hecho” de 2.824 personas, el 37% de la cual figura como tran-

⁸ Según consta en la portada del “Primer Libro de Nacimientos” que se conserva en el ayuntamiento.

seúnte. En el padrón de 1924 la población total es de 2.946, y sólo figura un 14% como transeúntes⁹.

La explotación de las tierras privatizadas y el asentamiento de población durante todo el año debió crear dificultades para que los vecinos del pueblo continuasen utilizando sus recursos, aunque muchos podían seguir haciéndolo ilegalmente¹⁰. Junto a ello el sistema de herencia, igualitario, lleva a que familias que anteriormente habían podido vivir de lo suyo, tengan que recurrir a las grandes fincas para obtener el trabajo o la tierra que necesitan para ocupar la mano de obra de que disponen, y en muchos casos para sobrevivir.

Si el número de habitantes “de hecho” no se modificó significativamente entre las dos fechas, sí lo hizo la estructura social si consideramos la población natural de *Balalaita*. Mientras que en 1877 el 49% de los jornaleros eran nacidos en el pueblo, el 51% eran forasteros. En 1924 el 81% de los jornaleros son nacidos en *Balalaita* y sólo el 19% proceden de otros pueblos. Las cifras del 24 indican, por un lado, la mayor participación de las familias del pueblo en el grupo social que “no podía vivir de lo suyo” y por otro el asentamiento definitivo en él de familias forasteras desde las primeras décadas del siglo.

En los años 30 la estructura social estaba compuesta por 3 grupos principales (dejo de lado a los grandes terratenientes absentes, cuya presencia era casi inexistente). Los grupos presentes, tal y como son denominados por mis informantes, son:

“*Los ricos del pueblo*” o “*labradores acomodados*”, que estaban al frente de sus explotaciones, pero tenían gente trabajado para ellos

⁹ Hice un vaciado completo y un análisis detenido de estos dos padrones. Al hacerlo intentaba contrastar la evolución de la población entre dos momentos que me parecían significativos en relación con la extensión de la explotación agrícola del suelo. El padrón de 1877 era el primero que recogía una información completa sobre la población. Aunque puede encontrar una lista nominal de vecinos de 1875, esta se limitaba a proporcionar el nombre de los vecinos del pueblo. Elegí el de 1924 porque en esa fecha ya habían nacido prácticamente todos los informantes con los que hablé en el primer período del trabajo de campo, lo que me permitía poder hacer un seguimiento retrospectivo de familias con una cierta seguridad, en esa fecha, además, ya podían encontrarse las características de explotación del suelo y de residencia que persistió hasta la época de la emigración de los 50/60.

¹⁰ Esta es una hipótesis bastante verosímil a partir de la información que he manejado pero difícil de demostrar al no haber encontrado documentación suficiente. Los relatos de mis informantes hablan constantemente del uso ilegal de los recursos de las fincas: leña, caza y bellotas y de los problemas con los guardas de las fincas y con la guardia civil por esta razón, hasta bien entrados los años 60 de este siglo.

todo el año; los "*labradores*" que realizaban el trabajo con la mano de obra de la familia aunque en ocasiones contrataran mano de obra ajena; y, el más numeroso, "*los que no podían vivir de lo suyo*". Es en él, en el que fijo mi atención en este trabajo.

El de "los que no podían vivir de lo suyo" era un grupo muy heterogéneo en el que se integraban los trabajadores fijos de las fincas, los jornaleros que realizaban trabajos estacionales, los desmontadores por cuenta propia y los medianeros (aparceros), que es el grupo más importante de los que obtenían sus recursos en las grandes fincas y estaba formado por campesinos sin tierra o con tierra insuficiente para aplicar toda la mano de obra de la que disponía el grupo doméstico. En él podían encontrarse familias de jornaleros o antiguos jornaleros que tenían una yunta u obtenían un préstamo para comprarla, frecuentemente del mismo propietario de la finca que cobraba con una parte de la cosecha. Entre los aparceros se encontraban también familias que tenían excedente de mano de obra o pasaban dificultades económicas circunstanciales. Las personas, y en determinadas épocas las familias o algunos miembros de ellas, de todos estos subgrupos coincidían en las fincas en determinadas épocas del año, lo que suponía una intensa convivencia entre ellos, que algunos de mis informantes consideran más importante que la que mantenían con algunos de sus parientes.

Los trabajadores fijos de las fincas residían permanentemente en ellas pero, salvo los forasteros que estaban en ellas por cortos períodos de tiempo, disponían de una casa en el pueblo, o de una habitación en casa de los padres de alguno de los cónyuges, o alquilada en otras casas. Esto hace que en el padrón de población de 1924, por ejemplo, la forma de residencia presente rasgos parecidos entre las familias de los dos extremos de la estructura social. En ambos casos es frecuente encontrar varias familias nucleares residiendo en la misma casa. A pesar de la similitud formal de la residencia, el contenido de las relaciones entre las familias que residen juntas es diferente.

Entre las familias de los ricos del pueblo son el patrimonio y el trabajo en común, los que explicarían la residencia. El trabajo de los hijos que vivían y trabajaban con los padres era recompensado de distintas formas por sus familias¹¹. En el caso de los más pobres, la residencia común suele estar relacionada o con la viudedad de uno de los padres

¹¹ En algunos casos no obstante, no había ningún tipo de compensación, salvo, lógicamente que los padres atendían a los gastos de las familias de los hijos que convivían con ellos.

(en el caso de mis informantes casi siempre la madre) o con la falta de recursos para acceder a una vivienda independiente, a veces podían darse las dos razones a la vez. Cada familia acostumbraba a tener sus propios ingresos y se organizaban de forma distinta para compartir los gastos. En este caso la residencia común solía ser provisional.

LA GUERRA CIVIL DE 1936

La guerra civil tiene una importancia trascendental tanto para el grupo que me interesa como para el pueblo, sin embargo hasta los años 30 no aparece ninguna información sobre organizaciones sociales de izquierda en el pueblo, aunque había algunas personas que pertenecían al Partido Socialista. En 1931 se constituye la UGT. A partir de ese momento, según las informaciones orales, empiezan a producirse algunos conflictos que van marcando diferencias y divisiones dentro del grupo de trabajadores. Un momento importante de división tiene lugar durante la huelga general de octubre del 34, que duró menos de un día en el pueblo. Fueron detenidas unas 200 personas, hombres y mujeres. Para algunos de los hombres se pidió la pena capital por la muerte de un guardia civil. Alrededor de una docena de hombres permanecía en la cárcel en febrero del 36.

La guerra civil supone la división definitiva del grupo y del pueblo, y la sangría de la guerra y la postguerra, hace que la inmensa mayoría de las personas que habían tenido alguna participación en la nueva organización social del pueblo durante la república, desaparecieran para siempre de *Balalaita*. El pueblo quedó dividido, en ciertos sentidos, en dos bandos, relacionados con el que pertenecieron las familias durante la guerra, división que perdura en la actualidad, sobre todo entre los más viejos.

LA EMIGRACION

Los años 50 y 60, llevan a la emigración a más de la mitad de los habitantes del pueblo, que pasa de algo más de 5 mil habitantes, a menos de 2.000 a mediados de los 60¹². La emigración res-

¹² Los datos que reflejan los padrones de población que he analizado no siempre se ajustan a la información que he podido obtener a partir de fuentes orales haciendo seguimientos de familias que conozco bien, hay personas que a pesar de no tener su residencia habitual en el pueblo están empadronados en él, mientras que también

pondió tanto a un fenómeno de expulsión de los que no podían obtener trabajo ni tierra en aparcería, como a la atracción de la vida urbana. En ambos casos los que se iban arrastraban tras ellos a algunos parientes y vecinos. Todas las familias de *Balalaita* sobre las que tengo información tienen algún pariente cercano residiendo fuera del pueblo.

Actualmente la salida de jóvenes para trabajar fuera del pueblo es constante, algunos sólo lo hacen estacionalmente; pero para la mayoría la salida es definitiva, independientemente de que puedan disponer de trabajo en el municipio o en otros próximos. El censo de 1986 recoge 2.098 habitantes, pero, probablemente, el último censo debe dar un número menor, debido a que muchos jóvenes aprovecharon las oportunidades de trabajo que generaron los acontecimientos de 1992, para salir del pueblo. Durante el trabajo de campo he sido testigo de la marcha definitiva de jóvenes trabajadores agrícolas fijos, y otros con trabajos estacionales en la construcción o en trabajos comunitarios. En algunos casos la marcha coincidió con su boda con hijas de antiguos vecinos del pueblo, y en un caso, al menos, con una muchacha vecina del pueblo.

A lo largo de este trabajo voy a proporcionar diferente información sobre el pueblo que, por no repetirme, no voy a recoger aquí.

se da la situación inversa, personas que residen y trabajan habitualmente en el pueblo no figuran en el padrón. Esto puede constatarse no sólo durante los años de la emigración masiva sino en la mayor parte de los padrones, incluso en los actuales.

2. EL CAMINO DEL PUEBLO

En “La Encrucijada”, paraje situado en la carretera que va desde Ciudad Real a Puertollano y que une Tarragona con Córdoba, siguiendo —al parecer— el trazado de una vía romana, mientras que la mayor parte de los vehículos dibuja una curva camino de Puertollano, los que vamos a *Balalaita* hemos de seguir recto. Un cartel nos avisa que estamos a 84 km. de “Almadén, Venero de riquezas”. En este punto, al salir de la Nacional 420, un salto de las ruedas, que ya no pararán de brincar hasta nuestro destino, nos indica que hemos entrado en una carretera comarcal de una zona dejada de la mano de Dios y de las distintas administraciones. Ni las minas —milenarios— de cinabrio, ni otras minas que existieron entre finales del siglo pasado y mediados de éste han dejado en la zona infraestructuras. Ni la ganadería ni los cereales proporcionaron un motivo suficiente para hacer carreteras adecuadas ni para mantener el pequeño ferrocarril minero (“el trenillo”) que unía San Quintín, a unos 12 km. de *Balalaita*, con Puertollano y, desde ahí, por una línea que aún hoy se mantiene con escaso tráfico¹³, con otras provincias.

Ahora, aunque no puede apreciarse a simple vista, la zona está en franca decadencia. La ganadería ovina y el cultivo de cereales en secano no parece que vayan a permitir mejorar la situación económica, ni lo hará el turismo rural que está cobrando auge¹⁴ en los

¹³ A pesar del AVE que cruza de norte a sur la provincia de Ciudad Real y que tiene parada varias veces al día en la capital de la provincia a 45 km. y en Puertollano a 35 km. de *Balalaita*.

¹⁴ La caza sólo proporciona algunos jornales a la gente del pueblo, ya sean fijos (los que trabajan todo el año en las fincas) u ocasionales (los que llevan las realas de perros o asisten a los cazadores). Los trabajos de CAMPOS ROMERO y MORALEDA

últimos años (especialmente el dedicado a caza mayor), ya que, de su presencia, el pueblo sólo percibe algunos *mercedes* y *todo terrenos* que pueden cruzarse los vecinos por la carretera; el resto (sobre todo las 250 mil ptas. que, según dicen, cuesta¹⁵ como mínimo un *puesto*) revierte en su mayor parte en manos del propietario de la finca o es compartido con las empresas que organizan las cacerías. La caza menor presenta diferencias, algunos de esos cazadores pueden ocupar habitaciones en las pensiones del pueblo, o comer en los bares, o comprar provisiones en las tiendas. Tampoco el proyecto de campo de tiro de Anchuras, a algo más de un centenar de kilómetros al norte de *Balalaita*, permitirá que esta extensa zona de la península modifique sus perspectivas de futuro. Aunque tuvieran un porvenir mejor que el que augura la entrada en la Comunidad Europea, las actividades económicas de la comarca hacen escaso uso de mano de obra y los jóvenes tendrán que continuar saliendo hacia las grandes ciudades y seguir dependiendo, mientras puedan y los presupuestos del Estado lo permitan, de diversos subsidios públicos, como ayudas al desempleo y pensiones que, junto con trabajos en la extinción de incendios en verano, la repoblación forestal en invierno y algunos trabajos de infraestructura en el pueblo, es lo que permite a los que no disponen de medios propios obtener la fuente más regular de ingresos, si no la más importante, y contribuye, en cierta medida, a que sobrevivan los que disponen de otro tipo de rentas¹⁶.

El ondulado paisaje, desolado y amarillo en el mes de agosto, tiene escrito claramente su pasado y permite prever su porvenir si las condiciones económicas del pueblo se mantienen. Desde la Encrucijada, a unos 15 km. de la capital de la provincia, la carretera serpentea, se estira, sube y baja, dobla suave o precipitadamente marcando la casi perpetua ondulación de esta tierra de encinas. Así hasta *Balalaita* y desde ahí, por dos carreteras diferentes que se bifurcan de la que traemos al llegar al pueblo, hasta Almadrén, a 55 km.

NIETO (1988), y LÓPEZ ONTIVEROS (1981), sirven para una pequeña introducción al auge de la explotación de fincas para caza y su significado económico, especialmente el del último autor.

¹⁵ A principios de los 90.

¹⁶ Como ocurre en Andalucía, y seguramente en muchas otras zonas rurales, algunos miembros de familias de pequeños comerciantes y campesinos o ganaderos reciben algún tipo de ayuda económica del Estado.

El paisaje cambia en el espacio y en el tiempo, a lo largo del camino y del año y de la historia. No podemos reconocerlo en la descripción que hacen de él los más viejos de la zona: “aquello era un jaral vivo”, “todo estaba tupido de encinas”, “unas encinas que no las abarcaban 3 hombres”. La extensión de los cultivos que se produjo en los primeros años de este siglo, unas décadas después de la desamortización de los montes públicos, fue eliminando encinas y matorrales; más tarde, en los 40/50, la necesidad de carbón multiplicó los desmontes. La mecanización de las tareas agrícolas y una política forestal ausente o no respetada continuaron el descuaje de encinas iniciado décadas antes:

“Algunos (*propietarios*) no quieren las encinas ni en pintura, ni en pintura las quieren. Tú verás, una encina bien podá no hace ningún daño, al revés, produce más: de una encina se aprovecha todo¹⁷.”

La sustitución de pastores por alambradas, en las últimas décadas, cambia el paisaje y refuerza el carácter privado de la propiedad de las fincas. Ya no es fácil, como en otros tiempos, andar por ellas:

“Acostumbraos a lo que estábamos nosotros, que andábamos donde queríamos (...). Ahora es que sales... dende el pueblo hay 25 kilómetros a la finquilla esa nuestra (...). Como que vas emparedao. Con las alambradas no puedes moverte a nada. ¡Hay que joderse! (...) es que han hecho de aquellos montes que estaban perdíos, han hecho un comercio, pero un comercio (*muchas se han dedicado a la caza*)”.

Barbechos y rastrojos salpicados de encinas se suceden o son interrumpidos por grandes extensiones que desde hace muchos años no ven la reja de un arado, o no la han visto jamás. En esta época —agosto— la tierra roja, gris o negra se muestra al sol y al aire en donde el barbecho ha sido ya removido. La zona sufre graves problemas de erosión. La escasez de agua, el relieve, las características edafológicas, no permiten abrigar esperanzas sobre posibles transformaciones en la producción agropecuaria. La concentración de la propiedad de la tierra hace muy difícil pensar en la elaboración —y mas en la realización— de proyec-

¹⁷ La opinión de este joven trabajador agrícola coincide con la de algunos expertos, ver el trabajo de P. CAMPOS PALACÍN (1984) sobre la dehesa extremeña, en el que habla de la explotación “tradicional” de las dehesas, en un paisaje similar al de *Balalaita*.

tos económicos que permitan un desarrollo de la zona del que participen sus habitantes; que impida la marcha de los más jóvenes, sobre todo, de los que se han preparado para actividades ajenas a la agricultura. La densidad de la población, 4 habitantes por kilómetro cuadrado —con riesgo grave de verse reducida—, no parece inquietar a nadie, pues no existen proyectos a largo plazo, que yo conozca, que pudieran garantizar la permanencia en el pueblo de los más jóvenes que, por el momento, deben abandonarlo definitiva o estacionalmente. Por otro lado, los jóvenes no parecen tener confianza en que sus propias iniciativas puedan construir un futuro distinto para ellos en el pueblo. Las perspectivas de un desarrollo basado en los propios recursos materiales y humanos parecen escasas, aunque no sé de nadie que haya realizado un estudio para conocerlos.

Los olivares nos indican que estamos cerca de algún pueblo, pero sólo en dos ocasiones —en los 30 km. que separan *Balalaita* de la Encrucijada— podamos divisarlos, no hay otros en las proximidades. A veces, la carretera nos acerca a alguna pequeña sierra a la que en otros tiempos se arrancó parte del monte para cultivar en ella algún cereal que la poca profundidad y la sequedad del suelo permitiera fructificar. La sed de tierra y la necesidad de pan, en una zona en la que ya a principios de siglo se *hizo*¹⁸ tierra de cultivo de encinares y montes, llevó a muchas personas en los años 40 a multiplicar los desmontes, a labrar parcelas en sierras, que vistas ahora, es difícil imaginar cultivadas.

Además de la escasez de tierra, fue la escasez de otros recursos, como la de energía propia en la época de la autarquía, lo que animó a desmontar estas zonas para hacer carbón. Sierras que en otros tiempos se limitaban a acoger rebaños de cabras y caza mayor y menor, vieron removidos y expuestos al aire y al agua sus suelos, para arrancarles un poco de carbón, pan escaso para los desmontadores y carboneros y sus familias. A pesar de que la extensión de sierras es grande¹⁹, el viajero sólo ve una pequeña parte que la carre-

¹⁸ Según la expresión de alguno de mis informantes más viejos.

¹⁹ En 1989 todavía figuraba como monte bajo una extensión de 4.000 Hás., 10.000 de monte alto, 12.000 de dehesas y pastos y 2.700 de pinares (producto de repoblaciones), según la información obtenida en la Cámara Agraria. Según mi propia elaboración a partir de los datos del Resumen del Amillaramiento de 1902, las cifras serían las que siguen: 16.103 Hás de monte bajo, 10.497 de monte alto y 2.065 de dehesas y pastos, no hay ninguna referencia a pinares.

tera abandona enseguida para volver a meterse entre rastrojos y barbechos. No obstante, las sierras —azules por la distancia— limitan el horizonte por donde quiera que miremos.

Las cunetas están cubiertas de una vegetación abundante y seca, tal vez porque hace un par de años estuvieron removiéndolas con la intención —según se decía en el pueblo— de ensanchar la carretera. Se trabajó durante meses y algún coche del pueblo tuvo un accidente al pisar la tierra removida; pero, probablemente, los cambios en los presupuestos del Estado la dejaron como estaba y deteriorándose alarmantemente.

A lo lejos, algún caserío en las fincas (llamadas quintos en otros tiempos), rompe la agradable monotonía de las ondulaciones del terreno y de las encinas. Las grandes naves con techo de uralita van incrementándose a ojos vista, casi de un viaje a otro, aprovechando, tal vez, ayudas de la Administración para mejoras de las explotaciones. A pesar de los establos, grupos de vacas reposan o pastan en los barbechos. De vez en cuando vemos rebaños de ovejas que se amontonan *como borregos* bajo la sombra de una encina o pacen en los rastrojos. Aunque la ganadería es la producción más importante de la zona no hay ni un sólo matadero ni instalaciones frigoríficas. Los productores se quejan de tener que vender los animales vivos y perder el valor añadido que les reportaría la existencia de instalaciones adecuadas.

Si dejamos la carretera y nos adentramos por caminos particulares y públicos, observamos que muy pocos reúnen condiciones para una conducción tranquila: tractores y camiones profundizan los enormes surcos de los maltrechos caminos. Algunos propietarios se preocupan de mantener transitables los que llevan a sus fincas, a otros les gustaría que fuera la Administración la que lo hiciera. Hay cordeles²⁰ —no utilizados habitualmente— que han sido absorbidos progresivamente —o de repente— por las tierras de cultivo de las fincas que atraviesan; la invasión de vías pecuarias por los propietarios de las fincas adyacentes, como es del dominio público, no es un fenómeno exclusivo de la zona.

En verano el paisaje que se divisa desde la carretera es amarillo y seco, a diferencia de la primavera, que luce verde, salvo en años de sequía, como en cualquier zona húmeda. Los que conocen bien el término municipal y, por lo tanto, los caminos y senderos ade-

²⁰ Vías pecuarias.

cuados para llegar a cualquier sitio, pueden acercarse por caminos tortuosos, a parajes situados en algún lugar de los dos ríos del pueblo; especie de microclimas que contrastan con la sequedad que domina el resto del paisaje. De vez en cuando, sobre todo en fines de semana, grupos de familias o de amigos pasan la jornada en alguno de esos sitios o acampan en ellos varios días. Alguna vez puede observarse el mundo urbano trasladado a la orilla del río en forma de botellas y plásticos de todas clases, hay gente del pueblo que acusa a “los de Puertollano (*que todo lo invaden*)”, de la suciedad de la orilla y de los lugares más agradables cerca de ella. Siempre que he ido al río con personas del pueblo se han preocupado de limpiar la zona de acampada al abandonarla.

Volviendo a la carretera que une la Nacional 420 con *Balalaita*, después de Cabezarados (a 7 km del pueblo), el final de una larga recta que desciende hasta el inicio de El Puerto (que separa ambos municipios) conserva recuerdos de trágicos accidentes de circulación que están en la memoria de algunas familias del pueblo. En ese momento estamos ya en la zona de olivos que se extiende en una amplia franja antes de llegar al pueblo y que cruza las dos carreteras, la que traemos desde la Nacional 420 y otra, que iniciándose en *Balalaita*, lleva a Los Pozuelos, a 17 km.. Junto a ésta se inicia la carretera de La Raña que debía unir el pueblo con la carretera de Extremadura, hace décadas que está parada; al lado hay una central eléctrica y durante la guerra se construyó un “campo de aviación” en una de las “mesas” que abundan en la zona, testimonio del cual son algunos bunkers que todavía pueden verse.

Pero volvamos a lo alto del Puerto, tendremos las primeras imágenes de *Balalaita*:

“Situada en una hondonada al final de la sierra de Caracuel, y combatida por todos los aires, es de sano clima, si bien el arroyo que la cruza que forma pantanos en sus calles ocasiona, con los miasmas fétidos que exhalan las aguas, las frecuentes tercianas que padecen los habitantes.” (Madoz, 1846)

A pesar de que Pascual Madoz recomendaba la canalización de los arroyos que atraviesan el pueblo en 1846, los más viejos los conocieron sin canalizar y los no tan viejos recordamos los albañales que salían al aire en alguna de sus calles. Sólo hace unos años se terminó de cubrir el último arroyo.

ENCUENTRO EN AGOSTO

A pesar de todos los problemas que presenta el futuro, y de la soledad del pueblo durante la mayor parte del año, ahora estamos a mediados de agosto y nadie piensa en el porvenir. Desde hace unas semanas la carretera está especialmente transitada por vehículos de la España industrializada que llevan a diferentes pueblos, a pasar las vacaciones, a muchos de sus antiguos habitantes.

Las calles de *Balalaita*, como las de otros pueblos de los alrededores, presentan un inusual aspecto, están llenas de coches con matrículas de Madrid, Barcelona, Valencia y algunas otras ciudades entre las que, a partir de los años 50, se repartieron más de la mitad de sus habitantes de entonces. Muchos de ellos regresan a pasar las vacaciones al pueblo y a visitar a sus parientes. Unos se instalan en las casas de padres y hermanos, otros —el número se ha incrementado en los últimos años— en sus propias casas que han ido ampliando y acondicionando.

El pueblo ha cambiado. Paradójicamente, se ha extendido a la vez que perdía habitantes; muchos de los que se marcharon han ido arreglando las viejas casas —o derribándolas y construyendo varios pisos hacia arriba— para que los hijos puedan disponer de espacio —o casa— propio, cuando vayan de visita²¹. Las antiguas casas de gruesos muros de tierra y piedra, y pequeñas dimensiones, tras su derribo y nueva construcción, se amplían al reconstruirlas y adquieren tamaños impensables a fuerza de reducir los anchos muros y de ocupar el espacio de los corrales y las cuerdas²². Alguna calle sólo mantiene unas pocas casas abiertas la mayor parte del año. En verano las cosas son distintas con la llegada de la gente del pueblo que emigró, ellos y sus hijos llenan el pueblo de coches, de ruidos y de saludos. Las visitas entre parientes se multiplican. La piscina municipal (abierta durante julio y agosto) se llena de niños y de mujeres, pocas veces de hombres adultos, aunque podemos verlos *aguantando la barra* del quiosco de bebidas, tengan o no a su familia tomando un baño. Desde hace unos veranos, se abre por la noche hasta altas horas de la madrugada. Su localización —fuera del núcleo urbano— en uno de los

²¹ Todo depende, no obstante, de la edad de los hijos, de la ligazón que tengan con el pueblo y de si se casaron o no con un nativo, entre otras cosas.

²² Sobre las transformaciones en la concepción del espacio en la casa ver J. BERTARD y A. GARCÍA (*en prensa*).

lugares más altos del pueblo (igual que la iglesia, el cementerio, el cuartel de la Guardia Civil y el depósito del agua), hace que sea un lugar agradable, más que la plaza —en una hondonada—, para disfrutar del fresco de la noche.

LAS NOCHES DE VERANO

Al empezar el buen tiempo²³, pero sobre todo en los meses de verano, los horarios de los vecinos que salen habitualmente por la noche se modifican, se alargan las jornadas a base de robarle horas al sueño. Parece como si viviesen un perpetuo fin de semana, con la diferencia de que después de acostarse a altas horas de la madrugada, deben trabajar al día siguiente. Este problema suelen solucionarlo, los que pueden, con una siesta.

La discoteca cambia en verano su local cubierto en la calle Real por otro abierto en un paseo nuevo que ha ido formándose al tapar el arroyo y al que eufemísticamente han bautizado como “Avenida del Río”. En ella, en cuánto la abren, se congregan los más jóvenes —chicos y chicas— y los no tan jóvenes, hombres solteros en su mayoría, que van a tomarse unas copas, a mirar a los que bailan y a charlar con los que empezaron con ellos la tarde o con quien tengan más cerca; no es difícil, si se desea, entablar conversación con los que allí se encuentran —aunque hay que ir preparado para beber—, los visitantes siempre son bien acogidos en *Balalaita*.

Ni la música ni la ropa ni el tipo de bebidas y otros químicos que puedan consumirse nos indican que estamos en un pueblo con comunicaciones tan difíciles. No hay grandes diferencias con locales semejantes de las grandes ciudades, quizás, se respira mayor cordialidad entre la gente; aunque, de vez en cuando, algún borracho —residente o visitante— pueda alterar la tranquilidad habitual. El encontrar niños de pocos años correteando por la discoteca de verano algunas noches²⁴, contribuye a darle un aire de familia y a integrar la discoteca en el funcionamiento cotidiano

²³ *Balalaita*, tiene un clima continental bastante extremo, de manera que el invierno es muy largo, y el frío muy intenso especialmente por las noches, muy frías desde octubre a abril.

²⁴ Más frecuente en mis primeras visitas al pueblo, en los dos últimos años no recuerdo haberlos visto, lo que no quiere decir que no vayan.

nocturno del pueblo, a pesar de que para alguna persona —mujeres mayores, aunque no sólo para ellas—, la discoteca sea un lugar en el que nada bueno puede ocurrir, especialmente a las mujeres solteras.

La discoteca, los bares, la piscina, los lugares de paseo y las fiestas más importantes del pueblo favorecen el inicio de noviazgos entre jóvenes residentes en el pueblo y los que viven en otros lugares. *Balalaita* sirve también para que entren en contacto algunos jóvenes que viven en la misma ciudad —o en otras— que han ido a pasar las vacaciones al pueblo de sus padres. Lo normal es que el que llega de fuera arrastre al otro a su lugar de residencia, aunque alguna vez —sólo conozco un caso— ocurra lo contrario y sea el de fuera el que se instale en el pueblo.

LA PLAZA, LOS EMIGRANTES Y LAS REPRESENTACIONES

La plaza del pueblo, invadida literalmente por las terrazas de los bares, es testigo del deambular de familias intentando sentarse. Los saludos y abrazos no cesan. Casi nadie pierde detalle de lo que ocurre a su alrededor. El paso de una persona junto a una mesa reaviva el ambiente que, quizás, empezaba a decaer en ella: alguien se interesa por la personalidad del que pasa, a partir de eso, con identificación detallada de éste o de su familia por parte de alguno de los que están sentados, empiezan —o pueden empezar— a evocarse los recuerdos: el trabajo en común, el parentesco, la vecindad... En ocasiones, se critica el porte del que pasa: demasiado orgulloso, no se acuerda de los tiempos en que estaba “escependo” y apenas tenía para comer. Otras veces la conversación se termina simplemente con la identificación. Si el que pasa es alguien con quien se tuvo relación se le llama para saludarle, si es necesario, se hacen las presentaciones de los que pasan y de los que están sentados, y se le deja seguir su camino.

El que pasa percibe fijas en él las miradas de los que están sentados, sobre todo las de aquellos a quienes no reconoce, o no conoce porque era un niño cuando se fue del pueblo. Hay que buscar un punto fijo por encima de las cabezas de los que están sentados, para no percibir la insistencia, casi agresiva, de los ojos en el intento de reconocer al que pasa; o reír y hablar con quien se tenga más cerca aparentando una indiferencia que está lejos de ser real. Igual que cuchichean los que están sentados, lo hacen los que pasan: uno gira

la cabeza para hablar con quien viene inmediatamente detrás de él (es difícil encontrar un pasillo lo suficientemente ancho para varias personas en esas noches): “Es lo que menos me gusta del pueblo, no puedes ir a ningún sitio sin que te miren”, como si los que le están mirando fueran siempre los que residen en él, y no *turistas*²⁵, la mayor parte de las veces.

Durante las primeras horas de la noche hay un continuo ir y venir de gente de una mesa a otra saludando a los parientes y amigos que no vieron al llegar a la plaza, o a los que no habían encontrado desde que llegaron al pueblo. Se hacen presentaciones del yerno o de la nuera “catalanes”²⁶, aunque de los presentados como tales pocos lo sean en realidad, o sólo en tanto que “viven y trabajan en Cataluña”, como si el ser catalán fuese un valor añadido como puede serlo el tener un buen trabajo. Esta actitud sorprende si tenemos en cuenta que, a menudo, cuando se charla con algún emigrante del pueblo en Barcelona, no acostumbran a hablar muy bien de los catalanes, con los que además tienen escaso trato, ya que se relacionan principalmente con otros emigrantes.

Esta actitud contradictoria de los emigrantes me parece un rasgo significativo para analizar los problemas de identidad de los que están alejados de sus lugares de origen —o de una parte de ellos. No importa la distancia a la que estén, ni el nivel —provincial, regional o internacional— del alejamiento, cuando vuelven al pueblo intentan diferenciarse a través de su comportamiento y de alabanzas al lugar en el que residen y al tipo de vida que hacen allí. En éste caso habría que considerar, para matizar la distinción, que están de vacaciones, mientras que los vecinos se mantienen en medio de sus tareas cotidianas. Cuando están lejos del pueblo, sin embargo, parecen querer separarse de la gente del lugar en el que residen, resaltando algunas de las costumbres del pueblo. Un caso bastante claro es el de preparar “migas” —que era el almuerzo habitual, casi diario, cuando vivían en el pueblo— en determinadas ocasiones. La migas, sirven de pretexto,

²⁵ Este es el término más común que he escuchado utilizar a la gente del pueblo para referirse a los que viven fuera y van al pueblo a pasar las vacaciones, en ocasiones utilizan otros más despectivos.

²⁶ Pongo el ejemplo de los catalanes, pero lo mismo puede ocurrir con los madrileños, aunque las connotaciones son distintas si se considera el entorno de los que viven en Madrid y de los que lo hacen en Cataluña.

en muchas casas, para reunir entorno de los padres a los hijos que no viven con ellos²⁷. Hay, en definitiva, como una lucha continua entre lo que une y lo que separa que habría que analizar en diferentes contextos (de los lugares de origen y de residencia). Me parece que esta lucha está relacionada con una especie de necesidad contradictoria de tener un "otro" que permita definirse (al diferenciarse)²⁸, a la vez que una necesidad de ser igual que el "otro".

Sigamos con las noches de agosto. El volumen insoportable de la música en un escenario situado en la plaza, frente al ayuntamiento, hace que deba elevarse la voz y que en algunas mesas se disimulen largos silencios prestando atención a lo que ocurre en el escenario y criticando, de tiempo en tiempo, a los músicos, hasta que vuelve a pasar alguien que interrumpe la observación y a quien se desea saludar, tal vez para salir del aburrimiento que puede apreciarse en algunos rostros.

Los camareros caminan frenéticos entre las mesas llevando bebidas, saludando, recogiendo vasos y botellas vacíos; aguantando broncas de los que no se sienten bien tratados porque llegaron antes que los de la mesa a la que le está tomando el pedido, o porque no responde a las llamadas que se le están haciendo desde hace un rato. Los gritos a los que pasan, las miradas, más o menos disimuladas, hacia los que no se saluda, las críticas, las quejas por el continuo saludo, se entremezclan con el cariño que parece manifestarse entre muchos de los que hablan y en las bromas que se dirigen entre ellos.

La cordialidad domina. A veces se encuentra gente, antiguos amigos, que hace decenas de años que no se ven, una amistad que me ha sorprendido siempre que he presenciado un encuentro de este tipo: personas muy amigas que sabiendo que el amigo está en el pueblo no intentan verse en sus casas sino que esperan a encontrarse en algún lugar público. Amistad nacida en el trabajo y en el contacto cotidiano que se recuerda y se reconoce pero que no se alimenta con visitas ni con la búsqueda del contacto. Como si la amistad estuvie-

²⁷ Sé de varias familias en las que los hijos —si sus actividades y su lugar de residencia lo permiten— van a comer a casa de sus padres cuando hacen migas. Puede ocurrir también que se aproveche una reunión familiar para preparar este plato. (V. J. BESTARD y A. GARCÍA (*en prensa*).

²⁸ La introducción de A.P. COHEN (1985) y el capítulo 2. "Symbolizing the Boundary" proporcionan diferentes casos de autoidentificación y diferenciación respecto a otros, de los miembros de una cultura.

ra sólo en función de la relación concreta. Acabada ésta, la amistad no tendría mucho sentido y queda como algo que se tuvo y que, simplemente, se recuerda con cariño y de lo que se habla de vez en cuando. Es una amistad que implica espacios públicos, en vez del espacio privado de la casa; sustentada en el trabajo —en el pasado—, parece no encontrar forma de expresarse en la nueva situación.

El pueblo y los que emigraron tienen varias oportunidades de encontrarse a lo largo del año. En todas ellas la mayor presencia de coches en las calles y las tiendas y bares llenos, denuncian la estancia en *Balalaita* de los que viven fuera. Pero la semana de fiestas de agosto se instituyó pensando en los emigrantes. En los primeros años se hablaba de la “Semana del Emigrante” posteriormente se le llamó “Semana Cultural”. En estos días la gente va al pueblo aprovechando sus vacaciones de verano, no hay un esfuerzo añadido para desplazarse allí en una fecha señalada, como ocurre en las “fiestas grandes del pueblo”: La Virgen (25 de marzo) y San Juan²⁹ (24 de junio). Los que emigraron acuden siempre que pueden porque, a pesar de que su residencia no esté ya en el pueblo, es una forma de renovar sus vínculos con él³⁰.

Otra fecha del año en la que el pueblo se llena de emigrantes es la de “Los Santos” (1 y 2 de noviembre). Todo el que puede se acerca a *Balalaita* en esos días. Para muchos es una obligación ineludible, conozco alguna persona para la que, durante años, ésta ha sido la única ocasión en que ha ido al pueblo. Acudir al cementerio el día de Los Santos, es una obligación que la gente tiene para con sus muertos; también, y en la medida en que se hablará de ellos si las tumbas y los nichos familiares no están cuidados, con sus antiguos convecinos. El deseo de ser enterrado en *Balalaita* es frecuente entre los que emigraron de adultos, tal vez porque *saben* —a diferencia de los jóvenes— que los muertos necesitan seguir manteniendo la relación con su familia. De hecho, los muertos parecen tener una presencia

²⁹ La otra “fiesta grande del pueblo” es Carnaval, pero en esos días no se observa una presencia tan importante de personas que viven fuera, aunque hay que tener en cuenta que Madrid dista 245 km., unas 3 horas de viaje, y que hay familias del pueblo que viven en zonas próximas como Ciudad Real y Puertollano. Para todos ellos es muy fácil ir a *Balalaita*, y lo hacen, lógicamente, con más frecuencia que los que viven en Barcelona o en Bilbao. De cualquier modo, debo señalar que no todos los antiguos habitantes tienen los mismos vínculos con él, mi trabajo sólo trata de los emigrantes que los mantienen.

³⁰ Hablaré de esto en el apartado “La comunidad”.

viva en el cementerio. Un día acompañé a mis padres a darle el pésame a una mujer de unos 80 años (prima de mi abuelo) cuyo marido había muerto unas semanas atrás. Poco antes de despedirnos, la mujer se dirigió a mi madre: “Vi a tu padre. ¡Tan flamenco!” (murió en 1969). Tuve que esforzarme para controlar la carcajada. La mujer se refería al retrato de mi abuelo que hay en su tumba.

Todas las situaciones en las que me he encontrado hablando sobre los deseos de mis interlocutores de ser enterrados en el cementerio del pueblo me han provocado ganas de reír, lo que no he reprimido cuando estaba en confianza, sino que lo he tomado a broma y he llevado la conversación por derroteros que me permitían seguir riendo³¹. Las risas no se debían sólo —aunque también— a la forma como se expresaban, sino sobre todo a que mi idea de lo que hay detrás de la muerte y de las relaciones entre los vivos y los muertos, igual que para muchos de los jóvenes del pueblo, creyentes incluidos, es distinta a la de las personas más mayores.

Un hombre de 70 años —emigrante— me hablaba de su intención de comprar un nicho, para ser enterrado en él, que no fuera de los situados en el último piso. Ante su insistencia y como no me daba una explicación clara, le dije que estaría mejor en el nivel más alto de nichos, que podía pedir que le enterrasen mirando al campo para ver el paisaje; me confesó finalmente que era más difícil poner flores en los nichos más altos, como si esa dificultad pudiera hacer a sus parientes desistir de hacerlo.

Una mujer me decía que no quería que la enterrasen en Madrid, donde vive, porque estaba segura de que sus hijas no iban a ir al cementerio. Pensaba que en el pueblo, al menos, los que vieran su nicho podrían decir: “¡Pobre mujer!”. Parece claro, en estos casos, que es como si se percibiese una continuidad entre el mundo de los vivos y el de los muertos, una necesidad y una obligación de mantener el vínculo entre ellos: los que se piensan ya muertos *saben* que necesitarán que sus familias se ocupen de ellos, los vivos tienen la obligación de prestarles atención, aunque no sea nada más que por lo que se dirá si no lo hacen³².

³¹ Es como un juego bastante habitual en las conversaciones entre gente de confianza.

³² Durante la semana que precede al día 1 de noviembre, el cementerio se llena de personas, hombres y mujeres, acondicionando sepulturas, en estos días uno de los temas de conversación frecuentes en el cementerio gira en torno a la atención que reciben los muertos por parte de sus familiares, inspiradas en el estado las tumbas.

Observemos nuevamente la plaza. *El pueblo* está en la plaza, aunque haya personas en otros lugares y, por supuesto, gente que a pesar de no tener razón justificada, como podría ser un luto, se ha quedado en sus casas; pero la mayor parte de las personas está en la calle en estas noches de agosto. Todos los grupos sociales de *Balalaita* están presentes³³ esa noche en la plaza, podemos distinguirlos por su forma de estar, por su ropa; si nos acercamos, por sus conversaciones. No obstante, en el mundo de hoy es muy difícil saber, si no se conoce a la gente, cuántas horas o días de trabajo, ha costado la ropa que viste un individuo. Sí podemos saber, si conocemos el pasado de la persona, si el vestido que lleva, o el que se puso para ir a misa o tomar el aperitivo³⁴ por la mañana, está por encima de sus posibilidades de otros tiempos. Ahora no importa, o parece que no se desea que importe, si se consiguió fregando escaleras o se compró con las ganancias del bingo, lo que cuenta es que se lleva, igual que lo hace quien lo adquirió con la plusvalía obtenida del trabajo de otros. La posibilidad de esconder el pasado y el presente detrás de un vestido, o de un coche, da una apariencia de igualdad social que es probablemente lo que cuestionan los comentarios críticos que se hacen respecto de los que pasan. No es posible —o no lo es completamente— saber de qué manera consiguió comprar el emigrante el traje que luce, o el coche que tiene aparcado a la puerta (con el que se desplaza por el pueblo incluso a pesar de que, a menudo, el tiempo que le costará llegar al sitio al que va sea mayor que si hubiera ido andando³⁵). Sí puede saberse —porque se le conoce— que en otros tiempos, cuando no era más que un desmontador o tenía que ganarse parte de lo que se comía vendiendo leña o haciendo de cazador furtivo, hubiera sido inimaginable pensar en que sería difícil distinguirlo, a través de su ropa o de su coche o de sus hijos universitarios, de gentes con una posición económica y social superior, y especialmente de personas que han empeorado su situación económica en los últimos tiempos³⁶. Tampoco es

³³ Salvo los terratenientes forasteros, que no lo han estado nunca en la vida cotidiana del pueblo.

³⁴ De todas formas he observado que es en San Juan cuando —sobre todo las mujeres— se estrenan varios vestidos en la semana de fiestas, también lo he visto en las de “La Virgen”.

³⁵ En eso no se diferencia de muchas de las personas que viven en el pueblo.

³⁶ La mejora de la posición económica de los emigrantes con respecto a los que en el pasado eran considerados “ricos” y que permanecieron en el pueblo, queda muy bien explicada en el magnífico y exhaustivo trabajo de G.A. COLLIER, sobre los socialistas en Andalucía. Aunque las diferencias entre *Los Olivos*, pueblo estudiado

fácil —pero lo es más— realizar el recorrido por las diferentes actividades que ha tenido que hacer un trabajador del pueblo para comprar un coche o un vestido. Lo importante, y de ahí el chismorreo, es que mucha de esa gente, tanto vecinos actuales como antiguos, son hijos de aparceros, o desmontadores, o jornaleros —o lo fueron ellos mismos— y hoy no es fácil distinguirles por su apariencia de los “ricos del pueblo”.

No obstante, sigue siendo posible diferenciar de entre la gran *masa* de gente bien vestida, a algunos que siendo evidente que llevan su mejor “hato” no han podido igualarse al resto, por incapacidad económica, o no saber —por falta de hábito³⁷— lo que es adecuado vestir en cada oportunidad³⁸. Muchos de ellos, residan o no en el pueblo, pertenecerán, a buen seguro, al grupo para los que es difícil conseguir el dinero que necesitan para vivir. También es posible que la apariencia externa no sea lo más importante para ellos y prefieran ahorrar para dejar “algo” a los hijos, o por si en el futuro les ocurre alguna desgracia. Sigue habiendo personas entre los vecinos y los emigrantes que, por fuerza o falta de costumbre, viven con el mínimo dinero indispensable. Familias que, en el caso de los vecinos, siguen comiendo lo que les da la huerta y el corral³⁹, que prácticamente no gastan dinero en los bares, que no se van de vacaciones, no porque tengan menos dinero que otras personas que sí lo hacen, sino porque no entra dentro de sus aspiraciones, por edad o por cualquier otra razón. Estoy pensando en varias familias residentes o no en el pueblo.

Para estas familias —o personas— que pertenecían tanto al grupo de antiguos trabajadores, como al de labradores con tierra suficiente y en la actualidad pueden localizarse en grupos equivalentes (aunque con ciertas diferencias con el pasado en las que

por Collier y *Balalaita* son muchas, y algunas de las familias que pertenecían a “los ricos del pueblo” en el pasado siguen siéndolo en la actualidad.

³⁷ Creo que el concepto de “habitus” de P. BOURDIEU (1980, 1990), como algunos de los problemas que trata en *Distinction* (1984), sobre el estilo de vida, y el “sentido de la distinción” son pertinentes en esta “representación” que hacen las personas del pueblo de sí mismas, y de ahí las críticas cuando los que están “clasificados” en un grupo social concreto, no se comportan de manera acorde con dicha clasificación.

³⁸ Pueden encontrarse, por supuesto, personas que no le dan importancia a la indumentaria.

³⁹ Aunque cada vez son menos las familias que disponen de corral, y hay muchas huertas abandonadas en *Balalaita*.

no considero necesario entrar ahora), los signos externos que sirven para manifestar al pueblo lo que cada uno *es* —como si éste no lo supiera— carecen de importancia; cada uno sabe —como lo sabe el pueblo— el lugar que ocupa dentro de su estructura social (o en el que debe situarse cuando llega de vacaciones). Es como si coexistieran dos interpretaciones del mundo distintas, ambas con contradicciones. La primera, que sabe que el pueblo conoce lo que cada uno *es*, por lo que no hace falta mostrarle lo que uno *tiene*, asume que forma parte de una comunidad en la que ocupa una posición concreta, pero —y aquí la contradicción— no participa en su juego de representaciones, según el cual cada uno debe comportarse en función del grupo social al que pertenecen.

El otro comportamiento, el de los que intentan igualarse mediante signos externos (la forma de vestir o el coche), correspondería a una interpretación del mundo que pondría al individuo por encima de la comunidad en la que está ubicado, lo importante, lo que *eres*, no sería la posición que se ocupa, sino el individuo, lo que representa que *eres* o puedes llegar a ser. Una interpretación que, de alguna manera, se contradice con la necesidad de aparentar una igualdad con los que ocupan posiciones sociales distintas, siempre superiores.

LOS COMENTARIOS DEL PUEBLO

Quien observa tiene la impresión de que todo el pueblo está en la plaza y sus alrededores; pero no es así. Ha quedado mucha gente en sus casas, ya sea por los achaques de la edad o porque piensen que ese tipo de celebraciones no va con ellos o porque un luto reciente —a veces prácticamente permanente⁴⁰— lo impide. No obstante, también éstos tienen su forma de participar del ambiente general. Como casi todas las noches de verano, salvo que una enfermedad lo impida, han sacado sus sillas a la calle y se han unido a las vecinas más próximas. Los grupos son menos numerosos y más pequeños que otras noches, debido a que alguno de sus componen-

⁴⁰ Algunas mujeres mayores llevan un luto detrás de otro, los padres, el marido, algún hijo... de manera que el luto se convierte en algo permanente en sus vidas, no obstante va acortándose el período de duelo, sobre todo entre los más jóvenes.

tes habituales los ha desertado para acompañar a sus familiares a la plaza; pero el entretenimiento es mayor. A pesar de que los que se dirigen a la plaza suelen hacerlo en coche y por lo tanto es difícil reconocerles desde las aceras en las que se toma el fresco, hay quien va a pie y se para con —o es parado por— las mujeres y los escasos hombres que las acompañan; éstos, más amigos del “argoteo”, suelen acercarse aunque sólo sea un rato, a observar en directo el ambiente de la plaza.

Podemos sentarnos un momento con un grupo de vecinas en una calle próxima a la plaza, para ver junto a ellas *quién* pasa. Vamos a elegir un grupo tranquilo, puesto que si nos sentamos en uno en el que haya un par de mujeres, de esas que abundan en *Balalaita*, de lengua sutil y dicharachera, podemos quedarnos tan fascinados, que pendientes del intercambio de frases ingeniosas y dichos *balalaiteiros*, olvidemos que nos habíamos sentado para observar a las reuniones y sus intercambios con los que pasan.

La conversación transcurre⁴¹ en un tono bastante bajo, sólo quien esté sentado en el grupo puede escuchar lo que se dice. Ni siquiera desde la casa junto a cuyas ventanas están, se oirá otra cosa que un murmullo interrumpido de vez en cuando con un: “Andar con Dios” o un “¿Ya vamos?” o cuando, debido a un desacuerdo entre las tertulias, se levanta la voz⁴². Sentados en la calle con ellas escucharemos lo que hablan. Los temas, lógicamente, son tantos como grupos, y van variando continuamente a lo largo de la noche. Es muy probable, casi seguro, que en un momento u otro surja algún comentario sobre el número de los que han llegado de fuera: “Parece que este año hay menos gente”⁴³. Puede haber o no acuerdo con esta

⁴¹ Las conversaciones y comentarios que siguen son reconstrucciones de conversaciones que pueden surgir en diferentes circunstancias, en la puerta de una casa o en su interior, incluso en lugares públicos cuando hay varias personas mayores y no tan mayores, hablando. El tipo de información que se intercambia en este grupo imaginado es más propia de mujeres, éstas acostumbran a ser las cosas de las que hablan incluso cuando hay hombres presentes. Aunque reconstruida, la conversación es perfectamente posible; de hecho he recogido otras similares en distintas oportunidades durante el trabajo de campo. Los detalles de nombres y lugares de trabajo que puedan surgir son todos supuestos. Cuando se trate de diálogos reconstruidos el texto irá en cursivas, salvo mis comentarios.

⁴² Si las mujeres fueran más jóvenes, con hijos pequeños jugando por los alrededores, se oirían constantemente voces —ahora una madre, ahora otra— recriminando el comportamiento de los hijos; eso sí lo escucharíamos.

⁴³ Es una observación que he escuchado continuamente refiriéndose a las fiestas de agosto.

afirmación, en cualquier caso se hablará del “gentío” que había otros años, de los “aires” —con éste u otros términos— que se daban los que venían de fuera⁴⁴. O se comentará cómo estaba la pesquería de gente esa mañana, o de las dificultades que se han tenido para encontrar pan, a pesar de haber ido más temprano que otras veces. Escuchémoslas:

Mujer 1ª. -Yo, menos mal que le dije ayer tarde a la Clemencia⁴⁵—la propietaria de una tienda— que me lo guardase. —Después de un momento en el que probablemente quien habla suspire profundamente (lo que podemos relacionar, casi sin ninguna duda, con el hecho de que, por cualquier razón, sus hijos que viven fuera no han ido este año al pueblo)—: De todas formas para los dos solos con poco pan tenemos bastante.

Mujer 2ª. Yo es que no quiero que me lo guarden por lo mismo, muchos días nos sobra un montón; pero como ayer vinieron los de mi hermano y les saqué de merendar, pues ya; no me quedó ni brusco. ¡Hay que ver lo que devoran!.

Mujer 3ª. Mujer, como muchachos que son.

M.2ª. Ya, si yo se lo digo a mi marido muchas veces: ‘da gloria de verlos comer’. No como nosotros, que antes cuando teníamos buenas hambres no había qué comer, y ahora que lo hay no tenemos hambre.

M.3ª. O no nos deja de comerlo el médico.

Después de otro silencio y de un suspiro de alguna de ellas, continúa la conversación:

M.3ª. ¡Ay, qué vida más embustera!⁴⁶

M. Joven. Buenas noches —saluda una mujer joven que pasa con un hombre.

M.1ª. Andar con Dios. —explica a las otras antes de que nadie pueda preguntar—: Esta muchacha es de la Lorenza.

M.2ª. ¿Qué Lorenza?

⁴⁴ Por supuesto que entre ellos, nunca están los propios parientes, aunque tampoco se les excluya explícitamente. En este caso, como cuando se habla de los forasteros que trabajaban en el pueblo en otros tiempos, no suele hablarse de nadie en concreto, a no ser que estén en confianza; todo dependerá del grupo en el que se haya sentado la observadora.

⁴⁵ Recordamos que todos los nombres que se utilizan en esta recreación como en todo el trabajo no corresponden a ninguna persona, viva o muerta, aunque puede haber personas con ese nombre en el pueblo.

⁴⁶ Expresión que he escuchado a un par de mujeres en el sentido de que la vida no da nunca lo que se espera de ella.

M.1ª. ¡Anda, la tonta!, pues Lorenza la de la Pilar —y como la otra no parece recordar ni a una ni a otra—. Sí mujer, que se casó con uno de Saceruela. Uno que estuvo muchos años de medianero en Carretas.

Si la que preguntó no termina de saber de quién le hablan, otra de las mujeres puede intervenir con nuevos detalles:

M.3ª Pero ¿cómo no te vas a acordar? que su padre... ya no sé poner en pie como se llamaba ese hombre... que estuvo de pastor un montón de años en Barconejuelo y lo mató la yegua una noche de tormenta que venía para el pueblo...

Alguien que pasa. Buenas noches.

M.1ª. Andar con Dios.

La interrupción no ha servido para hacerles olvidar el tema del que hablaban, la que tenía dudas empieza a reconocer, si no a la muchacha, sí al abuelo y a la madre:

M.2ª. ¿Que dejó a la mujer con un montón de muchachos pequeños?

M.1ª. Ese, ese. Pues la mayor era la madre de esta muchacha, Lorenza.

M.3ª no está de acuerdo e interviene con tono agresivo, no es que esté enfadada, simplemente tiene esa forma de expresarse y nadie se molesta con ella:

M.3ª. ¡Qué iba a ser la mayor! El mayor era Patachula. Miguel que se llamaba ese muchacho, que me acuerdo yo muy bien, porque era quinto de mi marido y muy poco después de morirse el padre fue cuando se los llevaron al servicio (militar); que fue cuando ya vino con la pierna así. Que menuda faena que le hicieron a la pobre mujer con llevársele al hijo, el único apoyo que tenía, para devolvérselo impidió. Tú verás. Hasta que no se empendolaron los más chicos... Tú verás pa qué, enseguida estalló la guerra y se tuvieron que ir, pues ya; a uno se lo mataron y al otro le tocó servir un montón de años, ¡qui que porque había estao en el lao de los rojos! Tú verás, pues adonde lo mandaran iría el muchacho, qué sabía él, si era un crío cuando se lo llevaron —durante unos instantes parece estar controlando la indignación que se había apoderado de ella mientras hablaba—. Que hay que ver cuando las cosas se ponen torcias... Porque esa mujer, con su marido que era tan cumplidor y tan apaño, y la casa de hijos que tenía, pues no había tenido necesidad ninguna de ir a quitarle mierda a nadie; pero nada, tenemos que bailar el baile que nos toquen.

Después de un momento de silencio, la que habla suspira resignada:

M.1ª. Si me acuerdo yo de eso, que tenía lo menos 10 hijos...

M.3ª. Menos, menos, menos hijos: el Patachula, la Lorenza, dos muchachas más, que ahora no me acuerdo yo de como se llamaban esas muchachas, pero que fueron de las primeras en salir tirando cuando vino la moda de irse por ahí...

M.1ª. ¡Niña! —interrumpe el recuerdo de M.3ª. dirigiéndose a una mujer joven que pasa con algunos hombres— ¿No me conoces?

O bien:

M.1ª. ¿Qué pasa, que no quieres cuentas con los pobres?, ¿Será posible con la de veces que te he limpiado los mocos!

Dirá por ejemplo, si es que tuvo una relación fuerte con la familia de la muchacha. Y entonces empezará un interrogatorio minucioso sobre los padres, los hermanos, los tíos, o cualquier otro pariente, en el que participan la mayoría de los que están en el corro, ya que la joven vive en la misma calle, y su madre fue vecina durante muchos años de las reunidas. A la chica no le quedará más remedio que presentar a los que van con ella, a pesar de que probablemente, a estas alturas de la conversación, será incapaz de localizar en el recuerdo a todas esas mujeres. Intenta quedarse con alguno de sus nombres para poder decirle a su madre que ha hablado con ellas.

Cuando la conversación se da por finalizada, normalmente porque la que pasaba recurre a cualquier excusa para terminarla, o porque se sume alguien al grupo que atraiga la atención de los que en él estaban, tanto los que se quedan como los que se van seguirán hablando.

La joven dará las explicaciones que pueda a los que la acompañan: el novio, el marido o unos amigos de su lugar de residencia. Las explicaciones pueden ser de lo más variado y reflejarán claramente la opinión que tiene del pueblo. Si ha reconocido a las mujeres y se ha alegrado verlas, lo explicará a quiénes la acompañan; pero, a pesar de todo es posible que haga algún comentario del tipo “¿Ves por lo que no me gusta venir al pueblo?” O “A este paso no vamos a llegar a la plaza.” O “Es lo malo que tiene el pueblo, que te tienes que parar con todo el mundo”.

Lo que es totalmente falso, porque a una persona joven la pararán solamente los que la conozcan bien, o conozcan mucho a sus

padres, el resto se limitará a mirarla y a comentar entre ellos la información de la que disponen. Las miradas de “las viejas⁴⁷”, parece poner nervioso a todo el que las recibe. De ahí ese temor a los pueblos, porque es difícil pasar desapercibido en ellos, que tienen las personas acostumbradas a vivir en una ciudad e incluso los acostumbrados a vivir en el pueblo.

Desde luego es posible que sobre alguno de los que pase, o sobre alguna otra persona que por cualquier razón aparezca en la conversación, se digan cosas desagradables; pero ahora no voy a ocuparme de eso, estamos en fiestas. Aunque en fiestas también ocurren cosas desagradables, como que se muera una persona joven, que son las muertes que más impresionan, y “todo el pueblo” esté en el entierro y cuando se hable de ello en las tiendas o en las calles, se observe claramente que la gente lo ha sentido, que el pueblo ha perdido algo; de todas formas, ya se sabe que “la tierra no mira lo que come, le da lo mismo viejos que jóvenes” y que “la carretera se alimenta de carne humana”. Una muerte inesperada, por muy trágica que sea, no va a interrumpir la fiesta nada más que a los familiares más próximos.

Pero volvamos al grupo de mujeres. Ahora vemos acercarse a una familia de las que van hacia la plaza con sus hijos. Las mujeres parecen no haberse dado cuenta de que se acercan, poco antes de llegar hasta ellas, el marido le dice a la mujer:

Marido. Mira donde está la chinchorrera de la Petra, si hubiéramos cogido el coche no nos tendríamos que andar parando.

Mujer. Anda, calla, que te van a oír —susurra la mujer, y dirigiéndose a las que están sentadas desde unos metros antes de llegar: *¿Qué, no vamos a la plaza?*

M. I^a. No hija, adónde vamos a ir nosotras —cuando tiene encima a los que llegan los reconoce—: *¡Huy, pero si es la Paca!, de lejos no te había conocío.*

Mu. Pues yo a ti te he conocío enseguida, se lo he dicho a Tomás.

M. I^a. ¡Ay, hija. Ya no vale una pa na!

Se intercambian las últimas noticias familiares y locales, se hacen las presentaciones, si es necesario, de los hijos e hijas y de las nueras y yernos; se explican las razones que llevan a unos a ir a la plaza y a otros a quedarse en la calle. Las que han decidido salir lo

⁴⁷ Aunque no son ni mucho menos las únicas que miran, todos miramos en el pueblo, especialmente la antropóloga.

justificarán diciendo, por ejemplo: “*Para que los chicos conozcan el pueblo*”, de lo que protestarán, probablemente, los hijos, que conocen bien el pueblo y a su gente, porque han pasado muchas vacaciones en él, aunque al “hacerse novios” dejaran de ir durante algunos años. Las que se quedan lo justificarán en los años y en los achaques, lo que puede dar pie a una discusión de las edades de unos y de otros en la que se realizará un despliegue de datos: fechas de bodas, de nacimientos de hijos, de tragedias... que servirán de punto de referencia. Se hablará del marido enfermo, o del nieto que le han dejado los hijos que han ido a la plaza, o se explicará que como no han venido sus hijos, no tienen ningún interés en salir. Para quien los escucha parece que unas y otras hacen lo que hacen forzados por los demás, porque por su voluntad se quedarían en su “casita” que es donde más a gusto están.

A las mujeres más mayores parece no gustarles ir a lugares en los que no tengan ninguna obligación que cumplir; la mujer que va a la plaza lo hace, o así lo dice, por sus hijos. Es como si no estuviera bien visto ir a la calle sin objetivos. Así como he observado a muchos hombres deambular por el pueblo sin más propósito que entretenerse, no puedo decir lo mismo de las mujeres, salvo cuando van a dar sus paseos *terapéuticos*, y en este caso también suelen presentar la salida como una obligación impuesta por el médico.

Dejemos al corrillo de la calle, ya que, como ellas dicen muchas veces, los jóvenes se aburren con los viejos porque no hablan más que de enfermedades y de tonturas, y sigamos un rato a la última familia. Una vez en la plaza, a la que se tarda más o menos tiempo en llegar, por supuesto según donde se viva pero también, según el número de personas conocidas que hayan encontrado en el camino (no olvidemos que en el grupo va un matrimonio con hijos casados, lo que quiere decir que eran ya personas adultas y, por lo tanto, debían tener establecida una red de relaciones propias cuando emigraron), es probable que alguno de sus parientes les esté reservando mesa en alguna terraza; es necesario hacerlo con tiempo si no se quiere andar deambulando de un sitio a otro toda la noche, como dicen muchos, exagerando claramente, porque más tarde o más temprano acaba encontrándose una mesa, o de algún bar al que han entrado a pedirlo le sacan una y algunas sillas para que puedan sentarse. Los de los bares, junto con todos los que tengan algo que vender, son los que verdaderamente hacen su *agosto* en esos días, a pesar de que algunos se quejen.

No todo el pueblo conoce, o reconoce, a todo el pueblo ni, por supuesto, *todo el mundo* mantenía relaciones con todo el mundo. Pero el ambiente que se respira es como si fuera así. Todos tienen a alguien a quien saludar: parientes que todavía no han podido visitar, compañeros de la escuela, compañeros de juergas de otros tiempos, y, sobre todo, entre los más mayores —entre 50 y 70 años del grupo que nos ocupa—, personas con las que trabajaron y vecinos de calle, además de toda una serie de parientes lejanos, como primos segundos, de los que todos tenemos gran abundancia en *Balalaita*, pero cuyo parentesco sólo conocen los más viejos de entre los emigrantes, porque de una o de otra forma, en entierros, matanzas, bodas o trabajo, lo vivieron.

De entre los jóvenes, sólo los que habitualmente viven en el pueblo conocerán la parentela más amplia debido a la asistencia a celebraciones familiares, pues resulta difícil conocer como parientes a personas con las que no se ha tenido trato, por mucho que se puedan compartir bisabuelos, sobre todo (y éste es un problema más general entre los que no han vivido en el pueblo), cuando ni siquiera se sabe quienes eran los bisabuelos. En los grupos de emigrantes, es más difícil de conservar la memoria de la familia. No hay casas que pertenecieran a los antepasados “desde siempre”, no hay muebles que pasen de una generación a otra, puede que hayan tenido poco contacto con los abuelos y con otros parientes, tíos más jóvenes⁴⁸ que los padres, por ejemplo, que son los que acostumbran a contar las historias de la familia, ya que “los padres bastante trabajo tenían con buscar la manera darles de comer y atender a la casa: no les quedaba tiempo para esas cosas⁴⁹.”

No obstante, también tienen poca profundidad histórica los recuerdos familiares de muchos de los que se quedaron en el pueblo, debido a la importancia que tuvo la inmigración en *Balalaita* y a que, por ello, muchos tenemos a un abuelo o un bisabuelo forastero. He encontrado personas que no tenían presente el apellido de su abuela y sólo con dificultad algunos conseguían recordarlo pensando en el segundo del padre a quien correspondiera la abuela. Las características personales tendrán, de todas formas, mucha importancia para el recuerdo de la familia, puesto que hay individuos que

⁴⁸ Especialmente mujeres.

⁴⁹ Según me expresaron algunos de los informantes.

hablan abundantemente de sus recuerdos familiares a sus descendientes, mientras que otros no lo hacen.

Todo el mundo, como decimos, tiene alguien a quién saludar y eso se ve en el continuo movimiento de una mesa a otra de las primeras horas, los nombres que se gritan para llamar la atención de los que pasan despistados o pendientes de otras mesas.

Observamos una pequeña carrera de la mujer del matrimonio que seguimos hasta aquí para tocarle la espalda a alguien que pasó y que no escuchó que le llamaba. Lo que puede ser motivo de discusión con su marido al regresar a la mesa si la persona a quien fue a saludar no era alguien a quien todos tuvieran interés en saludar⁵⁰:

Ma. ¿A qué has ido?

Mu. Es que no me oía.

Ma. ¿Que no te oía, cómo no te iba a oír con las voces que le estabas dando? Que no se querría parar. Lo que es por mí le habían dao por saco.

Mu. Amos, ¿cómo no iba a querer pararse? con la amistad tan grande que tenían con mi familia.

La orquesta que ha contratado el ayuntamiento, para pagar a la cual colaborarán, probablemente, los propietarios de los bares, viene en ayuda del mantenimiento de la paz y de la buena armonía de la familia que corría el riesgo de romperse.

Mu. Bueno, vamos a callarnos, que a ti te parece malo todo el mundo.

Ma. No, todo el mundo no, las cosas como son las digo, yo no saludo a quien no quiere cuentas conmigo.

Este hombre no parece tener buen carácter, no todas las personas —ni todas las relaciones— son iguales, y esto se comprueba en la forma en que se saludan; podría ser que la familia de la que procede este hombre —o él mismo— no estuviera en buenos términos con quien fue a saludar su mujer; pero es más probable que sea su carácter, porque ya vimos que también protestó ante la perspectiva de tener que pararse a saludar a las mujeres que hablaban en la calle.

Dejémosles y sigamos a un hombre de unos 50 años que, con paso y gesto claramente teatrales y poco adecuados a su edad, se acerca a una mesa en la que hay sentado de espaldas un hombre de su quinta. Al llegar a ella, le tapa los ojos con las manos al hombre,

⁵⁰ Bastante probable puesto que no se ha acercado a la mesa después de hablar con la mujer.

que se rebulle en la silla. Enseguida le quita las manos, el otro le mira, se pone una mano en la frente como no creyendo lo que ve:

Vicente. *¡Me cagüen la leche jodía, Manolo!* —se abrazan, visiblemente emocionados, dándose fuertes manotadas en la espalda—. *¡La de veces que habré preguntao por ti!*

Manolo. *Pues no sé a quién, porque venimos casi todos los años.*

V. *A tu cuñado.*

M. *¡Anda mi cuñado!, a menudo le vas a preguntar, que no sabe ni por dónde se anda él.*

V. *Me dijo que os fuisteis a Valencia cuando volvisteis de Francia, porque andaban por allí Demetrio y la Luisa (hermana de la mujer de Manolo).*

M. *Pues allí estamos, ya va pa 22 años. El tiempo que tiene mi Rosi, la más chica.*

V. *Algunas veces he visto abierta tu casa y he pensao en entrar a preguntar; pero como tus padres se murieron no sabía yo qué habíais hecho con la casa.*

M. *Pues éramos nosotros los que estábamos; le compré su parte a mi hermano que no ha vuelto por aquí, como se casó en Barcelona.*

De pronto, Manolo parece haber reparado en algo:

M. *¡Pero qué cano que estás, muchacho!”*

V. *Por lo menos tengo mi pelo de siempre, no como tú, que vas a acabar como tu padre que en paz descanse.*

M. *Vaya, si no me muero antes, con trabajo me queda más pelo que a mi padre.*

La mujer de Manolo se une a ellos bastante sorprendida por la presencia de Vicente:

Mujer. *¡Vicente, pero si no te conocía!* —se dan un par de besos—. *Lo he visto aquí parao, pero no sabía con quién estaba. Es que estás muy avejentao... ¡Tan cano!*

V. *Pues tú estás más guapa que antes, que había que mirarte dos veces para verte.*

M. *¿Qué te parece?* —interviene el marido— *pues no pesaba 40 kilos cuando se casó conmigo; a mí me debe todo lo que tiene de más.*

Mu. *¡Anda ya, tonto!*

M. *Oye, Vicente, y tú ¿te casaste?*

V. *¿Cómo no me voy a casar? Y tengo ya un muchacho de 24 años. Tres tengo, dos varones y una hembra.*

Mu. *Es que mi marido no se entera de las cosas, si estábamos nosotros en Francia cuando os casasteis.*

M. *Pues, oye, que no me puedo acordar. ¿Con quién te casaste?*

Vicente ríe con ganas:

V. ¿Pues con quién iba a ser?. Con la que me estaba predestinada —enfatisa la última palabra.

M. ¡La Carmen la del Pastor! —exclama Manolo incrédulo—, pues mira que se te resistía.

V. Pues resistiéndose y todo acabó casándose conmigo. Oye, y la acertamos, estamos como dos tórtolos.

M. Pues ésta y yo pasamos el día regañando, nunca estamos de acuerdo.

Mu. ¡Será posible, y que no estamos de acuerdo nunca!

M. ¿Lo ves? —dice Manolo y los dos hombres ríen a carcajadas, hasta que la mujer se da cuenta de la broma y ríe con ellos.

En este encuentro podemos ver que hay una buena amistad entre los hombres, quizás porque son de la misma quinta o, más seguro, porque convivieron en algún momento de su vida en algún quinto; el ser de la misma quinta no implica una intimidad tan grande como para hacer bromas sobre el aspecto físico de la esposa con otro hombre; además, es muy probable que la mujer no estuviera lejos de ellos cuando eran niños. Una relación tan próxima que, curiosamente, no es suficiente para que conozcan detalles sobre sus vidas que parece forzoso deberían conocer.

Este es un caso extremo, por muy lejos que esté la gente casi siempre hay formas de que todos terminen por enterarse de cosas tan importantes como quién se casó con quién. Aquí pueden coincidir varios factores para la ausencia de información: que Manolo vive en Valencia donde hay poca gente del pueblo, que su cuñado no parece una persona en la que se pueda confiar demasiado para difundir información, que Manolo no tenga más familia en el pueblo a través de la cual haber podido seguir la trayectoria de Vicente y algún despiste circunstancial de Manolo, cosa bastante probable porque su mujer está al corriente de la boda de Vicente: las noticias sobre los matrimonios de la gente del pueblo, vivan o no en él, es algo que difícilmente pasa desapercibido para una mujer mayor, resida o no en *Balalaita*. No obstante, como se verá en el próximo apartado puede haber otros motivos, aparte de los señalados, como que pocas veces la gente vaya a buscar una información específica sobre alguien, sino que ésta suele obtenerse en la calle mediante encuentros casuales, o en la actividad común, o entre parientes. Parece que las únicas noticias que va a recabar la gente a casa de los otros es la referida a los enfermos.

PARTE II
LAS HISTORIAS DEL PUEBLO

"Ninguna otra cosa sobre la faz de la tierra tiene el mismo efecto que la conversación entre los seres humanos"

(P.M. SPACKS, 1986:256)

"La ruptura del silencio, la comunión de palabras, es el primer acto para establecer lazos de confraternidad, los cuales son consumados solamente mediante la partición del pan y la comunión de alimentos."

(B.MALINOWSKI, 1923:477)

"...la mayoría de la gente bien nacida de Alabama tiene un fuerte interés en la gente que no es diferente al del novelista."

(C. CARMER: **Stars Fell on Alabama**, (citado en:

(M.GLUCKMAN, 1963:315)

"Ella no leía, aunque cuando se casó podía leer un poco. No lo practicó demasiado entonces, y durante los últimos 40 años había perdido incluso la costumbre, prefiriendo, ahora, encontrarse cara a cara con el vívido aliento de los acontecimientos, lo mismo ficción que noticias; siendo capaz de comentarlos y de moralizar sobre ellos. Por ello no veía ninguna necesidad de ilustración en las mujeres"

(W. FAULKNER: **The Hamlet**, (citado en SPACKS, 1986:229)

"Cotillear, como las novelas, es una forma de convertir la vida en historias. El buen cotilleo se aproxima al arte"

(C. CARMER: **Stars Fell on Alabama**, (citado en:
SPACKS, 1986:13)

"En verdad, la función de este cotilleo, que de hecho es historia inmediata, oral, cotidiana, es permitir que todo el pueblo se defina (...); el retrato que cada pueblo hace de sí mismo no está construido con piedras (como las tallas de los capiteles románicos), sino con palabras, habladas y recordadas: con opiniones, historias, relatos de testigos presenciales, leyendas, comentarios y rumores. Y es un retrato continuo; nunca se deja de trabajar en él."

(J. BERGER, 1989:24)

1. LA NECESIDAD DE CONOCER

Las mañanas de los lunes *Balalaita* amanece con mayor agitación que el resto de la semana. Las mujeres “ese día salen lanzás pal cotilleo”, me dijo una vecina que emigró a finales de los 50 y volvió a instalarse en el pueblo hace unos años, cuando le hablé de las dificultades que pensaba debían tener ahora para intercambiar información. No es necesario ser un observador muy perspicaz para darse cuenta de que no son únicamente las mujeres las que “salen lanzás”, a pesar de que es ésta la opinión que parece predominar en el pueblo¹, y la que se tiene en general cuando se habla de la parte negativa de esa conversación interminable que mantienen entre sí —y sobre ellos— los miembros de una comunidad. De los múltiples apelativos² que existen para denominar a ese perpetuo intercambio de palabras, ninguna como “comadreo” le da al chismorreio la significación de práctica característica de las mujeres³.

¹ Y la que estaba implícita en mi aproximación inicial al pueblo y a este tema, aunque de ninguna manera pensaba, ni pienso, que sean las mujeres las únicas que chismorrean.

² D. GILMORE (1987) dice haber recogido 11 “coloquialismos” en *Fuenmayor* para referirse al chismorreio y compara este hallazgo con las múltiples formas que tienen los esquimales de nombrar la nieve, de cara a resaltar la importancia que tiene el chismorreio en el pueblo; habla de obsesión y de “Festival of Gossip”, en este caso referido al Carnaval. Seguramente sería posible encontrar más, la habilidad expresiva de las personas puede hacer incontables el número de “coloquialismos”; pero lo importante para mí no es las distintas maneras de nombrar lo mismo, sino la importancia que tiene para la vida del pueblo en concreto. La interpretación, podríamos decir “neo-funcionalista”, de Gilmore recoge sólo una parte de esa importancia, enfatizando sobre todo la agresividad implícita en el chismorreio, que no niego totalmente, pero que no lo explica todo sobre una práctica tan universal.

³ Véase, por ejemplo, en el *Diccionario del Uso del Español* de María Moliner las distintas acepciones y derivaciones de comadre y compadre, en el último caso

Las mañanas de los lunes el pueblo entero⁴, de una o de otra forma, directa o indirectamente, participa de la agitación originada por el mercado semanal, “*el mercadillo*”, que se instala cerca de la plaza, en una calle formada al cubrir el cauce por donde corre el último arroyo de los que atravesaban el pueblo. Es ahí, también, donde se encuentra “el pilar” en el que abrevaban los animales de tiro del pueblo y en el que, todavía hoy, amenazan con arrojar —y arrojan si es necesario— a los forasteros y, en ocasiones, a las forasteras que se casan con una mujer o un hombre del pueblo si no acceden a “pagar la cuartilla⁵”. El pilar acostumbra a ser uno de los lugares que “los quintos” utilizan para hacer “zalagardas” arrojando a él arados, carros, remolques u otras cosas que encuentran en su deambular por el pueblo durante el día o la noche en que se formaliza su “entrada en quintas”. Hombres de distintas generaciones me han explicado, como si fueran ellos los únicos que lo habían hecho, cómo arrojaron un carro o un remolque al pilar en ese día. Es, así mismo, la zona en la que actualmente se instalan las atracciones y casetas en la semana de fiestas de San Juan, y en donde se corre “la vaquilla” en la semana de las fiestas de agosto. El mismo lugar en el que, según me han dicho, se realiza el “descabezagallos”⁶ en la actualidad.

Los vendedores ambulantes que forman el mercadillo los lunes, instalan sus puestos, por tanto, en el espacio en el que, actualmente, tienen lugar una parte de las celebraciones colectivas más importantes del pueblo. El único punto en el interior del pueblo con cabida suficiente para algunas de ellas. Cuando yo era niña, era la igle-

no aparece ninguna del chismorreo como algo que se produzca en las reuniones de compadres.

⁴ Salvo los niños que están en la escuela, aunque es el horario de ésta el que limita el de las mujeres con hijos pequeños para hacer la compra.

⁵ La “cuartilla” era de vino en otros tiempos. En la actualidad puede ser cualquier bebida y desde luego es más de una cuartilla (de arroba). En el pasado eran los mozos los que la reclamaban, hoy suelen ser personas próximas a la pareja, aunque cuando “se corre la voz” de que alguien está “pagando la cuartilla”, pueden sumarse otros vecinos. En varias ocasiones he asistido al pago de “la cuartilla”, siempre realizado por hombres. Nunca he visto “tirar” a nadie al pilar, ni que alguien se atreviera a negarse a pagar. Sólo algunas personas, mujeres, me han explicado que hicieron que alguna mujer la pagase.

⁶ El “descabezagallos” como su nombre indica consiste en arrancarles la cabeza, “de cuajo” con la mano, a galope de una caballería, a unos gallos, normalmente tantos como quintos, que son colgados de una cuerda por las patas. Los recién entrados en quintas son los protagonistas de esta fiesta y los que se comen los gallos, debidamente cocinados, después.

sia la que congregaba en sus alrededores muchas de estas actividades, mercado incluido.

Si pudiéramos tomar altura suficiente para tener una perspectiva aérea del conjunto del pueblo cualquier lunes por la mañana, veríamos una gran concentración de personas en el espacio delimitado por los puestos del mercado, la mayoría mujeres comprando, mirando las mercancías ofrecidas y hablando en pequeños grupos de dos o tres, a veces más. Entre las mujeres, algún hombre. En los últimos tiempos van aumentando los que, por diferentes razones, no disponen de una mujer que realice esta actividad para ellos. En los alrededores del mercado, sobre todo en la esquina de la plaza, la mayoría son hombres, por lo común jubilados o parados próximos a la jubilación, que tienen en ese lugar su puesto habitual de observación de los acontecimientos del pueblo. A ellos se suman, en un momento u otro de la mañana, algunos de los que acostumbran a reunirse en otros sitios, como el local “de los viejos” en el ayuntamiento, o los que deambulan sin rumbo porque parecen no tener preferencia por ninguna de las calles o plazas desde las que se puede observar al pueblo a la vez que entretienen la inactividad —más o menos forzada— a la que la edad —o la falta de iniciativas para buscarse una ocupación diferente— les ha obligado. Aparecen también en algún momento de la mañana, ya sea de forma expresa o accidental, hombres laboralmente activos que se paran un rato a charlar con los que están o con los que pasan por allí.

Las calles que llevan al mercadillo están los lunes, desde luego, más concurridas que otras mañanas, y mujeres y hombres —con bolsas o sin ellas— se dirigen a, o regresan de, hacer sus compras o de mirar lo que en él se ofrece; parándose a charlar de vez en cuando con alguno o alguna de los que se cruzan, o sumándose a los pequeños grupos que están ya parados en las calles o a la puerta de alguna casa, tienda o bar. El lunes por la mañana es la oportunidad que tienen las personas de *Balalaita* —hombres y mujeres— para que el azar les haga encontrar a otros hombres y mujeres que, debido al lugar en el que viven, tienen pocas ocasiones, no buscadas, para hablar entre sí⁷.

⁷ Aunque el pueblo no es muy grande hay personas que difícilmente van a otros barrios o van más allá de lo que podríamos considerar los dos centros del pueblo: la plaza y la iglesia. El espacio de movimiento habitual para muchas personas, sobre todo las mujeres, sería el delimitado entre su casa y el mercado, para unas y su casa y la iglesia para las que viven en la parte opuesta del pueblo. De manera

Las mujeres —cada vez menos numerosas— que tienen su residencia habitual en fincas alejadas del núcleo urbano, suelen aprovechar el lunes para ir al pueblo; si tienen casa o familia en él, amplían su estancia del fin de semana y se confunden con las que hacen sus compras ese día. Los vendedores que en otros tiempos recorrían las fincas van desapareciendo de modo progresivo, en cualquier caso, los productos que éstos ofrecen no cubren todas las necesidades de los que viven en ellas.

Los bares están también más concurridos a lo largo de la mañana del lunes. El resto de la semana la gente, sobre todo hombres, pasa por ellos a primera hora “a tomar *un* café” y al medio día “a tomar *la* cerveza”. Curiosamente, las tiendas parecen estar también más animadas que el resto de la semana; no todo lo que se necesita puede encontrarse en el mercadillo, ni siempre es más ventajoso comprarlo todo en él. Algunas personas compran en el mercado, regresan a sus casas y vuelven a salir para comprar en las tiendas, tal vez porque no pueden cargar con todas las cosas que necesitan o porque les “da apuro” que los de las tiendas les vean con lo que han comprado en otros sitios; quizás por aumentar sus posibilidades de encontrarse con gente.

A los habitantes del pueblo se suman en los distintos lugares, sobre todo en los bares y en las tiendas, corredores de comercio y distribuidores. No es extraño que ese día pueda verse también a la guardia civil, apostada en alguna esquina, participando de la observación —no tanto de la conversación— general del pueblo.

El ambiente es mucho más relajado que el que puede observarse durante los días de las fiestas de agosto: no hay voces, no hay prisas, no hay besos ni abrazos; la gente va a cumplir una obligación para con ella misma y sus familias: aprovisionar sus casas de lo necesario. No hay exhibición. Cada uno permanece en la misma posición que todos conocen, todos se mantendrán en ella, salvo que ocurra algo extraordinario, la próxima vez que vuelvan a encontrarse. Ir al mercado permite conocer las últimas noticias u obtener detalles que se ignoran, nadie va a mostrarse a los demás ni a reclamar una pertenencia al pueblo en condiciones que alguien vaya cuestionar, como puede ocurrir con los emigrantes, simplemente

que la asistencia al mercado y a la iglesia son las que permiten reunir con más regularidad a personas de zonas distantes que no acostumbran a ir regularmente a los bares, como las mujeres casadas más mayores.

aprovechan la oportunidad más importante que se les presenta durante la semana para conocer: informarse para poder seguir construyendo un retrato del pueblo, su historia, sin fisuras.

LAS CONVERSACIONES DEL PUEBLO

“La sutil observación del inventario de los sucesos y encuentros cotidianos, combinada con el conocimiento mutuo e inmemorial, constituye el llamado *cotilleo* de los pueblos.” (J. Berger, 1989: 23)

Las conversaciones de los lunes por la mañana en los distintos espacios del pueblo difieren poco, en contenido y forma, de las que se mantienen en cualquier otro momento en que el azar junta a los que hablan en un espacio público y muy concurrido. No siempre se está seguro de poder hablar en *confianza*⁸. Alguien que pasa puede atrapar alguna de las palabras que se dicen, lo que podría comportar, con el conocimiento profundo que tienen los unos de los otros, que deduzca bastante certeramente de lo que se está hablando. Existe el convencimiento de que en el pueblo “No se puede hacer nada a escondidas porque todo se acaba sabiendo más tarde o más temprano”, como afirmaba una mujer, lo que coincide con lo que dice J. Berger (1989: 25):

“En un pueblo, la diferencia entre lo que se sabe sobre una persona y lo que se desconoce es mínima (...) en general apenas existe el engaño: es casi imposible”.

No obstante, hay cosas de las que sólo se habla cuando se está en *confianza*, y es difícil que la casualidad reúna un grupo en el que todos sean de confianza, siempre puede sumarse alguien que pase y

⁸ S. HARDING (1975:300) dice que en Oroel la situación adecuada para el chismorreo es cuando se puede invocar la “*confianza*”, lo que no suele ocurrir cuando hay más de dos mujeres hablando. Yo pienso que más que en el número hay que pensar en el tipo de relación que une a las mujeres, o los hombres, que se encuentran, es más fácil que se congregue un grupo mayor en el que hay confianza en otros momentos como puede ser la toma del fresco en la calle, o una reunión de amigos o conocidos en una casa, por ejemplo. En cualquier caso el sentido común permite pensar que no existen demasiadas ocasiones en que pueda juntarse al azar un grupo mayor de dos personas entre los que exista la misma confianza para tratar sobre cualquier tema.

que mantenga relaciones distintas con los ya congregados, aparte del temor, ya señalado, a ser escuchados.

Las conversaciones difieren en la forma de otras conversaciones que se sostienen en circunstancias más relajadas y con personas con quienes el contacto es más constante, vecinos o familiares. Cuando se habla con individuos con los que la relación es continua, no hay la urgencia de la información inmediata: la salud de algún pariente o la propia, las anécdotas del vecindario, la obtención reciente de una pensión, o cualquier otro tipo de noticia fresca que el otro no conozca o de la que desee conocer nuevos detalles. La charla sobre cosas inmediatas con vecinos que se encuentran por casualidad y con los que una persona se detiene unos minutos en la calle, no está elaborada de la misma manera que cuando se dispone de más tiempo. Por utilizar un símil que todos podamos imaginar, la estructura formal de estas conversaciones sería como la de los *breves* de los periódicos, eso sí, adobadas de exclamaciones y de observaciones y ligadas al conjunto del conocimiento que los interlocutores tienen de quien, o de lo que, se está hablando.

Cada una de las personas que interviene, por el conocimiento que tiene de lo que se habla, puede reconstruir a partir de la noticia escueta: “El hijo de *Fulana*, organizó una pelea el sábado por la noche en la discoteca”, toda la trayectoria de la vida del muchacho y de la familia, que es la que explica sin ningún género de dudas que éste arme broncas allí donde vaya. O bien, puede que la pelea desmienta ambas trayectorias y entonces habrá que echar mano, para explicarla, de los otros implicados en la bronca y de sus trayectorias familiares o personales; a que “debieron provocarle”, o a que el muchacho “haga mal vino” a pesar de “lo trabajador y de lo bueno que es”.

Pero no es necesario expresar verbalmente todo este recorrido sobre la vida del muchacho y de su familia, con pocas palabras es suficiente para saber lo que sucedió y hacer una valoración exacta de su significado. Sólo si los presentes tienen opiniones distintas sobre el muchacho o sobre el incidente, se entretendrán algo más en la conversación; o si el hecho ha tenido consecuencias graves, como algún herido, que los contendientes tuvieran algún grado de parentesco o que interviniese la Guardia Civil, por ejemplo. Aún así, no son estos los momentos más adecuados para expresar las valoraciones concretas que el conocimiento de la noticia provoca en los que hablan. Aunque el modo en que se relate es ya una manera inmediata de valorar que difícilmente se modificará con un relato más

completo de los hechos. La misma noticia transmitida en condiciones distintas puede tener el estilo de un amplio reportaje en una revista, por seguir con el símil de la prensa, en el que no habrá más limitación en forma y contenido que la del conocimiento que tengan del muchacho y su familia y las relaciones de los presentes con éstos, así como las referencias a las distintas personas que hayan contribuido a alimentar la historia y, por supuesto, la habilidad verbal de los participantes⁹.

La noticia que se transmite en un encuentro casual puede ser breve, pero el conocimiento que se intercambia es mucho, por ello la valoración que se hace es tan completa como en cualquier otro encuentro, aunque medien menos palabras. A medida que circule la noticia y vayan conociéndose nuevos detalles a través de personas distintas, como testigos presenciales con opiniones discrepantes y situados en posiciones diferentes con respecto a los enfrentados, la propia valoración sobre el asunto se reforzará.

Un mismo acontecimiento puede tener múltiples interpretaciones, es difícil que diferentes personas situadas en posiciones distintas en relación con los implicados lo interpreten exactamente de la misma manera. Ocurre algo parecido a cuando se lee una misma noticia en periódicos de distinta tendencia, el mismo hecho puede ser presentado de manera radicalmente distinta, por eso es necesario leer entre líneas, saber qué tendencia política, qué intereses económicos hay detrás del periódico, quién es el periodista que la escribe y cuál el contexto general en el que se inscribe y escribe la información. Un lector neutral, si existiera, considerando todas las circunstancias señaladas, podría sacar sus propias conclusiones leyendo varias versiones e incluso con una sola. Sin embargo, a diferencia del lector de periódicos que habitualmente no conoce a fondo el tema sobre el que está leyendo, una persona que habla en el pueblo sí conoce profundamente "el tema" del que trata y tiene importantes intereses en él y por él, nunca, o muy difícilmente, será neutral ni siquiera en los pequeños detalles.

Esto no significa que se sea intolerante con otros puntos de vista, a pesar de que cuando se tienen opiniones encontradas puede defenderse la propia hasta el aburrimiento: es muy difícil llegar a acuerdos cuando se parte de opiniones fundamentadas en intereses dis-

⁹ Esto no impide que en ocasiones, como podrá verse más adelante, a falta de información, se hagan afirmaciones sobre lo que se ha observado o escuchado.

tintos. Por ello rara vez se alcanza el consenso. Las personas en el pueblo son especialmente tolerantes con el comportamiento y las opiniones de los otros, aunque escuchándoles pueda sacarse otra impresión, siempre y cuando no se sientan ofendidos o amenazados por ellos. Cada persona, cada familia, o cada grupo social mantendrá su propia versión de un acontecimiento, que será la que defienda llegado el caso: “yo, te digo mi verdad...”, me decían, antes de exponer su opinión sobre algo concreto, algunas de las mujeres mayores con las que he hablado.

Al hablar de alguien pocas veces se resaltarán los aspectos positivos de su comportamiento o de su personalidad, raramente dirán: “Ha conseguido ese trabajo (o esa pensión) porque era el que más lo merecía”, más bien se sugerirá, o se afirmará, que lo ha conseguido por su relación de amistad o parentesco con alguien, en eso no se diferencian de cualquier otro colectivo, lease por ejemplo el universitario¹⁰.

Casi ningún comportamiento deja de pasar por el tamiz de la conversación y del juicio del pueblo, pero tal vez, a diferencia de la ciega justicia, la forma de juzgar del pueblo valora a cada individuo no sólo por sí mismo y por su actuación en función de leyes iguales para todo el mundo, el pueblo juzga a las personas en función de sus circunstancias personales y sociales: si son casadas o solteras, jóvenes o viejas, ricas o pobres, si son trabajadoras o no, si tienen o no apoyo familiar.

En el juicio que realice el pueblo sobre el proceder de una persona estará implicada su familia, ya sea para culparla o exonerarla: “Buena mancha nos ha echado mi padre” me contaron que decía el hijo de un hombre que se ahorcó años atrás. En el caso de un suicidio la culpable en última instancia es la familia, y ésta, igual que el pueblo, acostumbra a pensarlo así aunque no lo exprese tan claramente como este hombre. De cualquier modo, nadie acusará directamente a la familia por un hecho de este tipo, aunque puede hacerse y seguramente se hará cuando se hable en *confianza* y, desde luego, nadie la marginará por ello. El juicio del pueblo no será el mismo sobre un hombre casado que se emborracha habitualmente que sobre un soltero con una conducta similar. Es muy probable que a la esposa del hombre casado que acostumbra a emborracharse se

¹⁰ Aunque no creo que sean equiparables necesariamente ni las consecuencias ni el origen de los comentarios.

le censure —nunca delante de ella— por no haber sido capaz de “recoger” a su marido¹¹.

El chismorreó sobre alguien requiere condiciones sociales e históricas especiales, para tener la capacidad de afectar directamente a las personas en forma de marginación o exclusión del grupo. Abordaré este problema en el apartado “La mirada del pueblo”. Por lo que he observado en *Balalaita*, cuando no concurren situaciones extraordinarias, destruir una buena reputación parece tan difícil como crearla.

LOS QUE CHINCHORREAN

“Los antropólogos escuchan lo que la gente dice *sobre* el chismorreó más a menudo que lo que se dice *en* él; y si esa gente chismorreá con el antropólogo, el observador no puede casi nunca conocer como chismorrean entre ellos”. (Spacks, 1986: 48)

“Pocas actividades tan universales (como el chismorreó) han sido objeto de un ataque tan sostenido y apasionado (...); durante siglos todo el mundo ha cotilleado y todo el mundo se ha sentido avergonzado de hacerlo.” (P. Spacks, 1986: 24). Ninguno de los vecinos del pueblo considera su asistencia al mercadillo como un momento especial para chinchorrear¹² (cotillear), lo que no quiere decir que no se piense, y se exprese, que a otros vecinos les pueda servir para eso. En realidad, pocos estiman estar chinchorreando cuando se paran a hablar con otro que encuentran por la calle o cuando van a casa de una vecina a pedir prestado algo que necesitan, o cuando se toman una cerveza juntos en el bar. Ni siquiera piensan de sí mismas que están chinchorreando cuando una mujer va a visitar a su vecina para pasar un rato con ella charlando¹³. Los que chinchorrean siempre son los otros, no importa

¹¹ Expresión muy utilizada por las madres de jóvenes sin novia “¡Tengo unas ganas de que se recoja!”, de que se eche novia y se case.

¹² El término *chinchorreó*, que es el que tiene una carga negativa mayor de cuantos se utilizan en *Balalaita* es el que voy a utilizar con más frecuencia, sin atribuirle las connotaciones negativas que le da el pueblo, porque me parece el más expresivo.

¹³ Más frecuente entre las más mayores de las vecinas, las jóvenes cuando se visitan acostumbran a decir que han ido a tomar café, en ocasiones con cita previa.

el lugar en el que lo hagan. Por el contrario, nunca falta justificación, si es necesario, para el propio intercambio de noticias con los vecinos.

A pesar de que *todo el mundo habla*, el chismorreó —al menos cuando se considera como algo negativo— acostumbra a ser atribuido a las mujeres. Harding (1975: *pássim*) considera que el chismorreó es un arma política de los que no tienen poder. En el caso de las mujeres, aunque parezca un desafío a la autoridad masculina y permita influir en sus decisiones¹⁴, no consigue romper las estructuras que limitan a las mujeres y se vuelve muchas veces contra ellas, condicionándolas tanto o más que a los hombres. La misma autora, en el artículo citado, intenta demostrar que las palabras y los pensamientos de hombres y mujeres están contruidos a partir de sus respectivos campos de interés: la casa y la familia, las personas y sus vidas, en el caso de las mujeres, y la tierra en el de los hombres, desprendiéndose de este trabajo que las mujeres no tienen más interés que la familia y la vida privada de los vecinos, lo que de forma consciente o inconsciente estaría presente siempre en sus conversaciones. Los hombres, según Harding, no se preocupan en sus charlas más que por la tierra y el trabajo agrícola. Unas y otros tendrían un dominio mayor de las palabras que hablan de sus actividades específicas. Las mujeres apenas conocerían la toponimia del municipio (Oroel)¹⁵, dominada en cambio por los hombres, a pesar de que ellas también trabajaban en la agricultura hasta los cambios técnicos producidos en ésta.

La forma en que los hombres sienten respecto a su tierra, según Harding, no es diferente de como sienten las mujeres respecto a sus hijos: ninguna cambiaría a su hijo por otro, por muchos defectos que pudiera tener, como ningún hombre cambiaría su parcela de tierra por otra, aunque la otra fuera mejor¹⁶ (p. 285). La división del trabajo entre sexos es equiparada en Oroel a una división en el uso del lenguaje (p. 286). Sin embargo, la autora reconoce que no ha “observado ni participado” en el lenguaje de los hombres de la

¹⁴ Según sugieren autoras como E. FRIELD (1967, 1986) y S. C. ROGERS (1975) que hablan del poder que ejercen las mujeres sobre los hombres en sociedades campesinas a través de mecanismos como el chismorreó, y su poder en el ámbito doméstico.

¹⁵ Supongo que es un nombre distinto para designar al pueblo de Ibieca, nombre supuesto, en el que se basa su etnografía, publicada en 1984.

¹⁶ No parece probable que un hombre cambiara tampoco a un hijo por otro.

misma manera que en el de las mujeres (p. 288). No pretendo, ni mucho menos, polemizar con esta autora, cuyo trabajo me parece especialmente sugerente en lo que se refiere al lenguaje, a las palabras y al pensamiento de las mujeres y a las diferencias que existen con el de los hombres. También yo he encontrado en *Balalaita* una especialización en la forma de hablar y en el uso de las palabras de mujeres y hombres, así como en sus respectivos temas de conversación. Lo que me resulta más difícil de aceptar es que, tras las afirmaciones de Harding respecto a los intereses de unas y otros, subyace la idea de que hubiera una despreocupación por lo que interesa al otro. Como si los hombres no hablasen de, ni se preocupasen por la familia, que en último extremo es la destinataria de su esfuerzo en el mantenimiento y cultivo de la tierra, y las mujeres hicieran otro tanto con la tierra que es, en definitiva, la que permite a la familia subsistir, lo que no implica que deban mantener respecto a los elementos que conforman su vida unas orientaciones iguales. Hubiera sido interesante ver cómo se manifiesta el interés de las mujeres por la tierra y los cultivos, en el caso de mujeres que por cualquier razón no disponen de hombres que se ocupen de algo tan importante para la vida familiar como la tierra que posee.

Tampoco coincido con la afirmación de S. Harding (1975: 302) de que las mujeres sean las responsables de la integración de la vida del pueblo, y que sin las mujeres hablando entre ellas sería muy poco lo que pudiera llamarse sociedad del pueblo. A menos que añadiera a su afirmación que sin la charla de los hombres entre ellos y de los hombres en sus casas, y de los niños en sus relaciones con niños y adultos, en definitiva, sin el conjunto de los miembros del pueblo hablando entre ellos y a través de las diferentes categorías de personas (en relación a su posición social y familiar), habría muy poco que pudiera ser llamado *pueblo*. Salvo que definiéramos el pueblo sin considerar las relaciones sociales que tienen lugar en su interior y la historia de esas relaciones tanto dentro como con el mundo exterior, relaciones, todas ellas, que lo han ido configurando tal y como puede percibirlo el antropólogo en un presente que, además, tiene inscrito en él sus posibilidades de futuro. Todo ello es percibido en esa continua conversación en la que todos, incluso cuando callan y, me atrevería a decir, cuando están ausentes (como es el caso de los emigrantes que regresan regularmente al pueblo), participan.

Todos sus habitantes participan de la conversación del pueblo:

hablando, escuchando o como tema, o las tres cosas a un tiempo. Las ciencias sociales hablan genéricamente de hombres y mujeres, a menudo se identifica a éstas como las principales practicantes del chismorreó peor visto por la comunidad: el que esconde intenciones maliciosas. Sin embargo, los miembros del pueblo a los que parece difícil atribuirles malas intenciones, los niños, también participan activamente en esa charla colectiva, transmitiendo noticias sobre lo que ocurre a su alrededor (en la escuela, en las casas de otros niños en las que entran y en todas las actividades en las que están presentes). Las relaciones entre los niños puede facilitar las que hay entre sus padres o puede complicarlas. He participado en —y observado— conversaciones y fuertes discusiones generadas en informaciones transmitidas por los niños. Ninguno de los miembros de un grupo puede ser excluido de la elaboración de su retrato.

Si bien puede decirse que *el pueblo* en su conjunto chismorreó, el parentesco y la experiencia vivida delimitan los grupos y permite a las personas identificarse como miembros de un grupo social concreto. Los grupos parecen ser definidos por ese “nosotros” que utilizan las personas más mayores del grupo con las que he hablado, como opuesto al “ellos” con el que se refieren a “los ricos del pueblo”. La experiencia común de la que hablo no puede definirse únicamente como una posición similar en la estructura social del pueblo, porque en este caso los trabajadores forasteros que en los años 30 y 40 trabajaban en las fincas de *Balalaita* formarían parte del grupo visto como una comunidad; sin embargo, esos trabajadores, aunque eran considerados como iguales en la medida en que vivían la misma experiencia del trabajo y por ello pertenecían al mismo grupo social definido en términos económicos, no pueden serlo como comunidad en el mismo sentido que las personas del pueblo, ya que desconocían la historia de éste, la de las familias, y la de las personas. De la misma manera, el grupo carecía de información completa sobre las trayectorias de la vida de los inmigrantes y de sus familias. Muchos de ellos se instalaron definitivamente en el pueblo; pero, aunque respecto al trabajo eran considerados como iguales y no he podido detectar en el pueblo hostilidad o intento de marginación hacia ellos, pienso que el asentamiento en el pueblo o en las fincas y el trabajo común con sus vecinos, no son suficientes para sentirse identificados con el pueblo y su pasado, ni para conocer las trayectorias históricas de las familias y el pueblo.

En cierta medida ocurre aquí como en el segundo grupo de personas que chismorrean de los que habla Gluckman (1963: 309), cuya pertenencia está marcada por la herencia¹⁷:

“Para ser capaz de chismorrear adecuadamente, un miembro debe tener conocimiento no sólo de los miembros actuales, sino también sobre sus antepasados. Los miembros pueden atacarse unos a otros a través de sus ancestros, y si no puedes usar ese ataque porque los desconoces, entonces estás en una posición débil.”

En el caso del chismorreo en un pueblo, no hay que pensar en ataques —o no sólo en ello— sino en que un forastero no puede llegar a captar lo que se dice de una persona a través de las referencias a su historia familiar que puedan hacerse en el grupo con el que comparte conversación. Para él, o ella, no significará nada cuando, para explicar el comportamiento de un individuo, alguien del grupo diga por ejemplo: “De casta le viene al galgo” o “¿Qué se puede esperar de un (y aquí el nombre o el mote por el que se conozca a la familia)?” mientras que para los que conozcan la “casta” de la persona sobre la que se está hablando, el comentario estará cargado de significado.

La falta de conocimiento del pasado del pueblo y de sus familias, no margina del grupo a los forasteros, pero no les permite participar como miembros de pleno derecho en el grupo que chismorrea. Serán considerados como ajenos a la hora, por ejemplo, de hacer descalificaciones globales del pueblo. Mientras que a una persona del pueblo le está permitido descalificarlo globalmente, no se aceptará que un forastero lo haga.

Al igual que sus vecinos, estoy hablando del pueblo como grupo que chismorrea, sin embargo no todos los grupos sociales presentes chismorrean entre ellos; aunque la información que circula llega, o puede llegar, a todos los grupos. La ausencia de grandes propietarios residiendo en el pueblo reduce, como ya he dicho, el número de grupos sociales presentes hasta las transformaciones de los 50/60 a los siguientes: “los ricos del pueblo” (el “ellos” del que hablan muchos de mis informantes) que tienen gente trabajando de forma permanente para ellos; “los labradores”, que realizan el trabajo con

¹⁷ El autor habla de grupos de alto estatus, de profesionales, pero creo que el conocimiento del pasado del grupo como reforzamiento del sentido de pertenencia, sirve perfectamente para lo que pretendo decir.

la ayuda de su familia, y “los que no pueden vivir de lo suyo”, quienes, dispongan o no de tierra, necesitan trabajar para otros. Los dos primeros grupos se confunden en la actualidad. De hecho, una parte importante de los que tienen medios de trabajo propios proceden del grupo de los antiguos “ricos del pueblo”, a ellos se suman algunas personas que trabajan en el sector “servicios” del pueblo o son funcionarios de la Administración, autonómica o estatal, que si no siempre son equiparables en cuanto a la posesión de medios de producción, sí lo son en cuanto a que ocupan posiciones de “prestigio” y poder en el pueblo.

Particularmente en el caso de los hombres¹⁸, las opciones políticas elegidas conforman también grupos que hablan por encima de la pertenencia a grupos económicos concretos. De hecho, los resultados de las elecciones municipales dividen los votos entre los dos partidos mayoritarios (PSOE y PP)¹⁹. A la hora de optar por un partido político, la historia del pueblo y sobre todo de las familias y sus comportamientos durante y después de la guerra civil, tiene un peso decisivo, lo veremos más adelante.

En cualquier caso, ni la adscripción política ni, mucho menos, el voto son decisivos a la hora de seleccionar a las personas con quienes se habla o chismorrea. Un individuo perteneciente a un grupo social del pueblo puede hablar con quien pertenece a otro, pueden intercambiar información sobre la salud respectiva o de sus familias, de sus trabajos, de *sus* cosas, pero difícilmente abordará temas que impliquen una excesiva confianza, como hablar de temas íntimos o hacer críticas de otras personas. De todas formas es necesario tener en cuenta que las relaciones de parentesco atraviesan las clases sociales del pueblo, a pesar de que no siempre se reconozca a los parientes. Un “rico del pueblo” puede no considerar familia a un primo segundo, o puede decir que son “parientes lejanos”, mientras que uno del grupo “de los que no pueden vivir de lo suyo” dirá probablemente que son “primos”, “familia” o “parientes”.

No existen normas estrictas para delimitar los grupos de personas que hablan, *todo el mundo* puede hablar con *todo el mundo*. No

¹⁸ Hay algunas mujeres que participan en la política municipal como concejales, pero en general la adscripción política de una mujer está relacionada con la del marido.

¹⁹ En algunas de las elecciones otros partidos han sacado algún concejal, pero puede hablarse más bien de bipartidismo, al menos en lo que se refiere a la obtención de concejales.

obstante, pienso que pueden establecerse unas condiciones mínimas que permitan prever cómo se pueden formar estos grupos. La que considero más importante es la experiencia común que procede de la combinación de la historia colectiva con las relaciones cotidianas en el trabajo, vecindad y parentela, ninguna de ellas por sí sola es decisiva para determinar el grupo de los íntimos, pero sí son fundamentales para pensar como comunidad al grupo que habla.

2. EL CHISMORREO EN LA ANTROPOLOGÍA

“...la inestabilidad (del chismorreio) y lo reservado de sus manifestaciones lo protegen de la observación. Un observador-participante no puede tomar notas; y la memoria no preserva la evanescencia de esa plática, en parte porque su sustancia tiene a menudo menos importancia que su tono complejo y difícil de definir”. P.M. Spacks, (1986: 48)

La revisión de los principales trabajos sobre el chismorreio muestra que hay dos grandes corrientes teóricas en la antropología que se ocupan del tema: la encabezada por Gluckman (1963, 1968), que considera el “gossip” como algo necesario para el mantenimiento de las pequeñas comunidades y un “deber social”²⁰ para sus miembros. La otra es la que ve este comportamiento desde el punto de vista del transaccionalismo o “individualismo metodológico” (Gilmore, 1987: 58), que afirmaría que no es la comunidad la que habla sino los individuos que la forman, y que éstos manejan en su propio beneficio la información que difunden, corriente representada en la antropología por R. Paine (1967, 1968), a la que pueden adscribirse, F.G. Bailey (1971), y J. Haviland (1977), entre otros²¹.

²⁰ Así lo expresa refiriéndose a su propio chismorreio en el mundo académico (1963: 315).

²¹ Ver el capítulo “Gossip” en GILMORE (1987), para el análisis más claro de los que he podido consultar, de ambas corrientes. Gluckman y Paine mantienen en la revista *Man*, (1968, nº3), un agrio debate que se inicia el año anterior con la publicación de un artículo de Paine que propone una hipótesis alternativa a la de GLUCKMAN (1963). A pesar del tiempo transcurrido, todo lo que se ha dicho en la antropología, que yo conozca, sobre el chismorreio, con algunos matices, pero sin modificar el planteamiento general, puede adscribirse a una o a otra corriente teórica, la funcionalista de Gluckman, o la de la escuela “transaccionalista” de Paine. Ver también la nota a pie de página, en Illich (1982:113-14) titulada Gossip, que además de los textos citados hasta ahora introduce la evolución histórica

D. Gilmore (1987) intentaría una combinación de ambas, ya que si bien son los individuos los que hablan y defienden al hacerlo sus propios intereses (Paine), las acciones de éstos tienen repercusiones colectivas (Gluckman). La agresividad verbal de los vecinos de *Fuenmayor* tendría como resultado la cohesión de la cultura, el consenso (p. 179). “No puedo pensar en una comunidad donde la gente no chismorree y no tema al chismorreo. Una comunidad viable debe ser definida por este hecho: un grupo que chismorrea junto.” (D. Gilmore, 1987:57). Para M. Gluckman, ese grupo debe tener, además, unos objetivos comunes. Cuando éstos fallan, aunque el grupo esté unido por una historia común, el chismorreo y la difamación aceleran su proceso de desintegración. (M. Gluckman, 1963: 314)²².

Los problemas que sugieren estos planteamientos son de diversa índole y ponen sobre el tapete más dudas de las que resuelven. ¿Cómo diferenciar lo que es chismorreo de lo que no lo es?²³, ¿cómo puede saberse quién está chismorreando y quién está simplemente intercambiando información?, ¿en qué se diferencia el intercambio de información del chismorreo?, ¿puede una persona chismorrear sobre sí misma? En *Balalaita* el tema más común de

sufrida por el término “gossip”. El trabajo de HARDING (1975) se centra sobre todo en mostrar “cómo usan las palabras las mujeres y cómo las palabras usan a las mujeres” (p.284), pero sus conclusiones estarían más próximas a los planteamientos de Gluckman, ya que sin las mujeres chismorreando entre ellas no habría sociedad del pueblo. (p. 302)

²² El artículo de GLUCKMAN (1963) es realmente ejemplar y mucho más matizado en su desarrollo que en sus conclusiones, los casos etnográficos que utiliza presentan diferentes formas de chismorreo, tanto en sociedades de indios norteamericanos como en sociedades campesinas europeas. Asimismo analiza varios modelos de grupos de profesionales: cuanto más pequeño y homogéneo es un grupo más importante es el chismorreo “para mantener a cada uno en su sitio”. Utiliza también alguna novela para ejemplificar lo que quiere decir. Sólo el trabajo de SPACKS (1986) desde la crítica literaria, es desde mi punto de vista tan abierto y tan rico en sus aportaciones como el de Gluckman, hablaré de ello más adelante.

²³ Gluckman enumera una serie de reglas del *chismorrear* (1963: 313-14) que no agotan todas las situaciones de chismorreo. También lo intenta Gilmore, preguntándose quién chismorrea, enumerando los niveles de la conversación (la calle, el vecindario y el pueblo), el contexto del chismorreo, los tipos de chismorreo y las razones por las que la gente chismorrea (p. 57-76), HARDING (1975) habla de los temas en los que se centra el chismorreo. Algunos de los autores que recoge BAILEY (1971), presentan, como hace Harding, la división de los espacios del chismorreo entre hombres y mujeres, ésta recopilación estaría más próxima a los postulados del “individualismo metodológico” de Paine.

las conversaciones de la gente es la información sobre sí misma y sobre su familia²⁴. Por otro lado (y éste es un problema importante que presentan los planteamientos de Paine), ¿cómo puede un individuo controlar el recorrido que va a tener una información que lanza intencionadamente para beneficiarse de ella? No voy a discutir la posibilidad de que haya individuos que intenten, y consigan, manipular la información que transmiten obteniendo de ella alguna ventaja. Sin embargo, lo que me parece inaceptable de este planteamiento es que presupone una pasividad en los receptores/transmisores, difícil de encontrar en la práctica, al menos en una comunidad pequeña en la que todo el mundo conoce —o puede conocer, o especular sobre— las intenciones de sus convecinos, y todos están interesados en la información que se transmite. Una capacidad de manejar a los otros como la que plantea este autor es difícil de conseguir a no ser que haya diferentes personas cuyos intereses coincidan, y, por lo tanto, estén dispuestos a transmitir la información sin cuestionarla.

Voy a poner un ejemplo que me permite destacar algunas de las preguntas que me hago, y adelantar algunos de los planteamientos que voy a defender. Pongamos el caso de dos amigas de algo más de 50 años y la hija de una de ellas, de unos 25, que se encuentran el lunes por la mañana, llamémoslas A, B y B1²⁵.

B.- ¡Dichosos los ojos! ¿Dónde andas que no se te ve?

A.- ¿Dónde voy a andar? en mi casa. No veas lo mala que estoy. Desde que se casó mi (nombre de la hija) no hago carrera de mí.

B.- ¿Cómo no vas a que te vea el médico?

A.- ¡Anda, como que no he ido al médico!, por eso puedo salir a la calle, si no ¿de qué? si casi no soy capaz de levantarme por la mañana si no me tomo las pastillas que me ha mandado para espabilarme: Como me tengo que tomar unas para dormir...

B.- ¡No valemos pa na! yo con el sueño no tengo problemas, caigo como una piedra, pero como no me tome mis aspirinas todos los días," no soy nadie.

B1.- ¡Luego decís que son los jóvenes los que se drogan!

²⁴ Una de las reglas del chismorreio, que plantea Gluckman es el chismorreio sobre amigos y miembros del grupo, en el que no se permitiría participar a quienes no lo son (1963: 313).

²⁵ Lo que sigue es una reconstrucción de conversaciones que he presenciado y en la que he participado multitud de veces en el pueblo. Como no se trata de una transcripción directa, utilizo las cursivas.

En síntesis y con muchas variantes, esta es una conversación bastante común, el contrapunto de la hija no está siempre presente, pero sí es frecuente que la gente más joven lo exprese así. El uso continuo de fármacos es algo bastante generalizado, no sólo en *Balalaita*²⁶, especialmente entre las personas mayores²⁷.

La salud propia y de la familia es uno de los temas más tratados, tanto en los encuentros ocasionales como en las visitas que pueden hacerse las mujeres más mayores entre sí, muchas de ellas relacionadas con la preocupación por el estado de algún enfermo. Pero sigamos con el ejemplo.

La hija de B, B1, está sentada esa noche en la terraza de algún bar con un grupo de amigos cuando la hija de A, camino de la casa de su madre, se para un rato a hablar con ellos. Entre preguntas y bromas sobre su nueva vida de casada, informará que va a ver a su madre que no se encuentra bien. B1 hablará del encuentro de la mañana y lo que en él se ha dicho ¿estará chismorreando? Puede que hable de ello cuando se haya marchado la hija de A, ¿chismoreará ahora? ¿La intención es distinta cuando se hace un comentario (“¡Luego decís que son los jóvenes los que se drogan!”) delante de las personas interesadas o sus familiares que cuando se hace a sus espaldas? Pienso que es difícil para un antropólogo medir las intenciones, lo que sí puede hacer es constatar que esa es una expresión que ha escuchado otras veces, que hay una preocupación por parte de las personas mayores respecto al consumo de drogas en general, y una velada —o clara— acusación de consumir drogas a algunos jóvenes del pueblo (no a los de la familia) que tienen com-

²⁶ Ver el excelente trabajo de SCHEPER-HUGHES (1992), *Death Without Weeping*, sobre el Brasil y especialmente el capítulo “*Nervoso: Medicine, Sickness, and Human Needs*”, en el que se presenta la forma en que las políticas sanitarias y el comportamiento consciente o inconsciente de los médicos colabora en esconder las causas reales de la enfermedad. En el caso presentado por esta autora los síntomas de la malnutrición crónica y el hambre son interpretados quienes los sufren como el resultado de la débil constitución física de los pobres y no como el origen de su mala salud. Políticamente, según la autora, presenta menos riesgos hacer creer a los pobres que tienen una constitución enfermiza que decirles que no comen suficiente.

²⁷ La consulta del médico reúne por las mañanas a numerosas personas, especialmente mujeres, como no tengo conocimientos médicos ni he hablado con el personal sanitario del “hospitalillo” no puedo afirmar que lo que lleva a las mujeres de más de 50 años al médico sean somatizaciones de problemas, podríamos decir de tipo existencial, en todo caso la conversación en el pueblo sobre la combinación de tranquilizantes con estimulantes es bastante frecuente.

portamientos que no se consideran adecuados, tengan estos jóvenes algo que ver o no con el consumo del que se les acusa. B1, al hacer su comentario delante de A y B, está expresando su opinión sobre los hábitos de las dos mujeres y, a la vez, sobre los de muchas otras en el pueblo, y aludiendo a los comentarios que suelen hacerse sobre los jóvenes. Está reflejando los comportamientos y las opiniones de un sector del pueblo. ¿Sirve su comentario delante de A y B o de sus amigos para condicionar los comportamientos de éstas y de otras personas, o para desprestigiarlas? Creo que es evidente que no.

Por muy extendida que esté la opinión de B1 entre los jóvenes del pueblo, quienes consumen habitualmente medicamentos no van a equiparar éstos con las drogas que puedan consumir los jóvenes, ni van a modificar su opinión respecto a ellos; sin embargo, decir que A y B necesitan tomar drogas para poder llevar una vida normal puede ser una acusación bastante grave y aun considerarse como un chinchorro de la peor especie, de ese que ha sido analizado como “mecanismo de control social” por la antropología. Según voy defender en este trabajo, este tipo de chismorreos, aunque no tuviera lugar delante de los interesados, es un comentario que se hace sobre el presente del pueblo, un retrato de un aspecto del comportamiento de dos sectores del pueblo: las mujeres mayores que consumen fármacos —las madres de los jóvenes de entre 20 y 30 años—, y de los jóvenes que real o supuestamente consumen drogas ilegales.

3. EL CHISMORREO COMO RETRATO DEL PUEBLO

“...Las palabras sobre el papel proporcionan permanencia, pero la permanencia más fluida de la tradición oral puede poseer igual o mayor poder: reconstruyendo la historia en conversaciones. (P. SPACKS, 1986: 230). Las historias comunales participan de lo mítico. Realzando la significación del detalle a través de la repetición de las narraciones, quienes especulan sobre los pequeños acontecimientos de su grupo crean su leyenda, solidifican sus valores, hablando. Las palabras hacen comunidad” (pp. 230-31)

Algunos novelistas²⁸ utilizan el cotilleo para ofrecernos en sus obras unos mundos tan ricos en colorido, fuerza y contradicciones como lo son las sociedades que estudian los antropólogos. Desde la crítica literaria, P. Spacks (1986) con la intención de recuperar la parte positiva del chismorreio, analiza alguna de esas novelas para mostrarnos una visión del cotilleo distinta a la que nos ofrecen las ciencias humanas y sociales en general. Diferente, así mismo, de la que tenemos la mayoría de cuantos lo practicamos cotidianamente: quienes tenemos capacidad de hablar y alguien con quien poder ejercitarla. Esta nueva manera de aproximarse al chismorreio que plantea P. Spacks (1986), me sirve para fundamentar mi interpretación del chinchorreo en *Balalaita*. Esta autora le asigna al chismorreio, entre otras,

²⁸ J. Berger, *Puerca Tierra*, Faulkner, *El Villorrio*; *Absalom, Absalom*, y otros autores citados por GLUCKMAN (1963), y SPACKS (1986). La última autora considera *El villorrio*, como paradigma del uso del chismorreio: “Faulkner no parece tan incómodo como muchos otros escritores —es más no parece nada incómodo— respecto a la idea de que las novelas, como las leyendas, deben desarrollarse desde el *gossip*. Ignora la posible malicia o capacidad destructiva de la cháchara comunal, para revelar únicamente sus aspectos positivos.” (SPACKS, 1986: 240). El libro de BERGER (1989), también habla positivamente de ese “cotilleo” de los pueblos como de una forma de construir y reconstruir su historia, ver el capítulo “Una explicación”.

las características siguientes: El chismorreó de los pueblos es una conversación que sus vecinos mantienen entre sí, a través de la cual se traza la forma del mundo, se asigna significado a las apariencias en relación a la riqueza y al estatus, se compendia el discurso social. El chismorreó —continúa P. Spacks— constituye un discurso sobre el poder y es un código de poder, proporciona orientación social y entretenimiento. A través de él se articula la rabia. Mediante esta continua conversación que es el chismorreó, el grupo se define en oposición a otros: los sujetos de su conversación. La conversación misma, así como su resultado en leyendas duraderas, une a sus participantes. El chismorreó extiende la memoria individual, frágil y poco fiable. Chismorreamos en parte para recordarnos lo que compartimos y para asegurarnos de que podemos interpretar sucesos y sentimientos de las vidas de otros. El chismorreó transmite e interpreta noticias de sucesos íntimos pero no puede controlar lo que ocurre; interpreta hechos públicos en términos privados y da a éstos significados generales. Mediante el chismorreó se examina el entorno a través de una mirilla, pero se ve una gran parte, su perspectiva muestra el mundo desde un nuevo ángulo. (P. Spacks, 1986, *pássim*)

Creo que no es exagerado afirmar a partir de este compendio del trabajo *Gossip* de P. Spacks, que su interpretación del chismorreó nos lo presenta desde un ángulo completamente nuevo, ninguno de los trabajos que conozco de la antropología aborda este tema con la frescura que lo hace esta autora, ni reivindica con la misma energía sus aspectos positivos. La misión de su investigación, según afirma, consiste en “rescatar el significado positivo que tuvo otras veces”²⁹ la palabra “gossip” y celebrar un conjunto de valores y asunciones que fueron asociadas tanto con las mujeres como con el gossip”. (p.x).

Sorprende que la antropología continúe mirando al chismorreó como lo hacía M. Gluckman³⁰ hace 30 años, o como R. Paine 4 años

²⁹ Quien esté interesado por la evolución del término “gossip”, así como en la evolución de su valoración histórica puede consultar los dos primeros capítulos del trabajo de P. Spacks “Its Problematics” y “Its Reputation”. Así mismo Ivan ILLICH, (1982: 113-14).

³⁰ Quien recoge en “Gossip and Scandal” algunas ideas ya presentes en MALINOWSKI (1923: 451-510). No obstante Malinowski hablaba sobre todo de los problemas del lenguaje de los “primitivos” y de su interpretación por parte de los occidentales que se limitaban a traducir a palabras inglesas las nativas, perdiendo con ello la idea y el contexto que éstas expresaban. Fórmulas aparentemente obvias como “Hace buen tiempo”. “¿Cómo éstas?” son interpretadas por este autor como una forma de acción social, una manera de establecer lazos de confraternidad.

más tarde. Aunque en algún autor encontremos combinados ambos planteamientos (D. Gilmore, 1987, S. Harding 1975³¹). Desde entonces se han podido modificar los focos de interés, pero no se ha cambiado el punto de mira ni los planteamientos teóricos: el chismorreos es un mecanismo de control social, sea su resultado la integración de la comunidad (M. Gluckman) o el beneficio personal (R. Paine).

En mi caso empecé a preocuparme por el chinchorreos en *Balaita* desde las primeras visitas al pueblo. Me llamaba la atención el escuchar a algunas personas hacer comentarios, que yo consideraba negativos³², sobre vecinos con quienes mantenían relaciones cordiales. Por otro lado, en mis entrevistas formales y en mis conversaciones con la gente, se expresaba claramente el célebre “miedo al qué dirán” como justificación de algunos comportamientos. De hecho, yo misma me observaba durante los primeros tiempos de mi estancia en el pueblo, con el temor de que mi comportamiento pudiera crearme problemas a la hora de conseguir informantes. Indirectamente me llegaron críticas de alguno de mis parientes del pueblo por entrevistar a determinadas personas y no a otras. No obstante, mi comportamiento no hizo que nadie rehusase conversar conmigo.

Asumía el chinchorreos como un mecanismo de control social que, a pesar de lo que me mostraba la evidencia, era ejercido principalmente por las mujeres. Sin embargo, las conversaciones entre las mujeres aparecían a mis ojos como algo accidental: las veía y escuchaba hablar sobre todo en las calles y lugares públicos; cuando se visitaban entre ellas por las tardes; sentadas tomando el fresco; paseando como remedio contra la obesidad o cualquier otro problema físico. En estas actividades participaban sobre todo las mujeres más mayores. El contenido de algunas de esas conversaciones me parecía trivial y, desde luego, no presentaba las características que yo pensaba debería reunir el chinchorreos.

No podía imaginar entonces cuándo y cómo chinchorreaban las más jóvenes, a no ser al ir a comprar o al llevar o recoger a sus hijos a la escuela. Suponía que en el pasado debía resultarles más fácil chismorrear puesto que tenían más oportunidades de reunirse, tanto

³¹ Según esta autora las mujeres cuando hablan siempre tienen en mente sus intereses como mujeres (p. 295) y los de su familia. Una de sus conclusiones es que sin las mujeres hablando sería muy poco lo que pudiera ser llamado “sociedad del pueblo” (p. 302).

³² Lo que reconozco es un prejuicio que no debería permitirse una antropóloga.

con las mujeres de otras calles, al ir a buscar agua a la fuente, como con las de la suya, al sentarse a coser en la calle, y cuando pasaban el día lavando en algún arroyo. Y en el caso del grupo social por el que más me intereso (el de los trabajadores y aparceros de los latifundios), cuando residían en las fincas. Me parecía incuestionable que las transformaciones técnicas del trabajo agrícola y doméstico habían eliminado las ocasiones más importantes y regulares de conversación entre las mujeres y, por lo tanto, habían creado grandes dificultades a la práctica del chinchorro. Sin embargo, estaba bastante claro que la gente conocía detalles de la vida privada de otras personas, lo que significaba para mí que la información sobre los otros y los comentarios sobre sus comportamientos seguían circulando por el pueblo.

Por otro lado, era evidente que a pesar de que los comportamientos de muchas personas no se ajustaban al ideal del pueblo, éstas no eran marginadas. Se las buscaba para trabajar, se hablaba con ellas, y aunque a sus espaldas la gente criticase su actuación y ellas fueran conscientes de que su proceder no encajaba en las normas del pueblo, pocas veces lo modificaban. Que un hombre se emborrache, especialmente si es padre de familia, hará que la gente hable de él, pero si es “cumplidor en el trabajo” no tendrá problemas para conseguirlo.

También está claro que se evita “andar en boca de la gente”, y sé de personas que se trasladan fuera de *Balalaita*, por ejemplo en el caso de parejas que deseen evitar que su relación sea conocida en el pueblo. Tampoco es extraño que quien “está de luto”³³ se traslade a otro pueblo si quiere “ir de bares”. De cualquier modo, este intento de sustraerse a la mirada del pueblo acaba fracasando en muchas ocasiones³⁴.

Afirma J.Berger (1989:25) que en un pueblo:

“Puede haber cierto número de secretos bien guardados, pero, en general, apenas existe el engaño: es casi imposible. El conocimiento que

³³ Pocos jóvenes se visten de luto en la actualidad, no obstante se evitan las salidas a bares y la participación en celebraciones colectivas, como la romería, durante los primeros meses.

³⁴ No es difícil que otro vecino del pueblo aparezca por el lugar en el que se encuentran los que intentan pasar desapercibidos, o se crucen los coches por el camino y el resto se deduzca.

tiene el pueblo de cada individuo no es mucho menor que el de Dios, aunque su juicio sea diferente. La curiosidad, en el sentido de fisgar, de entremeterse, es así escasa, pues no hay necesidad de ella.”

¿Por qué, si “todo acaba sabiéndose”, la gente parece esconderse de los otros en determinados momentos? ¿Por qué antropólogos y nativos coinciden en que el temor al qué dirán modifica los comportamientos? De ello suele deducirse, al menos por parte de las ciencias sociales, que si las personas modifican sus comportamientos para evitar que “la gente hable” deben tener buenas razones para hacerlo, como ser marginados por el grupo. De ahí, que el chismorreó sirva para cohesionar la cultura (Gilmore) o para integrar al grupo (Gluckman).

La idea que voy a defender aquí, siguiendo a P. Spacks, y a J. Berger³⁵, es que la gente al hablar está construyendo una historia del pueblo compuesta de historias (del pasado, de las familias, de los individuos); está reafirmando un sistema de valores compartido por el pueblo que puede ser matizado por la propia experiencia de los grupos sociales, de las familias y de los individuos. Un sistema de valores ambiguo, que al tiempo que públicamente pregona la igualdad de todos, realiza una estricta clasificación de los individuos. Un sistema de valores y un discurso que no puede ser analizado en sí mismo, sino que requiere una amplia perspectiva del tejido social del pueblo y de su trayectoria histórica, a la vez que una aproximación minuciosa a las relaciones entre personas, familias y grupos sociales, y a las conversaciones y gestos en que se expresan esas relaciones y ese tejido.

Según P. Spacks (1986: 48) “Un observador-participante no puede tomar notas (...) y si esa gente chismorreá con el antropólogo, el observador no puede casi nunca conocer cómo chismorrean entre ellos.” La larga duración de mi trabajo de campo, así como mis relaciones familiares y personales en *Balalaita*, me permiten, en parte, conocer cómo la gente chismorreá entre ella. De todas formas, no creo que puede llegarse a conocer exactamente cómo hablan entre ellas otras personas cuando no estamos presentes, incluso si pertenecemos al mismo grupo que chismorreá. En ésto, no se diferencia el antropólogo de los vecinos del pueblo en el que

³⁵ Cuyo libro de relatos *Puerca tierra*, contiene un ensayo sobre el campesinado que no tienen nada que envidiar, y está muy próximo, a los trabajos realizados desde la corriente de “estudios campesinos”.

trabaja. Los vecinos, eso sí, por el conocimiento que tienen de las personas, de las familias y del pueblo, están más capacitados que el antropólogo para *conocer*, para obtener información a través de la *mirada* tan presente en el pueblo como la conversación.

La historia, la palabra (el hablar, la conversación), y la mirada son herramientas básicas del chinchorro; sin su conjunción, el chismorreó como retrato permanente del pueblo no tendría sentido. Tampoco lo tendría el propio chinchorro que sin la concurrencia de esos factores se convertiría en una conversación ociosa³⁶ y socialmente poco relevante. Así mismo, es imprescindible que participen todos los miembros del grupo desde sus distintas posiciones dentro de la sociedad del pueblo y de la familia; sin ello el retrato comunitario sería incompleto, le faltaría profundidad.

Voy a utilizar al grupo de “los que no pueden vivir de lo suyo” para analizar algunos de los mecanismos de una cultura que permiten entender el chismorreó como un elemento importante para poder pensar a un grupo como comunidad.

³⁶ Algunos autores como P. SPACKS (1986:5-6) y M. GLUCKMAN (1963 *pássim*) hacen referencias al hablar ocioso (idle talk) que ha sido considerado por algunos autores como una forma de chismorreó no malicioso.

4. EL CHISMORREO: MEMORIA, MIRADA Y PALABRA

LA MEMORIA DEL PUEBLO

Los mitos de origen suelen formar parte de la memoria de los pueblos. En *Balalaita*, sin embargo, la gente sabe poco del pasado, salvo sobre la procedencia de su nombre, pero ésta es una información que ha llegado a través de fuentes escritas en tiempos recientes y que sólo ha sido asimilada por algunas personas, en general los más jóvenes y los pocos viejos que se han interesado por la historia escrita del pueblo. Los mitos que he podido conocer sobre *Balalaita*, no hablan del origen de su formación como pueblo, sino que explican el origen de la carencia de tierra de sus habitantes y de la razón de ello: la donación de las tierras de una parte importante del término municipal para construir la iglesia³⁷. No obstante, creo que éste es un aspecto importante porque conecta el pasado del pueblo directamente con su presente y con una de sus

³⁷ Según Madoz (1846), la iglesia “La reedificó el Comendador de la Orden en 1826”. Por su factura es probable que Madoz se refiera a la iglesia actual, sin embargo, algunos de mis informantes y otras personas del pueblo afirman que la iglesia estaba en un lugar diferente, a unos 100 metros de la actual, con lo que estaría en un nivel inferior que muchas casas del pueblo, en un edificio que cuando yo era niña era una posada. Algunos afirman que sus abuelos la habían conocido ahí. No obstante, sin descartar el hecho de que la iglesia pudo tener ese emplazamiento en tiempos anteriores o los que se refiere Madoz, parece improbable que ninguna persona viva en la actualidad haya podido recibir referencias directas de alguien que conoció la iglesia en otro lugar que el actual. En cualquier caso no es la verdad histórica lo que me interesa en este trabajo.

características básicas: la fuerte concentración de la propiedad de la tierra y la posesión de ésta por forasteros.

Veamos cómo se explica en el pueblo el que los habitantes de un término de 42 mil hectáreas hayan estado despojados de tierra desde que alcanza la memoria de los entrevistados y de sus padres y abuelos, memoria que, como veremos más adelante, no coincide con la de la Historia. Le preguntaba a un matrimonio sobre la procedencia de las tierras que poseía en el pueblo una familia de grandes terratenientes extremeños para la que había trabajado el padre de la mujer:

Pregunta. Y las tierras aquellas ¿las habían comprado?

Hombre. Sí, eran de ellos; heredadas, de antes y antes...

Mujer. De sus padres, los primeros que estuvieron allí fueron sus padres.

H. Si en *Balalaita* fueron tontos, todo el terreno era de *Balalaita*, y un buen día, los antiguos, arrearon y dieron toda la Encomienda, casi todas las fincas de *Balalaita*, porque les hicieran la Iglesia?

P. ¿Porque les hicieran la iglesia... quiénes eran esos bestias?

H. Porque les hicieran la iglesia. Eso lo he oído yo, eso hace ya 300 años o 400, o Dios sepa. Todos los campos eran del pueblo, soltaban a lo mejor las vacas donde querían, y todo el terreno era del pueblo.

P. ¿Cómo iban a hacer eso!

H. Dieron la Encomienda porque les construyeran la iglesia. En un año, la producción de esas fincas que dieron nada más, dan para hacer tres o cuatro iglesias. Así es que mira qué trato más majo hicieron.

P. Pero... ¿quiénes eran los que decidían eso?.

H. Pues, los antiguos...

P. Pero ¿el alcalde o...

H. El pueblo.

M. Toda la comunidad.

H. Todo el pueblo. Tendrían alguna reunión y, como la gente era tan beata entonces, dirían: "Bueh, teniendo la iglesia para qué queremos más. La Iglesia nos da de comer."...

M. Eran tan idiotas.

H. ...y hicieron la iglesia por todo ese terreno, si no, ese terreno sería del pueblo como es por ejemplo la Dehesa, que es una finca que es del ayuntamiento del pueblo (...). Dieron toda la Encomienda, del río para allá, todo.

El párrafo siguiente pertenece a las memorias inéditas de Nicolás González, militante de la UGT que se marchó de España al terminar la guerra civil. Su reflexión sobre la propiedad de la tierra tiene un carácter distinto que el anterior, pero maneja la misma información:

“Lo que nunca pude explicarme era cómo en el pueblo no hubo nunca un natural de allí que fuese propietario de todas o alguna de esas grandes y fértiles fincas. Todas ellas estuvieron siempre en manos de forasteros que sólo sirvieron para esclavizarnos. (...) Esta posesión de la tierra por parte de los forasteros, quiere decir que a nuestros padres, abuelos, bisabuelos, tatarabuelos, quién sabe desde qué generación anterior, nos venían esclavizando y explotando y poniéndonos en fila por familias para seguir subyugándonos.

Yo escuchaba con atención a las viejecitas y viejecitos de aquella época. La señora Mariengracia, que era una anciana de más de ochenta y tantos años, me decía: ‘¿Tú sabes lo que nos tiene arruinados a los habitantes de este pueblo?’ Yo le contestaba: ‘No, señora Mariengracia, no lo sé ¿qué es lo que nos tiene arruinados?’ Y me contestaba ella, que era beata por condición, que la ruina del pueblo era por culpa de la iglesia. ‘¿Pero cómo dice eso señora Mariengracia? ¡Que la van a excomulgar!’ ‘No, porque ellos lo saben también. Mira, cuando yo era jovencita, mis abuelos y otras gentes de por entonces siempre decían que por la iglesia habían dado la Encomienda y todas las fincas que la rodeaban a un consorcio forastero, y que esa era la causa de que los del pueblo no tuviéramos ni un terrón de tierra propio.’

Esta era una versión a la cual yo le concedía gran fundamento por venir de quien venía, pero jamás lo pudimos hacer bueno por carecer de toda clase de documentos, y si éstos los hubiera tampoco nos hubiera sido tan fácil a ninguno de nosotros haber llegado hasta ellos, pues la Iglesia es fiel cuidadora de sus cosas (...). ¿Qué explicación tiene que de todo ese término tan fértil hubiéramos sido despojados todos los hijos del pueblo y estuviéramos sometidos a explotación por generaciones, por unas gentes forasteras?”

El autor de estas memorias no da una respuesta a esa pregunta, a diferencia del matrimonio anterior, que lo explica aduciendo que los antiguos eran unos ‘beatos’, o eran ‘idiotas’. Explicación similar a la que dan otros entrevistados sobre la fidelidad de sus padres o de sí mismos, hacia los grandes propietarios para los que trabajaban.

“Eramos tan tontos... No tenía que ser la gente así.” Me decía un hombre de 82 años que pasó toda su vida activa trabajando para la misma familia de grandes propietarios. Ese “éramos” está indicando una ruptura con su propio pasado y una identificación con los antiguos. Cosa que no hace el hombre³⁸ de 65 años que habla en el

³⁸ Que había trabajado en las grandes fincas del pueblo hasta que se fue al servicio militar.

fragmento de entrevista transcrita al principio de este apartado, quien unos minutos más tarde en la misma conversación decía: “los antiguos eran unos calamidades”, refiriéndose en ese caso a la fidelidad de su padre al propietario para el que trabajaba.

No importa que hayan transcurrido “300 años, o 400” desde que los “antiguos” dieran las tierras del pueblo y los tiempos en los que su padre trabajaba para los grandes propietarios. El padre y los antepasados se confunden en la historia del pueblo, todos son considerados como antiguos, como si pertenecieran todos ellos a una remota generación que presenta un tipo de comportamiento con el que rompe la generación que habla: desde el principio de su actividad laboral los que eran niños durante la guerra, y tras el desengaño sufrido por el comportamiento de los terratenientes hacia ellos, los más viejos.

En *El río del olvido*, J. Llamazares nos relata una confusión equiparable en la percepción del tiempo, una mezcla del tiempo de la familia y de la Historia en la que es aquella la que domina. La Historia parece tener sentido sólo cuando está enmarcada en el tiempo de la familia:

“El viajero después de hablar un rato con el anciano:

—¿Ese puente de ahí es romano?

—¿Cómo dice?

—Digo que si ese puente es romano.

—¡Quiá! —exclama el viejo, mirando el puentecillo de piedra que vadea la presa cerca de ellos al lado de los árboles-. Ese puente es mucho más antiguo. Por lo menos, por lo menos, de cuando la morisma.

Y, luego, como si hiciera un gran esfuerzo para abarcar en su memoria la inmensidad del tiempo transcurrido:

—Bueno. Con decirle que mi abuelo lo conoció ya ahí...” (pp. 27-28)

“Los interlocutores pasan sin transición de la evocación de los ‘abuelos’ a la de los ‘antiguos’, de un tiempo que reenvía a la juventud de los más viejos del lugar (...) a otro que incorpora los orígenes de la comunidad...”, nos dice F. Zonabend (1980) hablando de Minot. En el caso de mis informantes hay una continuidad en la consideración de los “antiguos” y de los padres y abuelos. Una continuidad entre la carencia que el pueblo tiene de tierras y su donación a la iglesia en tiempos remotos. Tiempo de la Historia que, sin embargo, “la señora Mariengracia”, de la que nos habla Nicolás González en sus memorias, tuvo que vivir. Las tierras de las que hablan los vecinos como donadas a cambio de la Iglesia, fueron

subastadas como consecuencia de la Ley de Desamortización Civil durante el último cuarto del siglo pasado. El padre de Nicolás González y la señora Mariengracia eran adultos, entonces.

El hombre de la entrevista con la que se inicia este apartado dice que las tierras eran “heredadas, de antes y antes...”; mientras que su mujer conoce exactamente quiénes detentaban la propiedad en primer lugar porque su padre trabajaba para ellos. Parece claro que nunca habían hablado entre ellos de ese tema, ni el marido había hablado sobre la procedencia de la tierra de “los amos” con su suegro con quien mantenía un trato continuo; o bien que, si se ha escuchado una versión diferente, ésta ha desaparecido en la que *cuenta* el pueblo. Es una historia transmitida de los viejos a los niños que no se cuestiona y que está todavía vigente. Un joven dató en el siglo XVIII la época de la donación, sin ser capaz de explicarme la procedencia de ese dato.

Historia colectiva que explica la pobreza de los habitantes de *Balalaita*, antiguos poseedores de “tierras tan fértiles”. Los “antiguos” son los responsables y no hay posibilidad de reprocharles nada, salvo la ingenuidad de confiar en que la Iglesia les daría de comer. Es una historia colectiva que no puede ser discutida, una historia tan incuestionable como la de la aparición de la Virgen en una de las fincas del pueblo. Gracias a que la imagen de la Virgen dio señales de quererse quedar en el pueblo cuando el pastor que la encontró se la llevaba al suyo, “*Balalaita* es hoy *Balalaita*”.

Historias del pueblo totalmente asimiladas en la memoria colectiva, que pocas personas mayores se atreven a cuestionar públicamente, aunque dispongan de información para hacerlo. Un hombre de 79 años me hizo parar la grabadora cuando hablábamos de la donación a la Iglesia de las tierras del pueblo. El conocía una versión diferente, había leído algo sobre la desamortización de la Encomienda en una revista que le había dejado su hija; pero no debía hacerse público que poseía una verdad distinta a la del pueblo. La memoria del pasado remoto del pueblo lo unifica, permite a sus vecinos identificarse como miembros de una misma colectividad. Por ello, conocer y difundir una historia diferente puede ser visto como un intento de romper esa unidad de conocimiento, que sería tanto como desmarcarse de lo comunitario, “hacer de menos” al pueblo.

La memoria colectiva se nutre también de otros elementos como las fotografías y las frases hechas y expresiones diversas que surgen de la historia de las familias.

Los comedores de muchas de las casas en las que he estado —especialmente de personas mayores— exhiben en sus paredes fotografías de padres, hijos y nietos realizadas en diferentes ocasiones del ciclo de vida de las personas —bodas y primeras comuniones sobre todo—, que permiten contar la historia de la familia a partir de estas ceremonias.

Otras fotografías que ayudan a conocer a la familia y sus relaciones son las de grupo tomadas con ocasión de momentos pertenecientes al ciclo anual del pueblo: romería, carnaval y otros momentos menos importantes. A través de estas fotografías, conservadas en cajas por las mujeres más mayores y en álbumes por las más jóvenes, se relata una parte de la historia del pueblo. En ellas se exhiben gestos, vestuario, paisajes y edificios que permiten ver al pueblo y a su gente en distintos momentos; conocer la forma como vestían, las personas con quienes se relacionaban, las modificaciones en el paisaje urbano y en el campo. He asistido a diferentes momentos en que esas cajas de fotos eran sacadas por alguna de las mujeres de la familia para mostrarme lo “guapo” que era el marido, la fotografía del abuelo difunto, su traje de boda. Una vez sacadas las cajas, los comentarios sobre la historia de la gente retratada, familiares y amigos y otros vecinos, cobran más importancia que las imágenes que reflejan. Las exclamaciones y la burla sobre “la pinta” de los retratados son comunes, en particular cuando se trata de fotografías colectivas.

A través de frases hechas y de diferentes expresiones que pasan a ser utilizadas por muchas personas del pueblo, unas veces limitadas a grupos familiares o grupos sociales concretos, se está expresando la unidad del pueblo, del grupo o de la familia. En muchas ocasiones, precediendo o siguiendo a la frase en cuestión, suele ir un “como decía...” seguido por el nombre de una persona mayor de la familia o del pueblo —viva o muerta—, casi siempre mujeres. En otras ocasiones se pierde el nombre de la persona de referencia o miembros de diferentes familias pueden atribuir un dicho a la propia abuela, por ejemplo.

LA MEMORIA DE LA FAMILIA

Hay otro tipo de memoria que tiene una parte activa en la construcción de la historia del pueblo: la memoria familiar. Un mismo hecho suele ser contado a partir de la experiencia familiar por los

miembros de cada familia concreta. Ningún acontecimiento como la guerra civil y la postguerra divide la memoria de las familias del pueblo en relación al *bando* al que pertenecieran ellos o sus padres. Los mismos hechos son explicados y valorados de forma distinta. Observemos al matrimonio que nos contaba la historia de las tierras del pueblo y a una mujer de 85 años hablando del mismo acontecimiento de la postguerra. Empecemos por la última:

“Mi marido salió a los 14 años (*de cárcel*) porque lo avaló este señor. (...) Escribió al Ministro de Justicia (*que*) había sido compañero del colegio del señor este (*para el que ella trabajaba*) y tenían mucha amistad ellos.”

“Mi marido fue fugitivo. Estaban arrancando leña, jara, en el mes de agosto en Alto Blanco, allí en (*el Valle de*) Alcudia, sin comer y sin agua... ¡ya está bien! Y, mira, se amotinaron unos pocos y se fueron. Estuvo por ahí por la sierra, corriendo las mil y una peripecias hasta que los cogieron. Y era fugitivo, que ya pues tenía más causa, por eso tenían que estar tó el tiempo que limitaba la ley.”

El marido salió de la cárcel avalado por un señor que era amigo del Ministro de Justicia, según cuenta la mujer. El marido “y unos pocos” se amotinaron y se fueron, está clara la relación entre el amotinamiento y la carencia de lo más imprescindible: comida y agua, así como la responsabilidad colectiva del amotinamiento y no sólo la del marido. El relato es demasiado prolijo, por eso no lo transcribo completamente, pero, en síntesis: “ese señor” avaló al marido a pesar de que sabía que “había sido fugitivo”. Es evidente en la narración que el marido merecía ese respaldo por su buen comportamiento y su falta de responsabilidad, tanto en los años de la guerra como en la fuga. En el discurso de la mujer queda patente que si un señor de esa categoría avalaba al marido sin ningún género de dudas³⁹, era por la inocencia de éste.

Veamos ahora como habla del mismo hombre el matrimonio, niños durante la guerra:

H.- “Se tiró a la sierra y todo. Y una vez asustaron al encargado de (*una familia de grandes propietarios*). Estaban (*un vecino del pueblo que se escapó con él*) y él en la sierra y no tenían armas. Se escaparon de la

³⁹ La mujer explica con todo lujo de detalles cómo “ese señor” se enfrentó al policía que le fue a pedir confirmación de su apoyo al preso, advirtiéndole que estuvo fugado.

cárcel. Maniataron al soldado y se escaparon ellos dos y no sé quién más.

M.- Fueron a por leña a la sierra, y se escaparon por eso.

H.- Pero fue porque se apoderaron del soldado.

M.- Tú verás, iba un soldado solo con ellos, y entre los dos...

H.- Cuando tuvo un descuido, le echaron mano. Entonces se fueron a la sierra y no tenían armamento. El encargado, el administrador, iba de acecho con la escopeta para matar conejós y se metieron entre el monte, entre la madroña, y le apuntaron con el mango de un hacha: '¡Alto ahí! ¡Manos arriba!' Subió las manos arriba, los otros se acercaron y le quitaron la escopeta.

M.- Pues le tocó estar en la cárcel.

H.- No se atrevió a dar cuenta porque le amenazarían y le dirían: 'Si das cuenta te atormentamos'. Y luego ya, como los cogieron, cogerían la escopeta y se declaró todo. No estuvo en la cárcel (*el encargado*) porque estaba donde estaba.

M.- Estuvo.

H.- ¿Por eso?

M.- Porque no dio cuenta de que le habían quitado la escopeta.

(...)

H.- Y luego ya, los cercaron los civiles allí en la sierra (...), alguien daría algún soplo y los cogieron.

M. Tú verás, todo el mundo daba soplos, porque yo les vi, y daba la casualidad que estaba la guardia civil allí en la finca...

H.- Y como las muertes ya las habían medio suspendido, se conoce, pues no los mataron, si no, les habrían matado. Estuvieron en la cárcel un montón de años... y él salió antes, porque (*su mujer*) estaba sirviendo con un veterinario en...

M.- Tú estás enterado de la mitad de las cosas... Lo soltaron porque hicieron una misa y (*su compañero*) dijo que no comulgaba ni iba a misa tampoco. El comulgó un par de veces y fue a misa, y le redujeron la pena y lo soltaron.

H.- Pero le apoyó algo el amo aquel donde estaba (*su mujer*).

M.- Le ayudaría cuando estaba desterrado y lo mandaron para allá.

El hombre que habla, un adolescente en el momento en que ocurrieron los hechos, enfatiza la valentía y la habilidad para escaparse, mientras que su esposa les quita valor diciendo que el soldado estaba solo y, por lo tanto, no fue difícil reducirle. Que el hombre está a favor de "los de las izquierdas", queda claro a lo largo de toda la entrevista con él. En ella relata como verdaderas hazañas las numerosas acciones protagonizadas por ellos. Está a favor de los que perdieron la guerra y siempre que puede habla de la arbitrariedad reinante en la postguerra. El hombre al que desarmaron "no se

atrevió a dar cuenta” porque le amenazaron con atormentarle. Cuando la guardia civil encontró el arma a los fugitivos, su propietario no fue a la cárcel como ocurría con todos los que no denunciaban a “los de la sierra” —algunos incluso fueron fusilados— “porque estaba donde estaba”: de administrador con una familia de ricos terratenientes. Su mujer, sin embargo, afirma que sí estuvo en prisión; y, aunque a lo largo de la entrevista reconoce que en la postguerra había muchas arbitrariedades, no obstante, para ella, hubo más en el transcurso de la guerra, por lo que siempre que tiene ocasión habla de la igualdad con que era tratado todo el mundo en la postguerra.

Otro punto de discrepancia significativo es el de las razones del indulto que recibió este hombre después de 14 años de cárcel, mientras que su compañero tuvo que cumplir 20 años. Para la esposa del prisionero, si su marido salió de la cárcel, se debió al apoyo recibido por parte del señor para el que trabajaba, que influyó en el Ministro de Justicia. La versión del hombre coincide con la de la mujer del preso, pariente suya, mientras que la esposa del que habla tiene muy claro que la libertad se debió a que renunció a sus principios: “comulgó un par de veces y fue a misa” por eso le redujeron la pena, cosa que no hicieron con quién se había fugado con él. Sólo cuando desterrado lo “mandaron para allá” adonde estaba su mujer, fue ayudado.

Esta mujer, que a lo largo de la entrevista ha explicado varios enfrentamientos de su familia con este hombre durante la guerra, no puede aceptar que fuese perdonado sin más después del daño que, según ella, les había hecho: antes de ser indultado tuvo que renunciar a una de las señas de identidad de los “rojos”, su desprecio hacia la Iglesia y sus ritos.

El “tú estás enterado de la mitad de las cosas” que le dice la mujer al marido hablando de éste y de otros temas, y que de una u otra forma expresan muchas otras personas cuando la versión que se da de un acontecimiento no coincide con la que ellas conocen, nos habla una y otra vez de la memoria de la familia. En los escasos comentarios que me llegaron sobre mi tesis de licenciatura (de la que circularon varias copias por el pueblo) está el de un joven, cuyo padre de unos 55 años no estaba de acuerdo con que la gente del pueblo no supiera hacer carbón antes de los años 20. Según él, la gente siempre había sabido hacer carbón. Mis informaciones, sin embargo, diferían. Algunas personas mayores me hablaban de hombres de Urda (Toledo) que les habían enseñado; en los padrones de

finales del XIX todos los carboneros que figuran son naturales de esa localidad, y en el padrón del 24 en el que la categoría de “carbonero” ha desaparecido del padrón, hay censadas varias familias de ese pueblo en las que algunos de sus miembros aparecen como “jornaleros”; pero cuando se habla de “urdeños” en *Balalaita*, se habla de “carboneros”. En cualquier caso, yo no afirmaba sino que sólo insinuaba, que en el pueblo no se supiera hacer carbón antes de los años 20. No obstante, los matices desaparecen, tanto de mi trabajo como de las conversaciones y relatos de las personas. Es la experiencia familiar y personal la que cuenta y la que aporta los matices que sean necesarios. En muchas ocasiones, en mis conversaciones con habitantes del pueblo, cuando les he presentado versiones de un acontecimiento distintas a las que ellos tenían, casi invariablemente se me decía: “Yo eso no lo sé”, y a continuación volvían a explicarme las cosas tal y como ellos las conocían.

Contra todo lo que me habían asegurado hasta entonces, una mujer afirmaba que se podía cazar libremente, que su marido cazaba todo lo que quería. No hubo manera, a pesar de que lo intenté, de que matizara esa afirmación. Al final de la entrevista, mientras me hablaba de un hombre que desmontaba una parcela al lado de la suya, comentó que no le dejaban cazar. Cuando le señalé la contradicción con lo que antes me había dicho, me explicó que la familia de ese hombre no le daba nada a los guardias civiles cuando iban por allí, mientras que la familia de la mujer les sacaba chorizos, conejos y otras cosas para que comieran. Para esta mujer, si su familia podía cazar, era porque no estaba prohibido. Algo parecido me ocurrió con un hombre que afirmaba que la parte de la cosecha que se llevaba el propietario de la tierra cultivada por los aparceros era 1/3, mientras que el resto me decía que era el 40 o el 50 por ciento, según las épocas. Finalmente me di cuenta de que el hombre había sido aparcerero entre 1931 y 1936, cuando se habían modificado las condiciones de la aparcería: algunos propietarios se negaron a dar tierra en esas condiciones⁴⁰.

La propia experiencia de la familia marca la memoria de sus miembros. En el caso de la guerra y la postguerra, la memoria del pueblo queda marcada y es construida a partir de la memoria de los

⁴⁰ Una de las murgas del Carnaval de los años anteriores a la guerra, recoge esta aspiración de los aparceros: “Obreros agricultores/ que lleváis la Agraria dentro/ si os presentan un papel es del 40%/ ellos no lo quien firmar/ y se dicen en silencio/ estos nos van a engañar/ no quieren partir al tercio.

vencedores, aunque los que perdieron y sus familiares no aceptan los hechos tal y como han quedado establecidos por los ganadores. En cualquier caso, “la guerra” no es un asunto de conversación habitual, y mucho menos algo de lo que se hable en público; sin embargo, es un tema vivo. Todas las personas, hombres y mujeres, que tenían edad suficiente para recordarla, sacaban la cuestión espontáneamente en un momento u otro de mi conversación con ellos, en muchos casos, me resultaba difícil cambiar de tema una vez empezado el de la guerra. Todas las familias tienen alguna experiencia que contar: represalias, muertos, encarcelados, encuentros con los de la sierra... Salvo cuando han tenido un familiar muy próximo —marido, padre o hermano represaliado por los de derechas—, o se proclamen de izquierdas (lo que coincide a menudo), hay consenso: los de izquierdas abusaron del poder que tenían, lo cual justificaría la represión que sufrieron. “Si a ti te matan un familiar, tienes que tener rencor con esa gente” me decía una mujer que tenía 8 años cuando empezó la guerra y que se manifiesta partidaria de “las derechas”. Dos hermanos de su padre fueron fusilados al terminar la guerra y uno tuvo que exiliarse. Parece lógico que su “rencor” tuviera que ir dirigido hacia los que mataron a sus parientes. Sin embargo, no es así, para ella ha pesado más, a la hora de construir su memoria de la guerra, el ser insultada en las colas por las mujeres “de las izquierdas”, cuando iba a buscar el pan o la leche, o que su padre fuese “multado por haber votado a las derechas”.

En las pocas oportunidades que he tenido de hablar al mismo tiempo de la guerra y la postguerra con personas cuya memoria familiar era de distintos *bandos*, cada una ha expresado claramente sus puntos de vista y, cada una, reconociendo la verdad de lo que decía el otro (que hubo abuso por parte de los dos *bandos* en contienda), resaltan que el que más abusó fue el otro. Contra una frase equivalente a la de la mujer anterior: “Si a ti te matan un familiar...” suele oponerse un: “Anda que no vino luego la revancha”, o alguna otra que signifique lo mismo.

He manejado varias listas de muertos durante la guerra y de muertos y represaliados en la postguerra. Las diferencias en el número, y la clase social de los afectados son muy claras: mientras que al iniciarse la guerra fueron fusilados entre 7 y 9 personas (depende de la lista que se utilice) grandes propietarios, tres miembros de una familia de “ricos del pueblo” y el cura, las listas más optimistas de represaliados entre “los de izquierdas” se acercan al centenar de muertos y encarcelados, sin contar a los exilia-

dos. Otras listas sobrepasan ampliamente la centena. De una u otra forma, todos los que tuvieron una participación política activa durante la guerra y en los años anteriores desde “las izquierdas”, desaparecieron del pueblo definitivamente o durante muchos años. Sólo he podido tener contacto con algunos de ellos. Pero no es la “verdad histórica” lo que me interesa tratar en este trabajo, sino cómo cada familia, cada grupo social construye su propia memoria⁴¹.

LA MEMORIA PERSONAL

Otro de los elementos que intervienen en la construcción de la historia del pueblo es la memoria personal. A través de ella se transmite la memoria del grupo y la familiar a las nuevas generaciones. La riqueza de esta memoria, sus matices, su profundidad, depende de diversas circunstancias difíciles de controlar para el investigador, como quién o quiénes han transmitido a quien habla lo que nos está contando y en qué condiciones, o cual es el proceso seguido por un acontecimiento para que alguien pueda hablarnos de él, aunque no lo presenciara, sin ahorrarse detalles, igual que si lo hubiera vivido directa e intensamente.

Suelen ser las mujeres las que tienen más tiempo para estar con los niños, la convivencia o contacto regular con las abuelas y tías es un elemento importante para enriquecer la memoria personal del pasado de la familia y de la comunidad. Esto no quiere decir que no existan hombres que transmitan su conocimiento del pasado, pero los hombres en el pasado estaban más ocupados fuera de casa y el contacto con los niños era menor hasta que éstos empezaban a trabajar. Un abuelo residiendo en la misma casa o con un contacto intenso con los hijos puede ser una fuente importante de historias de la comunidad y de la familia, o como mínimo de una parte de esa historia⁴². En el caso de mis informantes más viejos, del grupo social que me interesa, la posibilidad de convivir con un abuelo

⁴¹ A la hora de construir su memoria de la guerra, la información de que dispongo no permite hablar de clases sociales, la pertenencia a un grupo definido a partir de sus características económicas no puede establecerse aquí, sino en función de *bandos*: “las izquierdas” o “los rojos” por los perdedores, y “los de derechas”, “los falangistas” y en ocasiones “el fascio” por el lado de los que ganaron la guerra.

⁴² La especialización temática de hombres y mujeres no distingue de edades.

sobrado de tiempo libre era bastante rara: “No me daba tiempo de ver a mis abuelos cuando empecé a valer para guardar animales, a los 6 años”. Entre mis informantes son bastante más frecuentes quienes conviven con la abuela materna viuda, que con el abuelo materno o paterno. En el caso de que el abuelo viviese y estuviese en buenas condiciones físicas, normalmente estaría demasiado ocupado trabajando.

Por otro lado, hay características de tipo personal que influyen en esa transmisión: la facilidad para contar, el carácter de transmisor y receptor, son también importantes en el momento de transmitir y de construir la propia memoria. El tipo de relación que une a quien cuenta y a quien escucha tiene importancia para la construcción que se hace de la historia que se narra.

Analizando las transcripciones de algunas entrevistas de las personas más mayores con las que he hablado, he detectado diferencias interesantes entre las realizadas con mis familiares o personas que habían tenido una fuerte relación con ellos y el resto de interlocutores. El relato de mis parientes y sus próximos está cuajado de nombres y detalles sobre las vidas y sobre las familias de las personas que surgen en la narración: la relación que los que hablan mantenían con ellos, los rasgos distintivos de esas personas, y la valoración que quien habla hace de ellas y de sus familias. A diferencia de los otros entrevistados, mis familiares y sus personas de confianza responden a mis preguntas con historias completas. De manera que algunas de las transcripciones aparecen como una gran historia, la del pueblo, formada por una serie de historias compuestas de historias.

En las transcripciones de otras personas, los nombres suelen estar ausentes cuando se trata de hacer un comentario crítico o de explicar algún hecho que pueda comprometer a alguna persona o a su familia. Estas transcripciones cuentan, de todas formas, las historias, aunque oculten o disimulen a sus protagonistas. En cuanto a la construcción del relato, los entrevistados parecen responder a preguntas que se les hacen con mayor o menor extensión y con distintos grados de profundidad y de detalle, pero de su narración parece estar ausente la intención de transmitir la experiencia completa, presente entre mi círculo de parientes, y se limitan a dar sólo unos breves retazos de ella.

A continuación voy a utilizar un ejemplo de lo que yo creo que es una transmisión bastante completa de la experiencia, mediante un acontecimiento extraordinario en la vida de una mujer. He seleccio-

nado este ejemplo porque permite apreciar la forma vívida como se recuerdan algunos acontecimientos, lejanos pero importantes. Nos narran un hecho extraordinario, sin descuidar por ello los detalles de la vida cotidiana, y al hacerlo se nos está dando una descripción completa del ambiente en que vivían durante los años 40 las personas residentes en las grandes fincas del pueblo, en las que solían aprovisionarse “los de la sierra”.

Una mujer de mi familia me hablaba de los años de la postguerra y de la obligación que tenía todo el mundo de denunciar a la guardia civil los encuentros que tuvieran con “los de la sierra”:

“Una vez fueron los de la sierra y le dijeron (*a su padre*) que no fuera a dar cuenta. Y entonces, mi padre, el pobre, andando, con un susto que teníamos nosotros que no veas..., porque decíamos: ‘mira que si salen a él por ahí’. Tú verás, ellos se retiraron de por ahí porque sabían que él iba a dar cuenta⁴³.”

“Estaba mi padre en la puerta. Habíamos estado todo el día cosiendo con la máquina porque hacía muy buen día, yo no sé si era... En octubre sería o a principios de noviembre, porque habíamos hecho chorizos. Habíamos matado nosotros un guarro que se nos había muerto de la capadura, y hicimos chorizos y los teníamos escondidos. ¡Menos mal que no se los llevaron!. Los habíamos escondido entre la leña porque, claro, como tanto miedo había... Se llevaron una manta de la cama de mi madre muy hermosa.”

Pregunta. “¿Era muy normal que bajaran?”

“Sí, bajaban, y como... Claro, te estaban espiando... A nosotras nos dijeron que nos estuvieron viendo todo el día de andar de aquí pallá, que fuimos al pozo, de todo...”

“Entonces llegaron, y mi madre... Teníamos nosotros una guarra de cría y resulta que estaba en celo, y se fueron a (*una finca próxima*). La guarra esta nuestra y una guarra de una señora que había allí, se fueron a buscar al macho. Y mi madre y esa señora se habían ido a buscar a las guarras. Teníamos la puerta de par en par, hacía muy buen tiempo... y mi padre estaba en medio de la calle⁴⁴ esperando a ver si venían. Cuando de pronto, por una esquina uno y por otra esquina otro... Encañonándole... Se le escapó a mi padre un pedo que no veas... Y nada ya se fueron...”

⁴³ Algunos de los hombres más viejos me han explicado que quienes no denunciaban los contactos que habían tenido con los de la sierra eran encarcelados en Almadén. Algunos de estos hombres fueron fusilados en los primeros años de la postguerra.

⁴⁴ Aunque dice “la calle” estaban en una finca a más de 15 kilómetros del pueblo.

En realidad la historia continúa inmediatamente, la última frase parece más bien una forma de permitir la reflexión sobre lo que ocurrió a continuación. No hay ninguna otra palabra, sólo un breve silencio antes de continuar.

“Hicieron que les guisaran de comer, yo no sé si unos pollos... yo ya no me acuerdo. Estuvieron cenando y se llevaron lo que pudieron...”

“Y como las muchachas nos metemos en todas partes, pues... Nosotros teníamos una cocina y aquella cocina... Había un médico en la sierra también... Las cocinas no estaban hasta arriba los tabiques, y en la casa de al lado vivía una familia, que la mujer se llamaba (...) ahora se ha muerto la mujer... También tenía 6 ó 7 hijos.

“Estaba aquella mujer en la casa y estaba sola porque el marido estaba en el pueblo. Los hijos eran pequeños y no se daban cuenta del peligro que la madre podría correr estando sola con aquellos hombres. Y yo me acuerdo que los estaba oyendo, estaban diciendo: ‘Nada, usted, si quiere, su marido no se va a enterar ni se va a enterar nadie’ —querían meterse con ella—. Y la mujer: ‘¡Ay, por Dios se lo pido a usted!. ¡Por favor, por mis hijos!. ¡Ay por Dios! que yo no quiero, que yo no le he faltado nunca a mi marido y no quiero faltarle ahora.’ Y entró el que hacía de jefe y dijo: ‘Señora, usted si hace eso es por su gusto, obligarle nadie la va a obligar. Así es que, venga, ya estáis tirando pa la calle.’ Y la mujer: ‘¡Ay, muchas gracias señor, muchas gracias! ¡Ay, usted no sabe cuánto se lo tengo que agradecer yo esto!’ Claro, como no habían llegado a tocarla. Y lo estábamos oyendo mi hermana y yo por un...”

“Eso fue la gente que se tiró al campo después de la guerra, los de la sierra, los maquis que les decían. Y mi padre, al otro día por la mañana, fue a dar cuenta a Sacruela (*población cercana*) fuimos al pueblo por si pasaba algo.”

Continúa la conversación hablado de las precauciones que tenían que tomar para evitar a los de la sierra, como irse a dormir a las fincas en donde había instalados puestos de la guardia civil. Explica que la casa en la que vivían estaba rodeada de monte, que su padre ponía cepos alrededor de la casa y cogía muchos conejos.

“A nosotras nos daba miedo ir por allí... yo desde luego es que he sido siempre muy miedosa. Me daba un miedo... por si venían los de la sierra, que vamos...”

P. “¿Le había pasado algo a alguien?”

“No. Bueno, abusaron de dos mozas en una finca por allí, por las Pedrazanas o por ahí, no me acuerdo como se llamaba aquella finca. Se las llevaron y las tuvieron una noche por ahí. Cosas así no, porque muchas veces, en aquellos tiempos, si pasaba alguna cosa pues las mozas lo

callaban, porque como luego había tanto... A aquellas se las llevaron y las tuvieron por ahí un día y una noche y claro, pues tuvieron que dar cuenta.”

La memoria personal es la que permite que la historia del pueblo esté reconstruyéndose permanentemente. Una mujer de 25 años que había trabajado en una de las cooperativas de mujeres dedicadas a hacer alfombras, me decía: “...se hacían los dos tipos de alfombras, las de nudos, tradicionales de toda la vida que se han hecho aquí...” Cuando el tejido de alfombras no es algo que se haya hecho en el pueblo *toda la vida*. Ninguna de las personas a las que he preguntado han sabido decirme exactamente desde qué fecha se hacen alfombras en el pueblo, lo más que he podido saber es que fue uno de los párrocos quien “montó” los telares para dar trabajo a las mujeres. Muchas de las jóvenes que he entrevistado han trabajado en ellos en algún momento de su vida. Cuando la muchacha me decía “tradicionales de toda la vida” se refería, sin duda, a la suya, pues los telares no se introdujeron en el pueblo antes de los años 60.

Cada persona tiene su propia experiencia del pueblo y de su grupo. Cada generación se sitúa en la vida social del pueblo a partir de sus relaciones con los miembros de la propia. En las entrevistas con jóvenes me resultaba difícil situar en una familia concreta a las personas de las que me hablaban, ya que mi reencuentro con el pueblo y con su historia se había realizado a partir de personas mayores.

No me resultó difícil acercarme al pasado del pueblo y de sus gentes, a partir de la información que me habían proporcionado mis padres. La mayoría de las personas mayores a las que entrevisté durante los primeros años me hablaban de hombres y mujeres que me resultaban familiares. Lo que no me ocurrió cuando intenté aproximarme al presente del pueblo, en los últimos años de mi trabajo de campo, a través de jóvenes de entre 21 y 32 años. Mi conocimiento del pueblo se limitaba a las relaciones que yo había establecido en él, como individuo con una actividad poco relacionada con la vida cotidiana del pueblo. Conocía a muchos jóvenes de haberlos visto, incluso de haber charlado con ellos alguna vez; pero me resultaba difícil situarles en una familia concreta. Cuando un joven me hablaba de sus relaciones debía referirse también a los abuelos de éstas, para que yo pudiera saber a qué grupo familiar pertenecían y conocer algo más de ellos que su presente.

La memoria familiar y personal es la que permite, en gran medida, que cada generación transmita su experiencia y la de su familia como algo nuevo, como algo que “no se había visto en el pueblo” o que “antes no existía”. Es esto lo que hace que generaciones diferentes de *quintos* me hayan explicado alguna de las cosas que hicieron, en sus rituales andanzas por el pueblo, como la primera quinta que lo había hecho. Lo mismo que hizo que una mujer me dijera que la sífilis no se conocía en el pueblo hasta que la tuvo su abuelo y que cuando uno de sus hermanos murió de meningitis no se conocía esta enfermedad en el pueblo: “Mi hermano fue el primero que murió”. Son numerosos los casos que he encontrado de personas que ven el mundo y que construyen su experiencia de él con la memoria familiar como uno de sus ingredientes más importantes.

LA MIRADA DEL PUEBLO

La idea de que en los pueblos *todo el mundo* anda pendiente de lo que hace *todo el mundo* está muy extendida, no sólo entre quienes viven en ciudades y conocen los pueblos únicamente a través de la literatura o de las diferentes representaciones dramáticas o cómicas, que son las que parecen predominar cuando se trata de hablar de un pueblo⁴⁵, sino que es una idea que comparten también los habitantes de los pueblos; aunque quienes salieron de ellos lo perciban con más fuerza, o les resulte más molesto.

Una recién casada que se fue del pueblo para estudiar cuando tenía 14 años y vive fuera, me explicaba que al día siguiente de enterrar a su padre, salió con su marido “a dar una vuelta por la carretera”. Después de varios días ocupándose del moribundo, rodeados de gente que iba a interesarse por su estado, agobiados por el entierro, los pésames, etc., necesitaban “tomar el aire” y fueron a la carretera, a unos 100 metros de su casa. “Menos mal que no tuvimos que atravesar el pueblo”, me decía molesta todavía, porque a medida que avanzaban por

⁴⁵ Un repaso de las películas y novelas, y otras formas de representación que tratan del mundo rural, podría darnos una idea más ajustada de los extremos con que se trata este mundo, para mí es sólo una deducción a partir de lo que conozco, pocas veces se presenta ese mundo con los matices que tienen un universo de personas relacionándose: sus intereses, sus simpatías, sus peculiaridades, sus similitudes con otros universos. Ver R. WILLIAMS (1973), para un análisis de las imágenes y asociaciones del campo y la ciudad que persisten.

la carretera, las ventanas y puertas más próximas a ellos se iban cerrando, protegiendo de la obligación de saludar a las personas —mujeres según ella— que hasta un momento antes habían estado mirando cómo se acercaban, y, según imaginaba la muchacha, reprobando su decisión de pasear estando su padre recién enterrado.

La joven contaba este hecho para reforzar lo que me decía sobre el poco interés que tenía por ir al pueblo, si lo hacía era sólo por su madre. Seguramente no aceptaba que unas mujeres que habían ido a su casa para preguntar por el estado de su padre, y luego a dar el pésame y alguna de ellas incluso a la iglesia para asistir al entierro⁴⁶, al día siguiente expresaran de forma tan patente su crítica, sin comprender la necesidad de los deudos de “airearse” después de la tensión pasada, y sin permitir, al encerrarse en casa al acercarse éstos, que se les dieran explicaciones. No eran sólo las miradas las que le molestaban, sino también, y sobre todo, la imposibilidad de hablar⁴⁷. Según ella, la imagen de las puertas y ventanas cerrándose a su paso le resultará difícil de olvidar.

La mirada es uno de los instrumentos de los que se sirve un pueblo para construir y reconstruir su historia permanentemente. Combinada con la memoria colectiva, la familiar y la personal, la mirada permite expresar el sistema de valores comunitario: no es correcto salir a pasear cuando se acaba de enterrar al padre. Es también una herramienta muy útil para saber en cada momento lo que sucede en el pueblo.

Hace unos años le pedí a un hombre que me acompañase a una finca situada a unos 3 kms. de la que él trabajaba, con la idea de que me presentase a su propietario para el que había trabajado en otros tiempos, y a quien yo sólo conocía de vista. Salimos al exterior de la casa, miró hacia la otra finca y dijo que el hombre que me interesaba estaba durmiendo la siesta. Eran más de las 5 de la tarde y me pareció extraño que en el mes de septiembre una persona laboralmente activa durmiese hasta tan tarde. Explicó que lo había visto llegar después de las 3 y que el *jeep* seguía en el mismo lugar en el que lo había dejado. Me costó trabajo identificar el *jeep*, confundi-

⁴⁶ Las mujeres no suelen formar parte del cortejo que va al cementerio, se quedan en la iglesia para rezar un rosario con las mujeres de la familia, o les dan el pésame y se retiran, todo depende de la relación que tengan con la familia.

⁴⁷ Hablaré de la importancia que tiene para la gente el que los otros les hablen, en el apartado “La comunión de las palabras”.

do con el edificio, a una distancia tan grande, pero sobre todo me sorprendió que ese dato le permitiese saber que su antiguo patrón estaba “echado a siesta”. Esperamos un rato, luego insistí en que tal vez había otras razones para que el vehículo siguiese en el mismo lugar. Cuando llegamos a la casa, pasadas las 6, interrumpimos la siesta al propietario de la finca.

Cuando acompañaba al hombre de regreso a su lugar de trabajo, fue más explícito. No era sólo el *jeep* lo que le había llevado a deducir una siesta más larga de lo habitual, si no que había visto a su antiguo jefe volver a casa a comer más tarde de lo que acostumbraba, lo que significaba que había estado en el pueblo tomando el aperitivo con alguien. Teniendo en cuenta la hora de su regreso, era fácil imaginar que habría bebido más de lo normal.

Es relativamente fácil deducir lo que un individuo está haciendo o va a hacer si conocemos sus actividades cotidianas y las costumbres del pueblo; si conocemos el espacio en el que se desarrolla su vida, y las personas que frecuenta. Cuando no se conoce bien a una persona, no es tan fácil sacar conclusiones de lo que hace ni de las circunstancias que lo rodean, pero no por eso deja de hacerse.

Una noche durante las “fiestas de agosto” estaba en la discoteca con uno de mis hermanos mayores, su hijo de 18 años, una de mis amigas del pueblo y uno de sus amigos residente en una localidad cercana. Sobre las 2 de la madrugada decidimos ir a un bar a comer algo. A las 10 de la mañana del día siguiente, una de mis tías se interesó por el hombre que iba conmigo la noche anterior. Le hablé del amigo de mi amiga; dijo que no era a ese a quien se refería, sino al otro. Cuando le conté que era mi hermano, se sorprendió. Alguien, cuyo nombre no quiso decirme, le había comentado esa mañana, que nos habíamos “presentado (*en el bar*) a las tantas de la noche”, mi amiga y el hombre del pueblo de al lado, “que se conoce que son novios, y tu sobrina con uno”. Mi sobrino había desaparecido del retrato de la situación, a pesar de que había estado con nosotros toda la noche. Más tarde, mi amiga me dijo que quien informó a mi tía debió ser una mujer —esposa de un pariente de mi padre— en la que yo no había reparado, pero que estaba en la calle barriendo la terraza del bar. Prácticamente todas las personas mayores en el pueblo me reconocían “por la pinta” igual que a otros miembros de mi familia; sin embargo, una de mis parientes no es capaz de reconocer a mi hermano al verlo conmigo. Creo que la situación en que nos vio, de madrugada en un día de fiesta, es la que le hizo errar las conclusiones. Probablemente no le encajaba dentro de su sistema de

valores el que un hombre casado estuviera a esas horas de la noche con una hermana soltera y sin su mujer; por eso mi sobrino desapareció. A mi amiga la había visto en otras ocasiones con ese hombre, de ahí la deducción “se conoce que son novios”, lo que no es cierto. En mi caso, como seguramente no me había visto otras veces con *ese* hombre, se limitó a decir “con uno”, lo que en el pueblo y en las circunstancias en que nos vio, quiere decir algo más que amigos. Pocas veces aceptan las personas mayores que exista sólo amistad entre un hombre y una mujer, y mucho menos cuando los ven juntos a tales horas de la madrugada. La mirada se apoya en el conocimiento que se tiene de la gente y en la propia concepción del mundo para sacar conclusiones que por lo común son acertadas. Sólo cuando al faltar información sobre las personas, se introduce la propia visión del mundo en el comentario sobre comportamientos de personas que no la comparten, puede deslizarse algún error en las conclusiones.

Hay diferentes formas de mirar lo que ocurre en el pueblo, lo que sucede en el espacio habitual de cada uno: la calle, el mercado, el bar, la iglesia, la carretera, las fincas próximas..., algunas ya las hemos visto. Otra manera de mirar es desplazarse a ver lo que ocurre en otros sitios, sin más propósito que ése; o ponerse a observar, dentro del espacio propio, acontecimientos ajenos por los que no se debería aparentar interés: una discusión entre personas que no son de nuestro entorno de amistad o parentesco más inmediato, por ejemplo. A éste modo de mirar, lo mismo que al hablar de cosas y de personas por las que supuestamente no deberíamos sentir interés, es al que suele llamarse “chinchorrear” en el pueblo. Voy a poner un ejemplo que ilustre lo que quiero decir sobre esa mirada a cosas o acontecimientos que están fuera de nuestro espacio, o que si se encuentran dentro, no está “bien visto” que mostremos interés por ellas.

Al día siguiente de la huelga general del 14 de diciembre del 88, la prensa de Barcelona publicó una fotografía de la puerta de unos grandes almacenes en la que un numeroso piquete de huelguistas miraba hacia un grupo de policías que tapaba la entrada. Justo delante de éstos una señora —sin duda jubilada— parecía querer entrar. La primera frase que me vino a la cabeza al ver la foto fue: “Mira la mujer, chinchorreando”. Formas similares de chinchorreo (estar en un sitio en el que no hay una necesidad inaplazable de estar, en un momento inoportuno) son muy criticadas en el pueblo. Tal vez, la mujer de la fotografía no tenía noticias de la huelga y estaba allí sin ánimo de curiosear; pero eso no importa, el hecho es

que estaba allí, quizás agudizando la tensión entre los huelguistas y la policía. En un momento social más crítico que una simple huelga las consecuencias para ella hubieran sido graves de haber sucedido en el pueblo.

Es lo que parece que les ocurrió al terminar la guerra, a algunas mujeres por andar mirando en lugares en donde no tenían que estar, como cuando se quemaron “los santos” de la iglesia, o se iban buscando éstos por las casas. Una mujer me contó que estuvo varios años encarcelada, porque le “pusieron dos denuncias” por estar en dos lugares en los que no debía estar:

“...yo estaba sentaita en mi casa cosiendo y llegó (*una mujer*) y dice: ‘¿Qué haces aquí tan quieta?’, y digo: ‘Pues mira, cosiendo’. ‘Anda, vente, que hay una revolución que ¡tú que sabes! que van a la iglesia, que van a tirar los santos’. Yo he sí muy santurrona, me gustaba mucho ir a misa y todo eso, pero yo desde que vi algunas cosillas que no me gustaban, ya me separé, ya no quería cuentas con las beatas.”

“Pues nos fuimos. Entonces estaban con las sagradas familias de las casas, estas capillas que llevan a las casas. Y, por cierto, entramos... pasaba yo, tú verás, si es que iba yo en ca mi suegra que en paz descansa, o no sé. Estaban en el estanco, donde estaba el estanco antes, con la sagrada familia, que paquí, que pallí; estaba por cierto (*un hombre*), que en paz descansa, que a ese lo mataron también, y digo: ‘Pero bueno... ¿es que creís que en cada casa hay una sagrada familia? si pa cada treinta vecinos hay una. Así que vosotros buscad donde estén y aquí esta gente, si no las tienen ¿pues cómo sos la van a dar?’”

“Entonces salió una de allí por bajo, moza ya mayor (...), dice: ‘No, si la sagrada familia está aquí en mi casa’. Y el (*el hombre anterior*) amagándole con la culata del fusil (*a una mujer*) y digo: ‘Venga, estos no son motivos para amenazar ni para meterte en nada, vosotros buscarla donde esté que aquí no las tienen’. Luego la mala zorra me pone la denuncia. Me denunciaron de romper santos, y mira, te juro que si lo hubiera hecho lo digo. Yo no toqué los santos porque me imponía de...; pero yo tampoco decía que no los tiraran.

Ella no quemó santos, pero estaba “donde no debía”, por eso la denunciaron; aunque según dice más adelante, la denunciaron “por ser la mujer de mi marido”.

El chinchorrear de esta manera, el estar donde no hay ninguna necesidad de estar en un momento inoportuno, sólo tiene consecuencias graves para los “chinchorreros” en momentos de crisis social importante, yo no he podido asistir a ninguno de ellos; no obstante, en condiciones normales la gente los critica.

A pesar de que pueden ser acusados por otras personas de estar chinchorreando, no lo ven de la misma forma los individuos que salen a la calle para ser testigos de uno de los momentos más importantes del ciclo de vida de una persona. Las bodas son uno de los actos privados que provocan mayor curiosidad entre la gente del pueblo. La protagonista de la mayor parte de los comentarios es la novia. Por ello una muchacha que iba a casarse al cabo de unos meses, no quería hacerlo en el pueblo, a pesar de que residiendo los novios en el municipio, lo normal era que lo hicieran en él. Sin embargo, ella tenía una “guerra” con su madre, parte de la cual presencié, porque no estaba dispuesta a “dar el paseíllo”. En *Balalaita*, los novios hacen a pie el camino hasta la iglesia, atravesando para ello las calles que sean necesarias. En cualquier caso, en los minutos previos a la llegada de los novios a la iglesia, mucha gente se va congregando en sus alrededores y, por supuesto, los vecinos de las calles por las que tenga que pasar se “asoman a ver a la novia”. A la salida de la iglesia se repite la operación. La madre de la muchacha insistía en que tenía que casarse en su pueblo, lo cual de todas formas, parecía estar asumido por la joven a pesar de las protestas. Al finalizar la discusión la madre dijo: “Ya se sabe que la gente habla mal en las bodas y bien en los entierros”⁴⁸

¿Qué es lo que dice la gente al paso de la novia? Pues normalmente cosas relacionadas con su apariencia y especialmente con el vestido. Se dirá, por ejemplo, que el vestido es demasiado ostentoso para las posibilidades de la familia, o demasiado sencillo, o que la hace mucho más delgada o mucho más gorda, o que no sabe lucirlo, o que no sabe andar y lo va arrastrando; que es tan ancho para disimular el embarazo, si lo hubiere; y que ‘no necesitaba tanto’ porque ‘está de poco tiempo’. Según me contaba una muchacha, las viejas dicen: ‘A ver, vamos a ver cómo le queda el traje, a ver si le pinga la barriga’. De manera que, se vista como se vista y actúe como actúe, la gente tendrá siempre alguna observación que hacer.

Es indudable que se dicen también otras cosas en las que se alaba a la novia; pero es más fácil que estos comentarios se hagan entre personas próximas a la familia de ella. En cualquier caso, aun-

⁴⁸ También los féretros de los muertos son llevados a hombros de sus parientes o amigos desde su casa hasta la iglesia, de ahí al cementerio suelen transportarlos en coche fúnebre que el cortejo sigue a pie.

que, por supuesto, no todos los vecinos están invitados, todo el pueblo participa de alguna manera de la boda, si no acercándose a la iglesia o saliendo a la puerta de la calle “a ver a la novia”, hablando de “la boda” en uno u otro momento. Todos tienen algo que decir: valorar si la novia —clara protagonista de cualquier boda— se ajusta o no a lo que se espera de ella como persona y como miembro de una familia. Tal vez un posible temor a no estar a la altura de las expectativas que tiene el pueblo, era lo que incitaba a esta muchacha a jugar con la idea de ahorrarse “el paseílo”.

He observado que la mejor protección ante las miradas de los otros es lanzar la vista al frente, charlar con quién se tiene al lado aparentando una completa indiferencia por lo que pueda encontrarse en el camino. De la misma manera que en el primer caso (el de la pareja que fue a dar un paseo al día siguiente del entierro del padre de ella) las mujeres evitaban cualquier tipo de diálogo y expresaban su crítica encerrándose en sus casas, los que son mirados manifiestan una indiferencia por quienes les miran y por lo que se pueda decir de ellos, que está muy lejos de ser real pero que, quizás, exprese su convencimiento de estar haciendo las cosas “como es debido”.

Los lugares públicos del pueblo son como un escaparate en el que todo el mundo se expone a las miradas de los otros. Todos miran, o miramos⁴⁹, la forma de actuar de todos, nada está libre del escrutinio de los otros y todos nos sentimos legitimados para hacerlo. De la mayor parte de las cosas que vemos en un momento u otro acabaremos por hacer nuestro comentario o emitir nuestro juicio. La gente del pueblo entre vecinos, amigos o familiares, la antropóloga en su diario de campo. Todos miraremos aquello que *tengamos* que mirar. En una boda la protagonista es la novia, de ella no sólo se valorará si lleva bien el vestido, si no, también, si es adecuado al *lugar* que le corresponde por la situación económica de la familia. La antropóloga estará haciendo juicios parecidos si tiene el suficiente conocimiento de la situación económica de la familia de la novia. Se entretendrá, así mismo, en observar otros aspectos, como quién acompaña a la novia en su camino a la iglesia, cómo miran los vecinos y qué dicen. Para los vecinos son evidentes todas esas cosas que interesan a la investigadora, por eso

⁴⁹ El antropólogo durante el trabajo de campo es básicamente un mirón, un chinchorro.

no prestarán mayor atención. Lo que no quiere decir que no capten todos los detalles.

Las calles del pueblo son un escaparate en el que uno se muestra a los demás en momentos importantes para sus vidas como puede ser una boda; pero hay otros momentos y otras formas de mostrarse ante los demás. Una mujer de 70 años, a la que le gustaba mucho el baile, me contaba cómo su madre había intentado reprimir esa pasión haciendo público que ella y su hermana no cumplían con sus obligaciones al día siguiente de ir a bailar, sin exponerse ella misma a los comentarios de la gente:

“Y luego en cuanto se encendían las luces (*del alumbrado público*), corriendo para casa. Te decían: ‘A las 10’ o ‘a las 9, tenís que estar aquí’ y ala, teníamos que ir. Anda, y mi madre nos decía: ‘esta noche cuando venga (*una mujer que iba a buscarlas*), porque teníamos que ir con una mujer casá a los bailes, ‘en que yo diga que sí, vosotros tenís que decir que no’. Decíamos nosotras: ‘pues sí, estás tú lista’, porque no quería que fuéramos ya por la noche, como habíamos ido por la tarde (...). Y llegaba la pobre (...), que en paz descanse: ‘¿Deja usted a las muchachas que se vengan al baile? que vienen (*otras muchachas de la calle*)’. Decía mi madre: ‘Anda, ellas verán’. Ya estábamos nosotras arreglaitas. Mi hermana ésta y yo decíamos: ‘Sí, sí que queremos ir al baile’. Ala, nos íbamos al baile. Cuando veníamos del baile, mi madre... nos ponía... ¡oh, madre mía, las cosas que nos decía!; pero nosotros decíamos: ‘pos di lo que quieras’ (...). Que si no teníamos educación (...), que vaya vergüenza, que no la respetábamos, en fin, de todo. Y nosotras decíamos: ‘Pues di lo que quieras.’ Nos acostábamos y ella si chaspaba (*refunfuñar*⁵⁰) pues que chaspara. Y luego por la mañana (porque mi madre ha sido de las mujeres que se ha levantao la última de mi casa ¡eh?), aquel día que íbamos al baile, se levantaba muy temprano a barrer la puerta de la calle. Y se ponían las vecinas: ‘(*Nombre de su madre*), parece que estás barriendo la puerta ¿y las muchachas?’. ‘Anda, las señoras están acostás, estuvieron de baile’. ¡Ay que gracia! Cuando nos levantábamos nosotras: ‘¿A usted quién le manda barrer la puerta? ¿no tenemos tiempo nosotras de barrer la puerta? ¡Ay, ya está usted a gusto, no? Ya saben que estábamos acostás y que hemos ido de baile.’”

En muchachas con distinto carácter esta exhibición ante el vecindario hubiera sido más efectiva. Puesto que lo más importante para una joven era realizar “sus haciendas”, en este caso

⁵⁰ Según el contexto puede significar, cháchara.

barrer la puerta de la casa. Al hacerlo ella, la madre intentaba avergonzar a las hijas por no haberla obedecido. Por otro lado, la actitud de la madre al intentar convencer a las hijas, para que fueran ellas las que dijeran que no a la vecina, sugiere que estaba mal visto que una madre impidiera a sus hijas aprovechar una de las pocas oportunidades que tenían de ir al baile por la noche a lo largo del año. Hay otras mujeres que me han contado que a sus madres tampoco les gustaba que fueran al baile y por tanto no iban.

Mirar es una forma de chinchorrear, es uno de los elementos esenciales para captar la información que permite elaborar la historia del pueblo. Pero quien es mirado puede tener un papel activo exhibiéndose para que los otros le miren, transmitiendo así el mensaje que le interese divulgar con la intención de cumplir determinados objetivos; en el caso de la madre que ocupaba el puesto de las hijas barriendo la calle, intentando avergonzar a sus hijas. Perseguir unos objetivos no quiere decir alcanzarlos, pero, en cualquier caso, mirar y ser mirado forma parte del día a día del pueblo. Sumando a la mirada los conocimientos que se tienen del pueblo y de su gente, se consigue completar su retrato.

“LA COMUNIDAD DE PALABRAS”

“En éste pueblo se vive muy juntos”, decía una joven hablando de las relaciones entre la gente. La necesidad de “vivir con el pueblo” hace que intenten evitarse los conflictos entre vecinos siempre que sea posible. Si por cualquier razón se llega al enfrentamiento, el efecto inmediato suele ser retirar la palabra al otro, dejar de hablarle. Las situaciones de conflicto son a veces muy claras; sin embargo, en otras ocasiones es una de las partes quien retira la palabra sin que haya mediado una razón clara para la otra, bien porque no haya existido enfrentamiento, bien porque la persona a la que se le ha dejado de hablar no se considere responsable de lo que ha motivado el silencio del otro.

“...para un hombre natural, el silencio de otro hombre no es un factor tranquilizador, sino, al contrario, algo alarmante y peligroso (...). La ruptura del silencio, la comunión de palabras, es el primer acto para establecer lazos de confraternidad, los cuales son consumados solamente mediante la partición del pan y la comunión de alimentos.” (B. Malinowski, 1923: 477)

Los que tienen más razones para hablarse, los que están obligados a hacerlo, son los más próximos: los parientes y los que trabajan juntos y, por supuesto, los vecinos. Son ellos, también, los que tienen más oportunidades de enfrentarse. Los conflictos entre las personas próximas son los que producen más inquietud entre los afectados, puesto que supone una cierta violencia el cruzarse con una persona con la que siempre se ha hablado y no hacerlo; significa, además, una amenaza para la unidad del grupo de los que están *obligados* a hablarse.

DEJAR DE HABLARSE

Una muchacha de 25 años ocupó una parte importante de una entrevista de más de 3 horas, explicándome que dos de sus compañeras de trabajo dejaron de hablarle porque podía trabajar con más regularidad que ellas, debido a las relaciones de parentesco con la persona que repartía el trabajo. En algunos momentos de la conversación se le alteraba la voz, porque no comprendía que hubieran dejado de hablarle a ella y a una hermana de quién les daba el trabajo, en vez de enfrentarse a la responsable. Por otro lado, encontraba natural que su pariente se inclinase a su favor a la hora de repartir un bien escaso, el trabajo.

“Son las únicas dos personas que no me hablo en el pueblo. Y mira que a mí, para no hablarme con alguien, ya me tiene que pisar y pisar. Yo, de verdad que siento mucho no llevarme bien con las personas, te lo juro. Yo no soy problemática. Ya te digo, ponernos verdes, hablar así por lo bajini y saber que están hablando de ti sin motivos y sin razón y que... Yo qué sé, es que son gente muy maliciosa y yo con esa gente te lo juro que no me atrevo (...), quiero más pasar de ello que ponerme a discutir con ellas (...). Todo eso es la envidia, porque no es otra cosa.”

“Es que, estaban metiéndose con tu madre, con tu padre, con tos los de tu familia... Es que incluso, iba mi madre a llevarme el bocadillo y daba los buenos días y ni le contestaban ¡a ella! Si tú tienes algo con una persona ¿qué culpa tiene tu madre? Yo con sus hermanos me hablo (*y con*) la madre (*de una de ellas*); pero otra de ellas, yo decirle adiós, que yo le he dicho adiós de toda la vida a esa mujer, y yo seguir diciéndole adiós cuando esas cosas, y la mujer a mí ni contestarme. Ya llega un momento que te cansas de hacer tanto el tonto y dices: ‘Pues ya, se acabó. ¿Eso querís? pues ya, ya no os hablamos y punto’. A mi, ya te digo que me resulta muy incómoda esa sensación.”

Porque le resultaba incómoda la sensación de no hablarse con alguien en el pueblo, siguió saludando durante mucho tiempo cuando llegaba al trabajo, aunque las otras no le contestasen. Tienen que “pisarle” mucho para que ella deje de hablarle a alguien. Además, le resulta incomprensible que no saluden a su madre. Le molesta saber que están hablando mal de ella y de su familia “sin motivo ni razón”; pero no se atreve a enfrentarse con gente maliciosa movida por la envidia. Envidia a la que ella no encuentra justificación porque asume que es normal que su pariente la favorezca. Sin embargo, es éste favoritismo, el sentirse tratadas de forma discriminatoria, lo que hace que las otras le retiren la palabra. Cuando la muchacha comprueba que la madre de una de ellas también ha dejado de saludarla, es cuando decide que se ha cansado de hacer “el tonto” y acepta la situación, retirándoles la palabra.

“...son de estas personas maliciosas, ya te digo, que tienen mentalidad de cría pero picardía de viejo...; que te tiran las cosas... que sabes que te están dando, pero no sabes reaccionar, dices: ‘¡Madre mía! pero a dónde llega la maldad de la gente?’”

“Y, bueno, ahora ya no tanto, yo paso de esas personas como de comer eso (*mierda*) ¿sabes? Porque claro, ahora ya, como no tengo relación con ellas, aunque las vea por la calle, pues ya no estoy obligada a decirles adiós; pero antes, ahí (*trabajando juntas*), me costaba más trabajo... Solamente el desprecio que te hacen...”

A la otra compañera volvieron a hablarle, influidas, según dice la muchacha, porque se le murió el padre y tuvo un hijo:

“...un niño siempre te llama un poquillo, te empiezas a relacionar otro poquillo, el caso es que con ella se hablan y conmigo no. Yo ahí, sin comerlo ni beberlo ni guisármelo, he quedao yo ahí como Cagancho en Almagro (*muy mal*).”

Afortunadamente para la muchacha, al dejar de trabajar con ellas ya no está obligada a saludarlas. Cuando una persona que está obligada a hacerlo, te retira el saludo sin que puedas encontrar una causa razonable para ello, te está haciendo un desprecio, te está “haciendo de menos”, te está dejando mal a los ojos del grupo. La muchacha no se atreve a enfrentarse directamente al desprecio de las otras, cosa que debería hacer si piensa que no tienen razón; pero tampoco deja de hablarles ante la persistencia de éstas en no contestar a sus saludos, lo que significa “rebajarse”. Han empezado a saludar a su amiga, no importan las causas, y a ella no. Es ella la que

queda mal a los ojos del pueblo, puesto que alguna razón de peso debe haber para que las otras no le hablen. Ella no puede hacer nada para solucionar el problema, porque son las otras las que han planteado el conflicto y, por lo tanto, las únicas que pueden reanudar la relación.

La misma joven considera que los hombres se enfrentan a estos problemas de otra manera, no son tan rencorosos como las mujeres ni tan selectivos con la gente con la que se relacionan:

“Lo que pasa es que los hombres se relacionan más unos con otros que nosotras. Porque nosotras... Un hombre baja solo (*al centro del pueblo en donde se localizan la mayor parte de los bares*) por ahí y le da igual quien hay, porque con el primero que pille se va a tomar una cerveza. Pero nosotras..., yo la primera que si tengo que bajar sola al bar, no bajo porque digo: ‘¿qué voy a hacer por ahí sola? ¿con quién me voy a juntar? como no llesves a alguien pues no te arrancas. Yo creo que ellos no se tienen tanto las cosas en cuenta, a lo mejor nosotras...: a mi me cae muy mal esta persona y yo paso de ir con esta persona. A lo mejor dos tíos, aunque mal se caigan, si se juntan en un bar se toman una cerveza juntos. Me cae mal una persona pero me hablo con ella, pero yo paso olímpicamente de estar con esa persona tomándome algo. Pues los tíos si se tertia se la van a tomar juntos. Somos más... no sé cómo explicarte, más tontas para eso (...), a lo mejor nos tomamos más las cosas a pecho. Somos más rencorosas. Ellos si se tienen que decir cualquier cosa se la dicen, y a otro día están tomándose una cerveza juntos. Nosotras ya nos guardamos más las cosas.”

Los hombres tienen más oportunidades de encontrarse, en el bar o en el trabajo. Una cerveza es siempre un buen pretexto para hablarse, no se toman los problemas tan a pecho como las mujeres, que son más rencorosas que ellos.

Todo dependerá del tipo de problemas, conozco varios casos de hombres que no se hablan y rehuyen encontrarse, pero es mucho más difícil conocer las razones por las que se enfrentaron. En general no es fácil que terceras personas te expliquen los motivos por los que los otros no se hablan, a no ser que piensen que tú puedas intervenir para mejorar la relación (me ha pasado en dos ocasiones con hombres que habían dejado de hablarse por cosas sin importancia). Pero por lo común, sean hombres o mujeres, es difícil tener noticias de un enfrentamiento si no lo explican los interesados o se presencia, parece como si el pueblo no quisiera darse por enterado de que el problema existe, tal vez para no agravar la situación.

Los hombres, quizás menos rencorosos que las mujeres, también tienen sus “disgustos” entre ellos. Uno de 74 años me explicaba que había dejado de hablarle a otro por un mal entendido en un trato. El otro compraba carbón (actividad que le había traspasado su cuñado al emigrar a principios de los 60). La persona que me explica los hechos había recibido 2.000 pesetas del cuñado del comprador a cuenta de su producción de carbón. Llovió durante varios días y el carbón, a la intemperie, se mojó porque no le fue recogido a tiempo por el comprador. Mi interlocutor tuvo que malvender a otra persona su producción. Posteriormente el comprador quería recuperar el adelanto que había hecho su cuñado, y al negarse el vendedor porque había perdido dinero por culpa suya, dejaron de hablarse:

“Nos veíamos y como si no hubiera na (*no se saludaban*). Y hace quizás 3 años (*unos 20 más tarde*)... El hombre... Claro, habíamos sólo amigos. El, vienen mis hijos (*emigrados*)... antes se juntaba con ellos, y él claro: ‘Me cagüen la... ¿será posible?, estos muchachos que me he llevao bien con ellos y con su padre, y por la mierda de las 2 mil pesetas aquellas...’. Y un día, estaba el hombre allí en la plaza y se dirige a mí: ‘Perdóname’. ‘¡Ieeepa!’, yo estaba preparao con la *escopeta*, digo: ‘¿Vendrá a pedirme otra vez las 2 mil pesetas?’ Dice: ‘No hombre. Perdóname. Por aquella mierda de aquellas 2 mil ptas., me da no sé qué de verte y no saludarte, un hombre tan trabajador y que nos hemos llevao bien’. Digo: ‘Bueno, eso ya es harina de otro costal. Si empiezas por ahí aquí tiés el amigo que tenías antes; pero de las 2 mil ptas. no me hables que...’. ‘No, hombre, que no’”

Si bien la causa por la que dejaron de hablarse estos dos hombres es diferente a la de la mujer y sus compañeras de trabajo, y fueron los dos a un tiempo los que se negaron el saludo, en los dos casos cabe una interpretación similar a su silencio: la ruptura de las normas de convivencia del grupo. En el primer caso, se ha roto la igualdad que debe reinar en el reparto del trabajo; el parentesco lejano de la mujer que daba el trabajo con la muchacha no justificaría la discriminación a su favor, ya que todas ellas eran buenas trabajadoras y hacían bien su trabajo. En el caso de los hombres los dos piensan que tienen razón, uno al reclamar el dinero y el otro al negarlo. Son necesarios alrededor de 20 años y el constatar repetidas veces que se ha perdido la amistad, no sólo con el interesado sino también con sus hijos, para pedir perdón y renunciar al dinero. Además, es quien renuncia al dinero el que estaba obliga-

do a pedir perdón, por no haber respetado el trato hecho al principio, puesto que el cuñado, al traspasarle el negocio, le pasó también sus compromisos: “un trato hay que respetarlo se gane o se pierda”, es otra norma básica para el buen funcionamiento del grupo. Cuando alguien rompe esas reglas, no son sólo las personas interesadas las que se ven afectadas por la ruptura. En un pueblo en el que todos se conocen y muchos tienen relaciones de diversos tipos entre sí, el problema entre dos personas puede tener un rápido efecto multiplicador dentro de la familia y, de ahí, en el grupo del que forman parte. Por ello son raros los conflictos graves entre personas que deban relacionarse cotidianamente, y si perduran se crea una gran incomodidad entre ellos, lo que puede acarrearles una mala imagen pública. Si bien los conflictos entre dos personas pueden afectar a sus familiares más directos, será difícil que los amigos tomen partido por unos o por otros, más bien intentarán mediar para resolver el problema, y de no conseguirlo seguirán la relación con ambas partes, aunque tengan más amistad con una de ellas.

“LA ENVIDIA: LA MALDAD DEL PUEBLO”

“El misterio del chismorreó está vinculado a la misteriosa necesidad que tenemos los humanos de hablar. Hemos de hablar aunque no digamos nada, o hablar mal a falta de tema de conversación. Si supiéramos por qué el hombre habla tanto, aparentemente por el mero hecho de hablar, quizás podríamos comprender mejor por qué prefiere hablar y oír cosas malas de sus semejantes.” (R. Le Gallienne, 1912, cit. por Spacks, 1986: 229)

La envidia es la razón que encuentra la muchacha que hablaba páginas atrás para la hostilidad de sus compañeras, su malicia explicaría tanto la envidia como la hostilidad. La envidia surge continuamente en las conversaciones para justificar el chismorreó del pueblo y su maldad. “Este pueblo es muy malo, todos se juntan para joderte”, me decía un hombre con varias copas de más una madrugada en la discoteca. Vivía en el pueblo, pero trabajaba en una población cercana. Aparte de esta afirmación, repetida una y otra vez en diferentes tonos y con distintas palabras, no fui capaz de que me explicara las razones de una acusación tan grave contra el pueblo, salvo que la gente iba contándo-

le cosas de él a su madre y por ello, ésta pensaba que era “un perdío”⁵¹. Sin embargo, la afirmación de este soltero de unos 30 años, coincide con la idea que he recogido entre otras personas: “En este pueblo somos muy malos”. “El pueblo sólo se junta en los entierros y en los fuegos”. “El pueblo me gusta pero la gente es muy mala”.

Las personas —hombres y mujeres, jóvenes y viejos, residentes y emigrantes— que me han hablado del pueblo y de su gente en estos términos, han tenido, en general, contactos más o menos prolongados con el mundo exterior. No importa sexo ni edad, la envidia y el chinchorreio son las razones que se esgrimen casi siempre para demostrar la maldad del pueblo. Otras veces se presentan ambas como la consecuencia de esa maldad.

S. Cole (1991: 122-23) dice que “La sociedad de consumo y la industrialización han introducido nuevas divisiones y han intensificado la competición entre las mujeres del mar”, lo que habría supuesto una mayor desigualdad y los motivos para la envidia entre personas, mujeres sobre todo, no consanguíneas. La emigración sería otro de los medios de introducir divisiones. Todos los casos de envidia que expone en el capítulo “*Inveja: Women Divided?*” hablan de la desigualdad económica entre los que deberían ser iguales. No tener deudas en las tiendas, poder pagar estudios a los hijos, tener suerte en los negocios..., son motivo frecuente de envidia en Vila Chã. Todos estos casos de desigualdad entre los vecinos podrían encontrarse en *Balalaita* y ser razón suficiente para que “la gente” hablase de envidia⁵². Pero si al hablar en general, se hace referencia a la envidia del pueblo o de su gente, los envidiosos pocas veces tienen nombre, salvo cuando se ha llegado al enfrentamiento, y, sobre todo, si no se encuentran razones que puedan justificarlo, como es el caso de la muchacha. El envidiado pocas veces habla directamente de las razones por las que es envidiado, a diferencia de los casos que presenta S. Cole en la comunidad costera portuguesa, quien envidia en *Balalaita* es “la gente” o “el pueblo”.

⁵¹ Esta expresión suele estar relacionada con beber demasiado. Este era el caso del muchacho, a veces se aplica también a otros comportamientos reñidos con las normas del pueblo.

⁵² En *Balalaita* no creo que los envidiados somaticen la envidia que les tienen los otros transformándola en “nervios”, como en Vila Chã. De todas formas crea cierta inquietud el saber o imaginar que “la gente habla” de uno.

Los comentarios del pueblo sobre los emigrantes, y de éstos sobre el pueblo, nos están hablando de continuidad y de cambio. De cómo los emigrantes serían percibidos partiendo de su posición en el pueblo y en el grupo social en otros tiempos, y de cómo éstos, reivindicando una continuidad con la comunidad del pueblo, lo hacen desde los cambios que han sufrido sus vidas con la emigración. Estas transformaciones se muestran al pueblo en forma de coches, ropas... El emigrante sí debe representar para que el pueblo sepa que su vida ha cambiado, y para mostrar su libertad de reclamar su pertenencia al pueblo en un lugar distinto del que tenía en otros tiempos. Los vecinos, con sus comentarios, no hacen sino contarle al emigrante su historia pasada, como si se negasen a aceptarle si no es en la posición que ocupaba anteriormente.

En cierto modo, los comentarios y la supuesta envidia, respecto a los vecinos y a los emigrantes que no se ajustan a los ideales de convivencia del pueblo, nos están mostrando una especie de lucha entre la opción de cambiar sus vidas, ejercida por los individuos, y la aspiración de continuidad de los vecinos, en un momento en que ésta está seriamente comprometida por la falta de opciones de vida en el pueblo para muchos de los jóvenes.

El análisis del chinchorreo no puede reducirse a un mecanismo de control social, funcione éste para integrar la sociedad o para buscar un beneficio individual. La permanente "conversación" que mantienen los miembros de un grupo social o los habitantes de un pueblo, no puede dividirse en una parte que tiene una utilidad social y otra que es "ociosa"; sino que todo tiene sentido para el pueblo en su conjunto o para el grupo concreto. La charla del pueblo, su chismorreio, sigue un proceso minucioso de elaboración en el que participan los diferentes miembros del pueblo a partir de su propia posición dentro de él. El resultado de esta conversación es un relato de la historia del pueblo o del grupo.

Cada grupo habla en relación a su particular posición en el pueblo y nos cuenta su propia historia contribuyendo así a la construcción de la historia general. Pero es la experiencia compartida expresada a través de las palabras, la que nos permite pensar a un grupo que habla como comunidad. En este caso estaría el grupo de trabajadores de las grandes fincas, que aunque puedan compartir con el resto del pueblo el sistema de valores, forman un grupo con sus propias características. Para formar parte de esta comunidad no es suficiente compartir la experiencia del trabajo, sino que es necesario

también el conocimiento de la historia del grupo y de las relaciones de éste con el resto de los del pueblo.

El encuentro de los emigrantes con el pueblo permite detectar las transformaciones ocurridas en la idea de comunidad y en las condiciones de su pertenencia. Mientras que el pueblo les recuerda a los emigrantes su lugar en él, éstos hablan de su libertad para seguir ligados al pueblo como comunidad, en condiciones distintas a las del pasado.

PARTE III
LAS FATIGAS COMUNES

1. LA EXPERIENCIA COMUN

“Eran unos tiempos malos que lo que es preciso vosotros no los conozcáis.” (Trabajador agrícola, 84 años)

A la malta con leche y pan del desayuno, la abuela añadía algunos días un huevo frito que, según recuerdo, nos servía en la quesera¹, probablemente para que el abuelo no la viese. Al hacer la investigación para este trabajo supe que si medio se escondía para dámoslo, era porque las gallinas las “tenían a medias con el ama”: si el abuelo no se enteraba, esos huevos no entraban en las “particiones”. De esa manera, la abuela podía alimentar mejor a los nietos cuando estaban con ella (cosa difícilísima para la mayoría de los trabajadores del pueblo), perdiendo sólo una parte de los huevos que le correspondían. Como muchas otras mujeres en *Balalaita*, vendía una parte de ellos a alguno de los “recoveros”² que comerciaban por las fincas como una parte del pago de telas, “cacharros” de cocina, o de la máquina de coser, o del aparato de radio, o de productos alimenticios que no pudieran producir directamente, y que algunos comerciantes del pueblo llevaban desde Madrid, en donde vendían los huevos.

A finales de los 50, cuando iba al quinto con alguna de mis hermanas a pasar una temporada con los abuelos durante las vacaciones de la escuela, no sabía nada de esas cosas. Tampoco sabía que los adultos con los que trataba “estaban hartos de pasar fatigas” cuando tenían 8 ó 10 años, pocos más de los que yo tenía entonces. A esa edad ellos ya se ganaban lo que comían, trabajando como trilloncillos o

¹ Dependencia en la que se elaboraba el queso.

² Después de la guerra algunos hombres que no tenían otro medio de obtener ingresos o que no querían trabajar en el campo se dedicaban a ir por las fincas del pueblo buscando huevos y otros productos de corral o de caza, que vendían luego a otras personas del pueblo que los llevaban a Madrid, o lo hacían ellos mismos. Muchas mujeres del pueblo vendían, también, parte de su producción de huevos por el mismo sistema.

pastores o “guardando animales a dónde les llamaban”; soportando el calor insoportable de las eras, o el frío y la humedad “que calaba hasta los huesos” y de la que no se podían desprender hasta que llegaban al chozo por la noche y se quitaban las albarcas y el trozo de lona que les protegía el pie, o los calcetines, cuando disponían de ellos.

Nadie nos contaba entonces a los niños, aunque tampoco pretendieran ocultárnoslo, que aquellos hombres bulliciosos y guasones que aparecían para almorzar y que se reunían alrededor de la gran sartén de migas que se colocaba en el patio, con la broma y el chascarrillo pronto, eran trabajadores agrícolas que a duras penas conseguían alimentar a sus familias; que desconocían el privilegio de poder “llevar a medias las gallinas” y compartir los huevos con “el ama”; ni podían cultivar una huerta en tierras de la finca, ni otras ventajas reservadas a los trabajadores fijos.

No sabía que aquellos pequeños pucheros de *porcelana*,³ con judías o garbanzos, que rodeaban la lumbre de la casa de la abuela y de los que ella vigilaba el borboteo hasta que las legumbres terminaban de cocerse y a los que, algunas veces, les añadía una hoja de laurel, unos ajos, una cebolla, quizás un trozo de morcilla, era la comida de hombres que habían tenido que dejar a sus mujeres en el pueblo porque en el quinto no había dónde alojarlas cuando araban o sembraban, ni tenían derecho a ello. La “cocina negra”, donde dormían, no era un espacio adecuado para albergar por la noche a hombres y mujeres de diferentes familias. La abuela cuidaba de sus comidas porque ellos estaban trabajando, y porque ya se sabe lo malos “guisanderos” que son los hombres y los “apaños de comida” que hacen cuando están solos. Como agradecimiento:

“algunos le daban las granzas y lo que barrían del suelo (*de la era*) para los animales. Otros a lo mejor les dejaban media fanega, o una, de trigo en la panadería³ (*como reconocimiento a que los abuelos se habían portado bien con ellos*), otros no les daban nada”

porque todo el mundo no es igual de agradecido o porque ese tipo de agradecimiento tal vez no estaba al alcance de todos en la situación de penuria que se vivía.

En esos tiempos, yo desconocía que algunas familias habían empezado a marcharse a Madrid o a Barcelona, otras a Francia o

³ Muchas familias llevaban una parte del trigo de sus cosechas a la panadería por el que recogían unos vales para el pan que necesitaban.

Alemania, huyendo de la falta de trabajo y de tierra en aparcería; y que pronto las seguirían otras a la búsqueda de un futuro para sus hijos distinto al que estaban condenados de quedarse en el pueblo. En poco tiempo el número de los que se marchaban creció como una bola de nieve. Los primeros en irse arrastrarían a parientes y amigos y vecinos, dejando reducida la población de *Balalaita*, en unos pocos años, a menos de 2.000 habitantes, por debajo de la mitad de la que tuvo en “sus mejores tiempos”, a principios de los 50, menos de la que había tenido en 1877 (2.824⁴).

Cuando a mediados de los 80, casi 30 años después de todo lo anterior, empecé el trabajo de campo en *Balalaita*, mis conversaciones con algunos de esos hombres y mujeres de los que apenas recordaba el nombre, hicieron surgir aquellos recuerdos dándoles un sentido que antes no tenían y provocando otros, que de otra forma no se hubieran manifestado, tan lejanos que no me parecían propios. Esos hombres y mujeres me iban descubriendo mi historia al tiempo que relataban la suya. El paisaje, que aún mantenía fresco en la memoria, aunque difícil de reconocer, se fue poblando de gente y de actividades que apenas recordaba o que no había conocido.

A medida que aumentaba el número de entrevistas y mi conocimiento general del pueblo, se iba precisando con bastante claridad un grupo, una comunidad, que al principio no reconocí como tal, que se identificaba con el pueblo pero que a su vez se perfilaba con características propias que le venían dadas principalmente por una experiencia común: su relación por medio del trabajo en las grandes fincas y en la vecindad, combinada con esa identificación con el pueblo.

“AQUELLA VIDA NO ERA VIVIR”

Veamos cómo recuerda la vida en los quintos un hombre que estuvo de medianero (aparcero) en los años 30⁵:

⁴ Según el padrón de población. Este número se refiere a la población “de hecho” (el total de personas que vivían en *Balalaita* en el momento de la elaboración del padrón), la de “derecho” era de 1.770, la diferencia eran personas que figuran como “transeúntes” y que estaban en el pueblo realizando trabajos estacionales.

⁵ Si en determinadas ocasiones parece que abuso de las transcripciones, es porque considero que las palabras de los protagonistas, son mucho más vivas para expresar las condiciones de su existencia, que cualquier síntesis que yo pudiera hacer. He limpiado el texto de palabras repetidas, de titubeos, siempre que no sirven para enfatizar algún aspecto que considero interesante y que al hacerlo no corte la continuidad del relato.

“Eramos más duros que chinatos. Yo decía: ‘Estos lo sufren to bien porque se han criaio en esto’⁶, pero había que ser duros pa meterse allí. Dormir en un callejón, que te estaban echando las mulas la paja en el cuerpo. Allí no podías descansar... Con aquellos hombres que en cuanto llegaban las tres de la mañana decían: ‘¡Ep... arriba, a echar un pienso!’ Y, no te levantes. Empezaban las mulas a relinchar y las otras comiendo, y si tú no te levantabas, ¿a ver qué hacías? Tenías que levantarte, les echabas un pienso y al ratillo, en cuanto las oían que no meneaban los cencerros... ‘¡ep..., arriba!’ Ya estabas otra vez. Si es que, estabas la mitad de la noche levantao. Luego te levantabas (*sobre las 6*), empezaban allí las lumbres, te arreglabas un puñado de migas deprisa y corriendo, le dabas dos vueltas⁷ y el que tenía un cacho bacalao se las comía con bacalao y el que no, una sardina y el que no, secas. O con un torrezno si tenías matanceja; en fin, cada uno con lo que podía. Y tirando hasta medio día. Haciendo las migas, pues freías un par de torreznillos, unas sardinas, en fin, cosas por el estilo, lo echabas en la merendera pa comer al medio día. Unos mejor, otros peor, en fin, todos nos apañábamos para echar en la merendeja pa comer al medio día.

La manera de guisar de los otros es uno de los aspectos que más destaca este hombre, tal vez porque hasta los 17 ó 18 años estuvo viviendo en el pueblo y era su madre la que cocinaba, lo que le diferenciaba de la mayor parte de los otros hombres que desde niños acompañaban a sus padres en el trabajo:

“Muchas veces allí (*en casa de*) el guarda —los guardas tenían siempre una lumbré como un altar mayor— pues yo tenía mi pucherillo, ponía mis habichuelejas, le echaba una poquilla carne, porque la carne siempre estaba en la casa, como es natural (*su padre era carnicero*), le echaba un poquillo chorizo y dejaba una patatilla pa cuando estuvieran cocías las habichuelas que le mondara una patata la mujer (*del guarda*). (*Otras veces*), si me sobraba un poco de merienda, mientras llegaba a la casa me la comía, luego apañaba mis mulas y mondaba 2 patatas, si tenía un poco bacalao se lo echaba y hacía un rancho. Pero ¡qué ranchos se hacían allí! Yo muchas veces decía: ‘¿cómo es posible que esta gente (*se comieran lo que guisaban*)?’ Yo

⁶ El era el hijo de un pequeño comerciante que cogió tierra en aparcería en 1931 cuando las cosas empezaron a ir mal en su tienda y para ocupar la fuerza de trabajo de sus hijos.

⁷ “Las migas del gañán a la media vuelta están, / las migas del pastor cuantas más vueltas mejor.”

tenía allí mis tomates, tenía mis ajos, yo tenía mi pimiento molido; yo tenía toas mis cosas. Cuantas veces (*los otros*) ponían la sartén y la ponían con agua, luego le echaban un chorreón de aceite, cuando ya estaba cociendo le echaban un puñado de arroz... Aquello era un comistrajo. Pues nada, así se lo comía la gente (...) con aquello se apañaba el personal.”

“Cuantas veces decía: ‘Tú, ¿vas a hacer rancho?’ ‘¿Ahora vamos a hacer rancho?’ ‘Sí, luego estamos aquí hasta que comen las bestias’, hasta las 10 y media... que llegabas a lo mejor a las 7 (*de la tarde*) o cosas por el estilo, en el invierno... ‘Vamos a aviar un poco y ya está. Venga, monda tú dos patatas, haz tú esto o lo otro’, y nos juntábamos dos o tres y hacía yo el rancho. Pero claro, yo siempre tenía allí mis cosas para hacer que supiera aquello a algo, por lo menos ¡coño!, comías regular.”

“Entonces es que..., yo no sé..., porque se ponían a freír tocino de los guarros, un tocino de 4 dedos, y cortaban unos tacos... decía: ‘Si eso no se puede freír’. Yo cortaba unos torreznitos más o menos... a mí el tocino no me ha gustao nunca, pero en fin, cuando estaba frío y tenía hambre te comías un torreznito o dos. Allí se hacían unas comidas que era una pena. (...) Yo no sé si era más bien miseria, porque mi primo mismo, no es que le estaban sobrando los miles, pero estaban bien en su casa. Ellos mismos, hacían las migas... Pero si aquello no son migas... Yo hacía unas migas (*buenas*)... que tenía que levantarme antes pa no quedarme atrás...”

“Allí se pasaba mal. ‘¿Quién le toca echarle aceite al candil?’ En aquella cocina que hacía mucho humo, mucho, mucho, que olías a humo de toas maneras a 10 metros... y decían: ‘¿A quién le toca?’ ‘A fulano de tal’. Con dos candiles que había para aquella cocina tan grande... pues dándonos puñetazos (*tropezándose unos con otros*), tú verás. Un farol para toas las yuntas, que había 20 yuntas más las de los guardas y los otros; que tenía que echarle a las mulas... Aquello era una cosa... Y el que estaba hecho... Yo decía ‘¿Cómo están hechos?’ que hay que ver la esclavitud... Allí veías unas meriendas... mas que a base de tocino, sardinas... Si el cuerpo no puede estar en condiciones sin un poco de caldo (...). Y estaban bien, trabajaban como rayos de sol a sol. De sol a sol, tirándole. Yo no sé cómo se podía resistir, porque ya te digo aquello era... aquella vida no era vivir. Aquella vida era penosa; pero en fin, las personas estaban adaptas a la cosa y lo sobrellevaban.”

El que habla es un hombre que empezó a trabajar como aparcerero en 1931: “Yo empecé a trabajar cuando tenía 18 años (*hasta entonces*) yo no hice otra cosa nada mas que montar a caballo y ir a por carne y matar. Luego ya, cuando ya me daba vergüenza (*de no*

trabajar), ya tenía 16 ó 17 años, entonces ya, arreglaba la carne”. Ni por la edad en que empezó a trabajar⁸, ni por las circunstancias por las que su familia cogió tierra en aparcería, es el caso más habitual de aparcerero; pero su testimonio sobre las condiciones en que vivían en los quintos, es muy útil para comprender el ambiente en el que trabajaban los hombres con los que compartía techo y trabajo varios meses al año, y por el contraste con la vida a la que él estaba acostumbrado. La cual, no obstante, él no relaciona directamente con la pobreza en la que vivían muchos de sus compañeros, puesto que dice que alguno de los que disponían de medios económicos cocinaban de forma similar a los que no los tenían, sino con la miseria, que en este caso me parece que se podría interpretar, entre otras cosas, como el abandono y la dejadez en la que podían caer los hombres cuando estaban solos, sin mujeres.

Una hermana de este hombre iba en verano para prepararle la comida a él y a otro de sus hermanos con quien compartía las tareas de recolección, en ocasiones contrataban a un muchacho “mayorcejo” que pudiera “guiar” el trillo y ayudar en otras faenas. Esta mujer me habló de la experiencia de acompañar a sus hermanos al quinto desde que tenía 10 años:

“Otros iban sus mujeres, ya te digo. De la familia estaba un tío mío y estaba su mujer con él, otras veces iba la hija y por eso me iba yo así de pequeña (...). El primer año que fui dicen mis hermanos: ‘Mira, si algún día te pones a hacer las migas y ves que te echan un jarro de agua en las migas y te salen nadando, tú te callas, no digas nada, lo tiras eso y preparas otra cosa.’ Porque se daban ellos bromas entre ellos. Se lo pasaban bien allí. Luego nos juntábamos todos y lo pasábamos bien, lo mejor que podíamos. Como me veían tan pequeña y eso, jamás me dieron una broma de esas. ‘Si pones algún día judías y ves que no se te cuecen, las tiras y preparas otra cosa, pero tú te callas, tú no digas nunca nada, tú te callas.’ Porque a lo mejor al tiempo de ponerlas les echaban un puñado de sal... Las judías echándoles sal al ponerlas ya no se cuecen, se quedan duras. Y como hacían esas trastás pues a mí mis hermanos me lo advirtieron pa que preparara otra cosa y no dijera nada pa que no se rieran, encima. Te hacías la tonta.”

“Allí trataban de pasárselo lo mejor posible, entre ellos se daban sus bromas y por la noche nos juntábamos todos, cada uno decía una cosa,

⁸ El concepto de trabajo que para los más mayores de los entrevistados está muy relacionado con el tipo de actividad, las herramientas que se utilizan y el esfuerzo realizado, lo analizaré más adelante.

el uno contaba un chiste, el otro decía otra tontura... y se pasaba el rato. Había muchos, ya te digo, en el verano, que iban por regla general casi todas las mujeres. Pues lo pasábamos bien. Yo, me gustaba estar con mis hermanos. Me gustaba irme con ellos. Me trataban bien. Y luego, ya te digo, yo me iba a la casa de esa familia —*la del guarda cuyas hijas eran amigas suyas*— a dormir, porque la cocina... tenía un poyo todo alrededor así cuadrao. Ahí cada uno tenía su saca de paja y dormías en la saca de paja, y los hombres en el verano pues dormían en la era, en los montones, pero las mujeres todas en la cocina negra.”

Las historias de todos los que en un momento u otro estuvieron de aparceros, o trabajando a jornal en los quintos, coinciden: La dureza de la vida y del trabajo, las bromas, las dificultades para “salir adelante”. El medianero es descrito en la mayoría de los relatos, como aquel que una vez recogido el fruto de su trabajo debía “empezar de nuevo”, puesto que durante el año se había ido endeudando en las tiendas y con el mantenimiento y compra de aperos; en ocasiones, con la semilla y con el grano para alimentar a las yuntas, a veces hasta debía ir pagando la misma yunta. En estos últimos casos, el endeudamiento era normalmente con el propietario de la finca que le adelantaba el grano y los animales: “luego cuando tenía que hacer esa labor, estaba allí sujeto” por las deudas contraídas con el dueño de la finca⁹.

El endeudamiento permanente no era privativo de los aparceros ni se limitaba a los aperos y semillas, sino que gran parte de los que trabajaban a jornal se veían obligados también a contraer deudas: “debías lo que te habías comido la otra semana”, lo mismo les ocurría a los que se dedicaban a hacer matos¹⁰: “¿Qué va a rendir un hombre sacando matas? El mato, eso era la miseria.” El trabajo a jornal y el desmonte por cuenta propia eran la solución menos deseada, pero “se tenía que dedicar la gente a lo que podía, no sabían a qué dedicarse para traer de comer”. Caza y pesca furtiva y robo de bello-

⁹ V. STOLKE (1986), en *Cafeicultura. Homens, mulheres e capital (1850-1980)*, dice que la aparcería fue la forma de trabajo que a mediados del siglo XIX aplicaron los hacendados del café para sustituir a la mano de obra esclava. La escasez de mano de obra obligó a los cafeicultores de Sao Paulo a contratar inmigrantes en sus lugares de origen, les adelantaban el dinero para el viaje y los aperos necesarios, así como una casa y una pequeña parcela en la que cultivar café, la mitad del cual debía ser destinado a pagar la deuda contraída.

¹⁰ El mato era una parcela de tierra que entregaba el propietario para desmontar, a cambio el desmontador podía sacar 3 cosechas (6 años) y el carbón obtenido.

tas eran soluciones que la mayor parte de los trabajadores —fijos, jornaleros, o aparceros— utilizaban para completar sus ingresos; y, en determinadas épocas, los que no tenían otros medios de vida, como única solución para alimentar a la familia. Con ello corrían grandes riesgos: “Te habías pasado el día (*cogiendo bellotas*), te pillaba el guarda y te las quitaba.” O: “Se apostaban los guardias (*civiles*) en la entrada del pueblo y te quitaba el conejillo que traías a tu casa pa que comieran tus hijos.” “Te pillaban, pero la gente volvía porque la necesidad era mucha.”

Por haberlo vivido directamente o porque se lo han contado los mayores, mucha gente en el pueblo sabe de éstas experiencias y te las cuentan cuando se habla del pasado. La inseguridad frente al porvenir, las dificultades para obtener un trabajo con unas mínimas garantías de continuidad, que era lo único que podía asegurar la comida (“de comer no nos faltaba, trabajábamos todos”), están siempre presentes en la conversación con los más mayores.

Todos podían hacer cualquier trabajo; sin embargo las personas con las que he hablado dan la imagen de que había bastante especialización: “El pastor sólo se cuidaba de las ovejas”; pero son muchos los que a lo largo de su vida han trabajado en diferentes cosas. Un mayoral de ovejas me dijo que “cuando no había personal (*iba de*) guarda de las eras. Por la noche vigilando la era y por el día con las ovejas”. Y más adelante, la misma persona: “Era la vida nuestra, ayudarnos unos a otros, para ayudarle a la señorita (*la propietaria*) y luego la señorita, a la hora de la verdad, pues nada: ‘Me serviste, te pagué, nada te tengo que agradecer’.”

La conciencia de la ayuda entre los que trabajaban juntos y entre los vecinos de calle está presente en el recuerdo que se tiene del pasado, “convivía la gente de otra manera” a como se convive hoy. Memoria del pasado que a veces se extiende al conjunto del pueblo, pero basta profundizar en el recuerdo de la persona con la que se habla para limitar al grupo de quienes se ayudaban entre ellos a los que convivían en el trabajo y en la vecindad y, por supuesto, a los parientes. La diversidad de trabajos y de lugares en los que se realizaban amplía el grupo y la experiencia de los que “convivían”, a los que “no podían vivir de lo suyo” que pasaban una parte importante de su vida “en esas fincas”.

Las transformaciones en la organización del trabajo en las fincas han modificado también las relaciones de los trabajadores en la vecindad: “Ahora, tenemos pa medio comer, no queremos na con los otros”. Como si las relaciones del pasado hubieran estado deter-

minadas por la conciencia de necesitar a los otros, y la posibilidad que tienen ahora de comer, el alejamiento del hambre del horizonte de sus vidas, fuera la responsable de los cambios en el contacto con los vecinos. Creo que es la falta de convivencia en el trabajo lo que puede explicar la distancia de las relaciones en la actualidad, puesto que se reconoce, cuando se profundiza en ello, que las relaciones más intensas se daban entre los que trabajaban juntos y entre los vecinos de calle.

Las transformaciones en la organización del trabajo en las fincas estarían en la base del cambio en las relaciones, igual que serían la razón del desolado paisaje de los caminos y las fincas: "Se puede morir una persona en un camino y estar una semana sin que la encuentren". Cosa que no ha ocurrido nunca, que yo sepa, pero es una manera de enfatizar los cambios producidos en el espacio social del pueblo; esas inmensas extensiones llenas de relaciones en otros tiempos y tan despobladas en la actualidad. De la misma manera, el contraste entre el trato actual de los vecinos y el intenso contacto de la gente en el pasado hace que hoy se hable de una falta de interés por los otros y de una falta de relación; sin embargo, entre las personas del pueblo, el contacto es mucho más continuado, aunque menos intenso. En las calles, las tiendas, los bares y la iglesia se encuentra la gente con más frecuencia que en el pasado, salvo los que trabajaban juntos.

A continuación, voy a presentar las distintas actividades que podían realizarse en una gran finca y el tipo de fuerza de trabajo que necesitaban, así como la percepción que tenían los trabajadores y aparceros, en el momento de sus conversaciones conmigo, de quienes les proporcionaban el trabajo. De esta manera el lector tendrá un mayor conocimiento del pasado de "los que no podían vivir de lo suyo" y de sus actividades, lo que ayudará a comprender el comportamiento de muchas de las personas mayores de 50 años que ocupan la plaza y sus alrededores en las noches de agosto.

2. EL TRABAJO EN LOS QUINTOS

El quinto es la unidad espacial en la que se dividen las tierras que fueron vendidas con la ley desamortizadora de Madoz. Puede considerarse como la unidad productiva característica de la gran propiedad en la zona. Las actividades que en él se desarrollaban eran variadas: desmontes, cultivo de cereales, ganadería..., y eran llevadas a cabo por individuos cuyas condiciones de trabajo podían ser muy distintas. Los dos grupos más importantes eran el de los trabajadores fijos y el de los que estaban realizando alguna forma de colonato, ya fuera cultivando cereal mediante un sistema de aparcería o “haciendo matos”¹¹ que consistía en desmontar una parcela de tierra a cambio de poder cultivarla y beneficiarse del carbón obtenido de las cepas y encinas arrancadas.

Junto a estos grupos existía otro, el de los jornaleros, cuyo número variaba en función de los aprovechamientos que se realizaran en una finca en un momento concreto.

¹¹ Considero los matos como una forma de colonato con ciertas reservas, pero basándome en MARTÍNEZ ALIER (1967: 11-14) que señala los diferentes tipos de aparcería o colonato como formas de emplear trabajo en el latifundio. Divide éstas en 2 grupos: las capitalistas que serían formas de remuneración del trabajo con incentivos y las semif feudales en las que el campesino recibe la tierra a cambio de algún tipo de trabajo para el propietario. En el caso del “colonato capitalista” las condiciones en que éste se realiza, las proporciones de la producción que obtiene el aparcerero, son variables y condicionadas por el mercado. En el segundo caso, el “colonato semifeudal”, las condiciones serían más estables en el tiempo y “las relaciones entre propietarios y colonos no se circunscribirían sólo al trabajo agrícola”, sino que las relaciones personales jugarían un papel importante a diferencia del primer caso. Si no fuera por esta última condición, el sistema de matos debería incluirse como una forma semifeudal de colonato, puesto que se realizaba un trabajo para el propietario, limpiar el monte, a cambio de poder cultivar una parcela de tierra.

Puede pensarse que la forma de organizar el trabajo en las grandes fincas genera una desigualdad estructural dentro del grupo de trabajadores dependientes de las grandes fincas, no sólo entre los que estén relacionados con ellas en un momento concreto sino entre el conjunto de campesinos del pueblo que en un momento o en otro se ven forzados a recurrir a ellas para obtener o complementar los ingresos que necesitan. Así, una persona que estaba trabajando a jornal o arrancando cepas por ejemplo durante el invierno, podía pasar en abril y mayo a esquilar ovejas, o a segar para el mismo propietario, u otro, en los meses de verano, o para su familia, ya sea en tierras de su propiedad o en las que tuviera en aparcería.

Si bien el acceso al trabajo se realizaba de forma individual, es necesario tener en cuenta que al menos en el caso de los hombres solteros, las actividades en las que estaba implicada la propia familia pesaban mucho a la hora de optar por un trabajo o por otro: "No vas a echar jornales para un extraño cuando hay trabajo en tu casa".

Debido a que la mayoría de la tierra del término municipal estaba compuesta de montes, bajo y alto, cuando un gran propietario decidía cultivar sus fincas o aumentar la superficie para la explotación agrícola¹² o para pastos, debía proceder a limpiarla. Lo que podía hacer contratando trabajadores, cediéndola en arrendamiento, o a través de los matos¹³. El primero y el último son los sistemas a los que las personas del grupo con las que he hablado le dan más importancia, por las durísimas condiciones de trabajo que suponían y, sobre todo, porque son trabajos que se realizaban cuando no había ninguna otra alternativa para obtener el sustento.

¹² Según J.I. JIMÉNEZ BLANCO (1986: 139) "entre 1900 y 1931, el producto agrario bruto español aumentó un 55%". En el mismo período, señala el mismo autor en la misma obra el crecimiento de un 23% de la superficie agrícola (1986:93), lo que coincide con los grandes desmontes en *Balalaita*, aunque estos no concluyeron en la última fecha que da el autor si no que se prolongaron hasta los años 50.

¹³ El arrendamiento de fincas para desmontar implicaba a muchas menos personas que los matos. La información que tengo es que se pagaba una pequeña cantidad por arrendar un quinto para "limpiarlo", se podía tener ganado y cultivar cereales y una huerta, a cambio debía desmontarse la tierra. No he podido hablar con nadie que hubiera arrendado una finca en estas condiciones. Otra forma de arriendo era la que hacían algunos "contratistas de carbón" que desmontaban con grupos de hombres a jornal. En el sistema de matos no se permitía que el desmontador tuviera ganado, y no podía disponer de tierra para cultivar hasta no haberla "limpiado".

TRABAJO A JORNAL

En los meses de invierno y parte de la primavera, cuando no se podía realizar ninguna otra actividad, eran numerosos los hombres que se dedicaban a “escepar” (desmontar) en “brigadas” mandadas por un “manejero” que a su vez dependía de la persona que estuviera al cargo del quinto: guarda, administrador o propietario, o algún “contratista de carbón”. Los trabajadores acostumbraban a ser vecinos del pueblo; aunque, especialmente en los inicios, hubo algunos grupos de portugueses traídos por ciertos propietarios. Según algunos informantes “los portugueses” recibían la mitad del jornal que los del pueblo, aunque la alimentación y el alojamiento corrían a cargo del propietario. Algunos se instalaron en *Balalaita*; pero ya no quedaba ninguno con vida cuando empecé el trabajo de campo.

Las posibilidades de realizar un trabajo a jornal fuera de los desmontes o de la siega eran escasas. “Tenías que estar a lo que daba el tiempo”:

“Algunos trabajaban con los albañiles, en la fábrica de harinas o en esa carretera de Almadén... Allí (*en la carretera*) te señalaban una tarea: ‘El que no la termine no le cumple el jornal’. Y tenías que hacerla por la cuenta que nos tenía, porque no nos faltase el trabajo”.

Una forma de encontrar trabajo era ir por las fincas buscándolo¹⁴ “no como ahora que tienen que venir a buscarlos a sus casas y aún no están contentos”, me decía un hombre para hacerme ver lo poco dispuestos que están los jóvenes a trabajar. “Dicen que ahora hay paro, pero entonces sí que había, lo que pasa es que no se sabía quien estaba parao”. Lo que puede parecer contradictorio con lo que el mismo informante dice a continuación y como conclusión de esta frase:

“Trabajo no faltaba..., trabajo para hartarte y no poder comer, porque trabajábamos y ganábamos para no poder comer. (...). Los desmontes, eso nos valía, la gente se dedicaba a eso (...). Tó el invierno, hasta que

¹⁴ El ir a buscar trabajo no estaba mal visto por la gente al contrario de lo que ocurre en la Vega del Segura y que explica Joan Frigolé en “Ser cacique y ser hombre”; sin embargo también se utiliza el término “cacique” con diferentes acepciones, una de ellas para referirse a los trabajadores no conflictivos. También, pero en forma verbal, para referirse a gente que está en sitios y/o con gente con la que no debería estar, o que se interesa por cosas que no tendrían por qué interesarle. En todo caso, éste es un término que he escuchado sólo a la gente joven.

llegaba la siega... pues arrancando matas o arrancando encinas. Ese era el trabajo que teníamos”.

Es como si, tanto en este caso, como cuando hablando de la competencia de los forasteros se me decía “...si no había tierra se hacía”, los trabajos de desmonte no fueran considerados como una alternativa plenamente aceptable a la falta de trabajo, sino que simplemente se hicieran porque no quedase más remedio, al no disponer de una yunta para coger tierras en aparcería o poder trabajar fijos en una finca; aunque la suerte de los medianeros, en definitiva, no fuese mucho mejor que la de los que tenían que trabajar a jornal:

“... no les alcanzaba para comer al año. Pasando fatigas igual que los obreros... una yuntilla de mala muerte... y tenían que darles a lo mejor hasta pienso para cuidar las yuntas...”

Los trabajadores a jornal no podían llevar con ellos a sus familias por mucho tiempo que se prolongara el trabajo, ese era un privilegio reservado a los “ajustados por año”, o sea a los trabajadores fijos: “Llevábamos el avío para la semana. Dormíamos en chozos, o en algún pajar”.

Díaz del Moral (1984: 43), señala los desmontes como una forma de aliviar el paro de los obreros de la sierra de Córdoba, especialmente durante el verano en que el trabajo escaseaba. En *Balalaita* era en verano, especialmente durante la siega, cuando todo el mundo tenía posibilidad de trabajar “...se peleaban por los obreros. En los meses de siega toda la gente era poca”, me contaba un hombre hablando de esta época del año.

Los grandes propietarios que además de dar tierras en aparcería sembraban cereales utilizaban con frecuencia grupos de personas que se trasladaban desde Extremadura, para segar a destajo, ya que muchos de los trabajadores del pueblo estaban ocupados en recoger la propia cosecha. Otros hombres dejaban de “escepar” a finales de abril para recorrer las fincas, también en grupos, esquilando ovejas, para sumarse después a los segadores.

LOS TRABAJADORES FIJOS

Los trabajadores fijos en un quinto son una parte mínima del conjunto de individuos que pueden realizar alguna actividad en él a lo largo del año. Su número, de todas formas, dependerá del tipo de

explotación que predomine y estará relacionado con la extensión de tierra que cultive el propietario por su cuenta y la cantidad de ganado que posea. Son “ajustados por año: por San Pedro los pastores y por San Miguel los gañanes”, y viven permanentemente en las fincas en las que se instalan junto a sus familias.

Teniendo en cuenta las posibilidades de modificación en el número de personas y en las actividades, voy a hablar de las personas que podían encontrarse trabajando permanentemente en un quinto ideal, cuyo suelo estuviera formado por montes, pasto y tierra agrícola en explotación. Estas serían: el guarda, los pastores y los gañanes que vivirían en la finca con sus respectivas familias; guarda y gañanes en casas situadas dentro de un conjunto rectangular de edificios cerrado hacia el exterior y abierto a un gran patio interior. Además de las casas, estaba formado habitualmente por el granero, la quesera, el horno, la cuadra, y las dependencias para los aperos, y los animales domésticos, así como una “cocina negra” en la que se alojaban los medianeros en las épocas que las labores agrícolas requerían su presencia en la finca¹⁵. Los pastores vivían en chozos que habitualmente eran construidos por ellos mismos¹⁶, instalados cerca de las zonas de pasto y próximos al lugar en el que se situaba la red en donde se recogía a las ovejas por la noche¹⁷.

EL GUARDA: ¿”MIRAR”? ¿”TRABAJAR”?

La función del guarda era muy variada, mucho más de lo que sugiere su nombre. No se limitaba a “guardar las bellotas y la caza”, sino que, además, tenía que “mirar” a “los trabajadores”; “mirar por el grano” de los medianeros; pero sobre todo “mirar por su pan”, lo que quiere decir “mirar por el amo”. Su función principal era por tanto “mirar”. Casi ninguno de mis informantes considera espontáneamente a los guardas como personas que trabajasen. La expresión “Eres más perro (vago) que la chaqueta un guarda” confirma la percepción que de su actividad tenía la gente.

¹⁵ Ver el apartado “Aquella vida no era vivir”.

¹⁶ En el anexo 4 de mi tesis de licenciatura recojo una descripción del proceso de construcción de un chozo que me proporcionó un antiguo pastor.

¹⁷ Entonces no había establos y las ovejas quedaban recogidas mediante una red que se iba desplazando con frecuencia de cara a fertilizar el suelo que posteriormente sería puesto en cultivo.

El guarda era un personaje central en el quinto por el control que tenía de los distintos trabajadores y actividades que concurrían en una finca. Siguiendo las actividades en las que intervenía podemos tener noticia de las condiciones en las que se realizaban los diferentes trabajos.

En la mayoría de los quintos el guarda hacía funciones de administrador, manteniendo periódicos contactos con el propietario o con su administrador¹⁸ si lo tenía. Con frecuencia era una persona próxima al propietario, por ser de su mismo pueblo, o alguien en quien tuviera confianza porque su familia hubiera trabajado para él, o porque le llegara recomendado por alguien de confianza.

El verano era la época en que más movimiento, de personas y producción, había en un quinto, por lo tanto, la de más actividad para el guarda, al menos cuando había medianeros: “Mi padre acababa con el brazo desollao; siempre con la media fanega en la mano”. Si no había otra persona que se ocupara de eso, era él quien tenía que “medir” el grano de los medianeros. También era quien decía en qué parte de la finca había que sembrar:

“En aquella finca había 3 hojas, en otras sólo 2. (...) Era una finca muy grande y tenían bastante ganao de ovejas. De vez en cuando decían: ‘Bueno pues en tal sitio que no hemos sembrao en 4 o 6 años’. Entonces cogíamos la cadena y iba el guarda: ‘¿Qué estamos 18? pues aquí hacemos 18 lotes en esta parte y en la otra parte otros 18’. Después de estar hechos los lotes se echaban unas papelillas arriba”, se sorteaban. *Al guarda* “le daban un piojarcillo, 4 o 5 fanegas, él, como es natural, lo cogía donde quería” (*tenía que ararlo por su cuenta*), “que no se lo araba el amo, se lo tenía que hacer algún colono de los que hubiera allí¹⁹”.

“En la mayoría de los sitios (*contrataban*) los guardas, que eran guardas o encargaos, con él se apañaban para todo (...) el dueño les decía: ‘hay que buscar gente’ y ellos la buscaban; claro, siempre más a los que más conocían”.

Era él quien “se acordaba” de algún pariente o vecino para hacer de colonos en la finca en que él estaba. Otro medio de tener acceso

¹⁸ Hay que tener en cuenta que la mayor parte de los grandes propietarios poseían fincas también en otros lugares y que podían tener un administrador general que no vivía en el pueblo.

¹⁹ Nadie ha podido precisarme si lo hacían a cambio de un jornal o no. Aunque cuando el guarda tenía mano de obra en la familia, podía incluso tener tierra en aparcería.

fácil a un jornal o a un pedazo de tierra en aparcería, era que algún pariente lo estuviera haciendo ya. En varias de las fincas de las que se me ha hablado es frecuente que haya varios parientes cultivando distintas parcelas: “Mi tío estaba allí y nos avisó”; “...él (*un primo segundo*) fue el que se acordó de nosotros”. Es frecuente encontrar tíos y sobrinos en las mismas brigadas de desmontadores, o padres e hijos. Y entre los trabajadores fijos no es difícil encontrar un guarda cuyos hijos estaban de gañanes, o que el mayoral de las ovejas y los pastores fuesen también padre e hijos.

“El guarda tenía que procurar siempre un equilibrio porque tenía que contender con la gente y mirar por su pan”. “Lo peor entonces era la cosa de las encinas, que los amos decían que no se tocaran y si te pillaba y no le arreglaba, venía a dar cuenta a la guardia civil, o cualquier cosa por el estilo”.

“Había muchos cazadores... muchos por la necesidad. Entonces no había alambradas, te ponías en un sitio donde estabas viendo la función (*se controlaban los pasos del guarda*), y en cuanto pegabas cuatro tiros te pasabas a otra finca. Siempre evitando que el guarda te cogiera. Si te cogía y era un hombre sensato decía: ‘Mira, no vuelvas más que me comprometes’. Y ya tenías miedo de ir otra vez. Pero claro, la necesidad era mucha y volvía la gente”.

Todos mis informantes coinciden en que era lógico que el guarda no les dejara cazar o coger bellotas, el razonamiento siempre es el mismo:

“Tenía que mirar por su pan”. “Él estaba trabajando con un señor y tenía que mirar por él”. (*Son menos comprensivos con las denuncias*): “Si era un hombre razonable...” “Si era sensato...” “Si sabía que esa criatura tenía necesidad... te quitaba las bellotas o lo que fuera y te dejaba marchar.” (*Sólo me han hablado de uno que*) “era un poco fastidioso, no dejaba a nadie pisar la finca, y el colono estaba estrictamente a la labor y no podías hacer una carga de leña ni en matorreras siquiera; y la caza te la guardaba lo mismo, ya ves tú para qué si entonces no venía nadie de cacería”.

La crítica a este individuo permite pensar que, en general, debía existir una cierta tolerancia, aunque desde luego:

“Tenían que ser rectos, los encargaos han tenía que mirar pal amo más que pal obrero, para eso los tenían. Les llevaban todo controlao a ellos también (...); había tantos alrededor de ellos (...); él mismo tenía que guardarse de la gente que le rodeaba, no del amo sino de la gente, por-

que es que los pobres tenemos hasta esa facilidad... A lo mejor los que estaban trabajando allí se chivaban (...): ‘que están cogiendo bellotas y luego no dejan a los demás’, ellos tenían esa responsabilidad y tenían que cumplirla, y ya está. Eso sí, los encargaos siempre han votado con los señoritos²⁰ por el miedo, por si les espachaban, pues ellos no eran de derechas y votaban a las derechas; como pasa ahora también. Ahí está la ignorancia que tenemos los pobres porque una candidatura no se ve (...). No hay que tener miedo ninguno porque yo cojo la candidatura (*que entregaba el amo o el encargao*) y voto ande me dé la gana”.

Con mucha frecuencia se me ha dicho que “Eran peores los amos del pueblo que los forasteros”, los del pueblo “te estrujaban más”. Las razones que dan a esta diferencia es que los del pueblo “tenían menos” y “estaban encima”; sin embargo:

“Aquellas gentes (*los forasteros*) siempre estaban liaos con administradores o guardas, y si el guarda era normal, pues los amos... ni caso, no se metían con ellos para nada, lo que había hecho el guarda bien hecho estaba, y lo hacían... pues bien”.

“Entonces no había problemas, nadie se revolvía ni con los amos ni con los encargaos, (*si con algo no estaban de acuerdo*) ...cuchicheábamos pa nosotros, decíamos ‘esto es una inquisición, esto es un abuso’; pero tenías que hacerlo así por la cuenta que te tenía (...). “Yo trataba de cumplir con mi deber, y un poco más, por dar gusto, porque si dabas gusto te avisaban otra vez, si no, no.”

Aunque uno de los temas que he tenido siempre presente en las entrevistas era el de posibles abusos por parte de los guardas, como podría ser el pedir algo a cambio de dar trabajo a alguien, o permitir cazar o coger bellotas por algún tipo de servicio, la respuesta ha sido siempre la misma: primero una negativa, después, habitualmente un: “si ha habido alguna vez un caso, no se ha sabido porque al que le ocurriera sería prudente”; aunque, por otro lado, también a veces se me ha dicho que “había guardas y guardillas”, o sea, que unos eran mejores que otros²¹.

²⁰ No sólo ellos sino también muchos trabajadores fijos.

²¹ Podría comprender que la gente no haya querido comprometerse en hablarme de casos de guardas que hubieran abusado de su poder frente a las personas que dependían de ellos para obtener trabajo; pero el que las personas más próximas a mí, tampoco me hayan hablado de esto, me permite pensar que en todo caso, no se cometerían abusos con frecuencia, y que si los había los que los sufrían eran “prudentes”. O tal vez no se consideraban abusos, sino que eran aceptados como algo normal.

Existe la idea, no sólo entre mis informantes, sino en el pueblo en general, que el guarda o el mayoral de las ovejas que roba en una finca se hace millonario. Se oyen nombres de algunos que lo han hecho. La idea parece exagerada y seguramente lo es; pero en todo caso, si se tiene en cuenta que un guarda podía tener el control de toda, o una parte importante de la producción del quinto, de haberlo querido podría haber obtenido importantes ingresos complementarios, especialmente en épocas en que había muchos aparceros, por lo tanto más dificultades para controlar el grano por parte del propietario. El guarda tenía que pagar jornales con cierta frecuencia:

“...si necesitaba 10 trabajadores, por ejemplo, podía decirle al amo que había cogido 15, ¿quién le iba a averiguar nada?”.

¿Quién iba a averiguarle los camiones de carbón que habían salido de la finca, o los quesos que se habían hecho? Y de ponerse de acuerdo guarda y mayoral ¿quién iba a saber si habían parido 200 ovejas o 150?

En resumen, el guarda era en la mayoría de los quintos un personaje central, el responsable último frente al propietario. Era el intermediario entre el propietario y las distintas personas que tenían relaciones de trabajo con el quinto. Era también el que mediaba entre el propietario y las personas que pretendían comprar las producciones de sus fincas: corderos, queso, carbón, cereales etc.. Su calidad de intermediario, le concede una posición estructural entre las que Sevilla-Guzmán (1975 y 1979(b)) llama “clases locales de servicio”. Creo que esto es evidente en cuanto al control del trabajo que a través de él se realizaba y que contribuía al mantenimiento del orden social. Será necesario tener una buena relación con él para acceder al trabajo, especialmente en momentos en que la oferta sea escasa: “...siempre buscaban al que más conocían”; pero “...si sabían que trabajaban bien” y “si no eran protestones”.

El conocimiento que el guarda tenía de los individuos que iban a trabajar al quinto, y las relaciones de vecindad o parentesco que podían unirle a ellos, hacen pensar en una red de relaciones de los guardas que, desarrollándose dentro de los campos del parentesco y de la vecindad, va más allá de éstos, traducándose en un intercambio de lealtades que en último extremo benefician a los propietarios y al sistema social dominante. El guarda la demuestra “acordándose” de sus parientes y vecinos cuando existe algún trabajo que puedan realizar, y éstos manifiesten su lealtad “dando gusto”, cum-

pliendo con su deber “y un poco más por dar gusto, porque si dabas gusto te avisaban otra vez, si no, no²²”. En ambas partes la lealtad estaría motivada por un interés muy concreto: el guarda tiene que responder ante el propietario de que los trabajos son realizados de forma conveniente y sin ningún tipo de problemas. Por su parte, los parientes y vecinos, o cualquier otro individuo introducido en esta hipotética red por otras vías, saben que realizando bien su trabajo, “dando gusto”, pueden tener acceso a un bien escaso: el trabajo.

El número de guardas, 24 según el padrón de vecinos de 1924²³, permite pensar que disponiendo cada uno de ellos de su propia red de relaciones, un número considerable de personas estarían incluidas en una o en otra, bien directamente, bien a través de individuos que tuvieran la relación directa con el guarda.

Este sistema de redes no abarcaría necesariamente a todo el pueblo, pero sí a un número suficiente de personas como para que la necesidad de mano de obra fuera satisfecha; salvo en momentos como la siega, en que toda la mano de obra del pueblo era poca y había que recurrir a los grupos de segadores que se desplazaban desde Extremadura.

De todas formas, ni siquiera los que estuvieran incluidos en estas redes tenían garantizado el trabajo para todo el año, ni a través del guarda con el que pudieran tener una relación privilegiada, ni en otras actividades. A los que quedasen al margen de estas redes podemos situarlos en el nivel más bajo de la estratificación del grupo de trabajadores dependientes y, por lo tanto, del pueblo, junto con las viudas con hijos demasiado jóvenes.

LOS GAÑANES

El número de gañanes fijos en un quinto variaba, como he dicho, en función de la labor del propietario. Cuando había varios, acostumbraban a estar dirigidos por un “mayoral de la labor”:

²² Según CUTILEIRO (1977: 116) La ley y el orden tendían a prevalecer, en el Alentejo, en parte porque la conciencia y las lealtades de clase de los trabajadores presentaban contornos mal definidos y difícilmente se manifestaban por falta de organización política y por recelo de las represiones y en parte porque los vínculos de lealtad y los compromisos locales escoraban la estructura de clases y funcionaban como mecanismos de control sociopolítico.

²³ Aun teniendo en cuenta que algunos de ellos no tuviera tantas atribuciones como el guarda ideal al que estoy refiriéndome.

“El guarda, a lo mejor, le decía al mayoral (*o a los gañanes*) donde había que sembrar y, luego ya, cada uno sabía su tarea. El mayoral sabía lo que había que hacer, y el guarda no se metía con él para nada”.

Vivían en la fincas con sus familias, sus casas reunían peores condiciones que las de los guardas, eran más pequeñas y peor situadas dentro del conjunto de edificios del quinto. En ocasiones los gañanes eran padre e hijos.

El trabajo del gañán estaba centrado en las tareas de cultivo, aunque podían realizar alguna otra actividad en las temporadas de menos trabajo, como ir a buscar leña, cortar monte para las ovejas en épocas en que los pastos fueran escasos...; pero, en general, las labores de cultivo “se daban la mano unas con otras”:

“Había costumbre de empezar a sembrar a partir del 10 ó 12 de octubre”. Algunas veces “había algunos que entonces aún no habían acabado de ablentar por culpa del aire (...), se calmaba el aire y no había forma, o venía un poco de cada sitio (...). El aire no tenía reglas, venía cuando quería (...) había quién tenía una mieja fe y decía de donde podía venir (...) pero no acertaban siempre (...). El aire bueno venía de la Virgen²⁴, el ábrego (*suroeste, soplaban especialmente en julio, que*) era el mejor tiempo de los aires; (*mientras que*) agosto era un granuja (*como el solano*).

(*Durante la siega*) “El tiempo estaba muy cronometrado, se trabajaba desde que salía el sol hasta que se ponía. A la salida del sol tenía que estar la gente en el corte. Los que estaban lejos (...) dormían en el mismo corte (*para no perder tiempo, porque la mayor parte de la siega se hacía a destajo*). Caía la gente muerta..., dormían encima de un poco de paja y una manta, de cabecera una chaqueta. (...). Era una vida que lo que es menester es que no la conozcáis vosotros²⁵”.

Tras la siembra, empezaban a hacer el barbecho para el año siguiente, tarea que se alargaba a veces “casi hasta que amarilleaba la cebada” que era cuando se empezaba a segar, “muchos años a finales de mayo, luego empezaban los trigos (...).

El cuidado de las yuntas era realizado por los propios gañanes:

²⁴ Finca que lleva este nombre y que es el lugar en el que se celebra todos los años una romería en honor de la Virgen de la Encarnación, patrona del pueblo.

²⁵ Nos decía el informante a sus hijos, presentes en la entrevista, y a mí.

“Como se salía muy temprano casi siempre, a no ser en primavera, (...) tenías que levantarte a las tres de la mañana para dar de comer a aquellas yuntas (...); si te andas durmiendo y te levantas ya a la hora de salir, pues las yuntas no están bien cuidadas. (...) (*Las mulas*) tienen que estar 2 horas y media comiendo. Les echabas un bufío, como decíamos nosotros, y, a la hora o antes, en cuanto las veías parás le tenías que quitar los cuatro granzones y volverles a echar otro bufío. Dejabas un poco para cuando parabas al medio día que les echabas otro poco, hasta que se comían los 4 celemines de cebada (*que necesitaba una mula*) pa que estuviera bien cuidá”.

LOS PASTORES

También los pastores podían ser padres e hijos. Vivían en chozos contruidos por ellos mismos, que podían trasladarse, si era necesario, para que las zonas de pasto no quedasen demasiado lejos. Hacían también chozos para los animales domésticos.

La vida de los pastores es considerada por uno de mis informantes como “más esclava”, puesto que el ganado exigía la presencia continua del pastor, y sólo la nieve les impedía ir a las zonas de pasto, a diferencia de los gañanes que si llovía no iban a arar. Cuando nevaba tenían que “olivar²⁶ las encinas” o “cortar monte” para dar de comer a las ovejas. El pastor, por lo tanto, tenía menos posibilidades de ir al pueblo que el resto de los trabajadores. La “esclavitud” de la vida del pastor es lo que decidió a uno de mis informantes a “dejar las ovejas” para trabajar de gañán.

Aunque no era frecuente, no era extraño que un pastor realizara otras actividades si no encontraba trabajo “en lo suyo²⁷”. El que esto pueda ocurrir, junto con el hecho de que normalmente tenían a sus familias con ellos, salvo durante el “agosteadero” en que éstas se instalaban en el pueblo mientras los hombres iban a las rastrojeras, permite pensar, y así es en la práctica, que los pastores se relacionaban normalmente con los otros trabajadores y llevaban un tipo de vida similar. Los matrimonios con el resto de grupos dependientes

²⁶ Podar, llaman olivar a podar los olivos, se utiliza el mismo verbo para cortar ramas de las encinas, ya sea con la intención de podar, o simplemente para dárselas a las ovejas, o utilizarlas como leña.

²⁷ En este caso esta expresión está referida a la especialidad profesional.

son normales, en todo caso podría haber una diferencia en la dieta, los pastores utilizaban más la leche, por ejemplo. Al tener más tiempo libre, realizaban algunos trabajos de artesanía, como cuencos de madera de encina, cucharas de cuernos de cabra, pleitas para hacer distintos utensilios caseros: baleos (alfombras), hueveras, posijos (taburetes)...

De todas formas, en ocasiones, parece como si el trabajo de pastor fuera considerado algo no deseable, al menos por parte de los que no lo son, creo que precisamente por la continua atención que requieren las ovejas²⁸.

De los relacionados con el ganado, los cabreros eran los que llevaban una vida más penosa. Ninguno de mis informantes lo ha sido, quienes me han hablado de ellos lo han hecho por referencias:

“Mi padre me contaba que de joven había sido cabrero, estaban siempre en el monte; a donde les llevaran las cabras. Iban dando la vuelta por las sierras de alrededor del pueblo (...); cada 15 días iban a la casa del dueño a buscar el pan, la comida y la ropa.”²⁹

En algunas fincas se criaban vacas para carne, varios de los pastores con los que he hablado habían trabajado de vaqueros anteriormente. Las formas de vida y de organizar el trabajo variaban poco, aunque las vacas necesitan, al parecer, menos atención que las ovejas.

Algunas fincas hacían queso, por lo que al trabajo diario de los pastores, se añadía el de ordeñar las ovejas y hacer el queso poco después de la paridera. Si era necesario se buscaba alguien hábil para que ayudase a los pastores fijos, o trasladaban a alguno de los pastores que estuviera trabajando en otra finca para el mismo propietario. El ordeño es considerado como una actividad muy dura (un trabajador podía ordeñar centenares de ovejas cada día), lo mismo que la “paridera” en que tenían que estar pendientes de las

²⁸ Esto se manifiesta en algunas canciones: “No tengas hijos (o novios) pastores/ que vienen de mes a mes/ sentado en un borriquillo/ arrastrándole los pies. También los pastores traducen su aislamiento en canciones, la que sigue es un ejemplo: “Los pastores en el monte/ cantan y bailan a solas/ y dicen a las retamas:/ ‘haga usted el favor señora’”.

²⁹ También existen canciones sobre los cabreros: “Los cabreros no son hombres/ que son burros y animales/ que comen en los calderos/ y duermen en los corrales”.

ovejas que parían para obligarlas a aceptar, con diferentes métodos, que los corderos mamasen (“ahijarlas”). El invierno a pesar de que el trabajo era menor, es percibido como la peor época del año:

“Salías por la mañana, se te empapaban los pies de la escarcha y no se te secaban hasta que llegabas al chozo por la noche. Era una vida penosa, en verano no, en verano ibas de encina en encina durmiendo buenas siestas”.

LOS PRIVILEGIOS DE LOS TRABAJADORES FIJOS

Los trabajadores fijos eran “ajustados por año”; aunque la mayoría de ellos trabajaban varias temporadas en el mismo quinto. No es extraño que esos trabajadores hayan permanecido, durante la mayor parte de su vida activa, trabajando para la misma familia de propietarios.

La remuneración que recibían era mixta: dinero y especies. Guardas y mayoresales “ganaban un poco más, pero no compensaba la responsabilidad”. El dinero que obtenían era mucho menor, a veces más de 1/3, que los que estaban a jornal; “pero era todos los días”³⁰. La parte de remuneración recibida en especies es muy valorada por los trabajadores fijos, y, sobre todo, por los otros trabajadores. Los productos pactados podían variar de un propietario a otro, pero lo normal era recibir aceite, garbanzos y harina o un piojar³¹; se les “libraba la piara”³²; y con frecuencia podían cultivar una huerta. De manera que no solamente tenían garantizada una parte importante de su alimentación, sino que, además, podían obtener ingresos en efectivo con la venta de los corderos de la

³⁰ Uno de mis informantes a los 10 años (1932) cobraba 15 pesetas trabajando de pastor, mientras su padre, el mayoral, ganaba 30 pesetas. Por la misma fecha, bajando a jornal en la carretera se ganaban 3,50 o 4 pta., y en la siega 5 pta.

³¹ Tierra que se cedía a algunos de los trabajadores fijos para cultivar trigo. También he escuchado este término referido a una parte de tierra que sembraban algunas de las familias “que podían vivir de lo suyo”, para los hijos casados que residían y trabajaban en la casa paterna.

³² Un número de ovejas entre 25 y 35, aproximadamente, que podían pastar “con las del amo”. Todos los adultos fijos tenían derecho a ella. Cuando el trabajador no disponía de ovejas propias podía ponerse de acuerdo con alguien que tuviera, para llevarlas “a medias”.

piara. En el caso por ejemplo de que trabajasen un padre y varios hijos adultos, la piara podía ser importante; “aunque entonces un cordero no valía ná”.

Como norma, los que trabajaban en un quinto “...no podían tocar las encinas”; pero, en la práctica, les resultaba más fácil que para los que vivían en el pueblo engordar los guarros con bellotas³³, además de poder criar animales de corral, de los que acostumbraban a vender los huevos que no consumían.

Estas posibilidades, que diferencian a los trabajadores fijos de los jornaleros o de los colonos, si bien son vistas como un privilegio por parte de estos últimos subgrupos, no son una “concesión” del propietario, sino que forma parte de su remuneración y es obtenida por todos y cada uno de los trabajadores fijos³⁴. A diferencia de lo que ocurre en otras zonas de latifundio, no se puede hablar en este caso de un “sistema de castigos y recompensas” (Sevilla-Guzmán, 1979(b): 45); aunque creo que es aceptable pensar que la conciencia de disfrutar de un privilegio no accesible a los otros trabajadores, puede servir para reforzar de alguna forma la lealtad hacia los propietarios, o por lo menos el miedo a perderlo junto con el trabajo.

Existe la idea en el pueblo de que la mayoría de estos trabajadores procedían de los pueblos de los propietarios, las fuentes documentales disponibles no permiten demostrarlo; pero había un número importante de personas de Extremadura³⁵ en las fincas. Muchos de ellos tenían casa en el pueblo y acabaron instalándose definitivamente en él y casándose con personas de *Balalaita*.

No obstante, hay que pensar en la ambigüedad que existe detrás de la percepción del “forastero” en el caso de la competencia por el trabajo, el hecho de estar empadronados en el pueblo y tener casa en él, supone, al parecer, su aceptación: “...aquí estaban los hombres, trabajando como los demás”. El que cuando se habla de una persona no nacida en el pueblo, se haga alusión a su lugar de nacimiento, o a que era forastero, pienso que habría que relacionarlo más con una forma descriptiva de nombrar, que con la idea de una separación tajante entre los que han nacido o no en *Balalaita*; aunque, como hemos visto en “Las historias del pueblo”, no pueden ser

³³ Incluso en el caso de que como ellos, tuvieran que coger las bellotas “a medias” (la mitad de las que cogían para el propietario).

³⁴ Y discutida en el momento del “ajuste”.

³⁵ De donde procedían algunos de los mayores propietarios.

considerados estrictamente como parte de la “comunidad que habla”, porque ni dominan la historia del pueblo y de sus gentes, ni el pueblo conoce las de ellos.

No todos los trabajadores forasteros tenían casa en él, ni su permanencia en el pueblo iba más allá del tiempo que durase su actividad laboral. Algunos iban a casarse a su pueblo y algunas mujeres a dar a luz, lo que indica, por lo menos, importantes lazos con sus lugares de origen³⁶.

La importancia de los trabajadores forasteros, tanto por la competencia para el trabajo que podían significar, como por las relaciones especiales³⁷ —tal vez alguna forma de patronazgo— que pudieran tener con los propietarios, que eran los que los habían llevado al pueblo para trabajar, es algo que puede tener importancia para la percepción de los trabajadores forasteros fijos en las fincas por parte de los vecinos en peores condiciones. Pero me pregunto si no es posible pensar, que no es su condición de forasteros sino de trabajadores fijos, por tanto, por la competencia que podían suponer para los trabajos más privilegiados, lo que se tiene en cuenta para señalarles como forasteros.

Forasteros o naturales de *Balalaita*, todos los trabajadores fijos mantenían unas relaciones de trabajo privilegiadas, que con frecuencia eran el resultado de una relaciones privilegiadas anteriores con el mismo o con otro propietario, propias o de personas de su familia más próxima.

Puede pensarse que entre el conjunto de personas que dependían de las grandes fincas existía alguna forma de estratificación relacionada con el tipo de trabajo al que tenían acceso. Creo que esto es bastante claro en el caso de los trabajadores fijos. Aunque muchos de ellos habían trabajado a jornal en alguna ocasión, especialmente en el caso de los solteros, a partir del momento en que entraban a trabajar

³⁶ En el padrón de 1924, es frecuente el caso de personas, niños sobre todo, que llevan residiendo en el pueblo tantos años como tienen, y sin embargo los padres figuran como residentes en *Balalaita* desde varios años antes.

³⁷ Dos mujeres extremeñas me han hablado de la insistencia de los propietarios para que sus padres fueran a trabajar a *Balalaita*, uno como guarda y otro como arrendatario. El primero se instaló en el pueblo donde se casaron algunos de sus hijos, el segundo volvió a Extremadura antes de la guerra. De todas formas, no tenía por qué darse, ni se daba, una relación especial del propietario con todos estos trabajadores, sino, en todo caso, con algunos de ellos; éstos, a su vez, podían atraer hacia *Balalaita*, trabajadores de sus propios lugares de origen, y/o parientes.

de forma fija para un propietario, sólo raramente volvían a hacerlo a jornal³⁸. También es extraño encontrar a una persona que normalmente trabajase de forma fija realizando trabajos en aparcería, aunque podía hacerlo alguno de sus hijos. No es frecuente, tampoco, encontrar aparceros trabajando de forma fija para un propietario lo que puede relacionarse al menos con dos cosas, por un lado, quien disponía del capital y del trabajo necesario para ser aparcerero y no tenía dificultad para obtener tierra, difícilmente se “pondría a trabajar para otros”:

“Mi padre tenía la manía de que no sirviéramos³⁹: ‘Aunque sea con un borrico viejo... no quiero que sirváis a nadie’, porque había que tragar mucho, entonces, porque ahora no”.

Por otro lado, porque, al menos en el caso de los vecinos del pueblo, los medianeros podían tener otras formas de obtener ingresos, “algún pedazo”, “algunos olivos” entre los que se acostumbraba a plantar viñas, o “una mieja huerta”; o bien tenían algo de comercio, ya fuera una pequeña tienda o algún tipo de venta ambulante.

Pero había también muchos medianeros que “empezaban sin nada”, a los que se les adelantaba el dinero para la yunta y la semilla; y “podían pasarse un montón de años hasta que devolvían aquello”. Son éstos los que responden a la idea predominante del medianero, los que cada año “tenían que empezar de nuevo”, porque se les iba la cosecha en pagar deudas. Tanto éstos, como los que hacían matos, no tenían ninguna otra alternativa. De haber podido trabajar fijos en una finca, lo habrían hecho, al menos lo hacían a jornal cuando lo permitían las labores⁴⁰.

LA APARCERÍA

Sin un trabajo estadístico⁴¹ previo no puede demostrarse, pero las conversaciones con mis informantes y el tipo de explotación que

³⁸ Podía ocurrir que cualquier circunstancia les hiciera marcharse, o se les echase del trabajo que tenían porque no fueran necesarios; pero pronto encontrarían un trabajo similar con otro o con el mismo propietario.

³⁹ A pesar de que él estaba trabajando en un quinto, o quizás precisamente por eso.

⁴⁰ Ser “concertado” (“ajustado” en *Balalaita*), es una de las primeras aspiraciones del trabajador agrícola en el Alentejo. (CUTILEIRO, 1977: 83).

⁴¹ Que no puede realizarse porque no se hacía ningún tipo de contrato escrito.

se realizaba en las grandes fincas inducen a pensar que el colonato era la forma de utilización de trabajo predominante. En Andalucía se hace uso de este sistema especialmente cuando se elevan los costes salariales⁴². En *Balalaita* las formas de colonato relacionadas con las grandes fincas⁴³ son básicamente dos: las “medianerías” y los “matos”.

LOS “MATOS”

El “mato” era uno de los sistemas que se utilizaban para limpiar la tierra. Era realizado por familias que no tenían ninguna otra posibilidad de trabajo. Con frecuencia llegaban de provincias cercanas, Badajoz, Córdoba y Jaén sobre todo. Los de los matos, o desmontadores por cuenta propia, se instalaban en chozos en las zonas que desmontaban, solían hacerlo con la familia. Me han hablado de individuos que en los años 30 utilizaban los servicios de algún carbonero de Urda (Toledo), que les enseñaba a hacer el carbón.

Disponer de mano de obra suficiente era importante. Cuando la familia nuclear no la proporcionaba, había que buscarla entre los parientes más próximos: hermanos solteros, padre, o algún otro familiar con el que hubiera una buena relación. Al contrario que los que hacían desmontes mediante el arrendamiento de quintos, mucho menos frecuente, los de los matos no podían criar ganado, y la tierra estaba toda por desmontar:

“Esas criaturas (...), sin poder coger nada hasta que no tenían la tierra medio limpia, aténios a lo que les adelantaran por el carbón”⁴⁴.

“Los de los matos venían de otras provincias. ¡Imagínate como debían estar en sus tierras!

“Venían sin fuerza ninguna, algún borriquillo...; poco a poco se hacían con una yunteja (y *podían*) hacer de medianeros”.

⁴² Ver MARTÍNEZ ALIER (1968), especialmente el capítulo 11 “‘Medianerías’ y ‘parcelas’” y BERNAL (1988), entre los autores que plantean más claramente la adaptación del latifundio a las distintas coyunturas económicas.

⁴³ Algunos pequeños propietarios de tierra podían arrendar o dar en aparcería ésta, cuando por alguna razón no podían trabajarla directamente.

⁴⁴ Había contratistas de carbón que les adelantaban dinero por el carbón que después se quedaban y distribuían en capitales de provincia, como Madrid, Valencia y Ciudad Real.

No obstante algo de fuerza llevarían, al menos para poder labrar la tierra que iban desmontando y que era el pago por su trabajo. Parece que era frecuente, al menos en los primeros tiempos, que después de desmontada una parcela, y una vez realizados los 3 disfrutes, algunas de estas familias tomaran tierra en aparcería⁴⁵. Lo que es percibido como una mejora de la situación.

LOS MEDIANEROS

Martínez Alier (1967) hace referencia a un informe del Instituto de Reformas Sociales de 1919, en el que los obreros agrícolas de un pueblo de Córdoba solicitan la desaparición de las aparcerías por considerarlas una forma encubierta de trabajo a destajo. Según este autor con los aparceros o colonos

“...los costes de trabajo unitarios disminuyen (...) La causa principal es el aumento en el rendimiento y en la calidad del trabajo (...). Esas parecen ser regularidades en el comportamiento observables en diversas estructuras agrarias latifundistas”. (1967: 13)

La aparcería era en los años 30, y hasta bien entrados los 50, la forma de tenencia de la tierra más accesible para quien no tenía tierra propia o no tenía suficiente. La aparcería permite al propietario que la utiliza transferir al aparcerero una parte del riesgo. Tal y como se practicaba en *Balalaita*, hay que considerarla como una forma de acceso al trabajo y no de acceso a la tierra, ya que la forma en que se distribuye la tierra a cultivar entre los aparceros, y el estar sometidos a la voluntad del propietario en lo que se refiere a las zonas que han de sembrarse cada año, impiden que el aparcerero se sienta implicado con la tierra. A nadie se le ocurrirá intentar mejoras en unos suelos que no sabe si podrá seguir cultivando.

Un individuo podía pasar muchos años de colono en una finca, pero nunca tenía la garantía de seguir haciéndolo durante mucho tiempo; su única seguridad era poder sembrar la tierra que tenía preparada en barbecho. El propietario podía tener otros planes para ésta: cultivarla él mismo, dedicarla a pastos y arrendarla, o aprovecharla para su propio ganado, o reducir el número de aparceros...

⁴⁵ A partir de los años 50, los de “los matos” empezaron a tener dificultades para mantener lo pactado con algunos propietarios.

Martínez Alíer (1968:1) recoge una parte de la respuesta de la "Sociedad Patronal Agraria" de un pueblo de Córdoba a un cuestionario del Instituto de Reformas Sociales en 1919, que, entre otras cosas dice:

"Deben recomendarse y aun establecerse normas y garantías, para dar parte en los beneficios a los trabajadores incorporados a una explotación agrícola, porque de este modo resultaría más eficaz su labor. También consideramos de alta conveniencia la generalización de los contratos de aparcería".

La razón de estas recomendaciones estaba probablemente en que según estos propietarios: "...se ha llegado a salarios que, por la mala fe con que se presta el trabajo resultan hoy excesivos." El que uno de los grandes propietarios de *Balalaita*, alrededor de 1915 introdujera una máquina segadora, para dejarla de lado unos años más tarde y pasar a dar tierra en aparcería, puede indicar que el sistema de medianería, era incluso más ventajoso para el propietario que las máquinas.

El abono era el único riesgo y, junto con la tierra, la única inversión del propietario:

"Ellos no hacían más que poner el abono, lo demás de los trabajos los hacías tú. Entrarles la paja, entrarles el grano... en fin, todo, todo".

El rastrojo era aprovechado también por el propietario o para sus propias ovejas o para arrendarlo a otros ganaderos.

La cantidad de tierra que labraba cada aparcero estaba relacionada con la mano de obra disponible en la familia; pero especialmente con los animales de tiro de los que pudiera disponer. Muchos de ellos tenían que labrar la tierra con yuntas formadas por una mula y un borrico, por ejemplo, o dos borricos: "Fíjate tú el trabajo que podían hacer..."

Mientras estaban en la finca, podían soltar los animales de tiro a pastar, el resto del año había que darles pienso. Muchos tenían que pedir prestado el grano para poderlos alimentar:

"Cuando venía un mal año (...) la gente haciendo equilibrios, ni tenían pa las yuntas ni tenían pa comer. Entonces, de la parte que se había llevado el amo (...), al agricultor le daba 8 ó 10 fanegas de cebada para que cuidara a la yunta y pudiera hacer la labor del año siguiente. Para que la tierra no se quedara sin labrar, el guarda, el encargao o quien estuviera allí, les iba dando cebada para que comieran aquellas yuntas y

hiciera aquella labor. Cuando iba a hacer la labor pues estaba allí atado”.

“Los que andaban en esas fincas, pues ninguno tenía, como quien dice, na. El que estaba un poquillo más desahogado pues le apañaba la cosa; pero el que estaba un poquillo apretado pues tenía que decir al amo: ‘mira... yo me quedo pero me tienes que proporcionar unas fanegas de cebá’⁴⁶; y sin problemas. Sabía que las tenía cobrá, era lo primero que apartabas. (*Luego*) tenías el herrero; el carpintero: que la rueda, que el carro; que el guarnicionero: las anteojeras, los arreos... O sea que el que no tenía na más que eso pues andaba muy mal (...). El que estaba de colono, cuando llegaba (*la recolección*) no hacía más que eso, traerlo al pueblo y decirle al carnicero, o al de la tienda, o al otro: ‘A ver qué tengo de cuenta’. ‘Tal día estamos allí’ (...) Se quedaban sin cosecha, pero había que pagar (...). Medio que se pudiera todo el mundo trataba de pagar... y a empezar de nuevo”.

Como he dicho anteriormente, cuando en *Balalaita* se habla de medianeros, ésta es la imagen de las condiciones en que vivían que predomina: el continuo “empezar de nuevo”; aunque no todos estuvieran condenados a ello, y no sólo ellos fueran los que tenían que “empezar de nuevo” cada vez que recogían los frutos de su trabajo. El mismo problema tenía los de los “matos” y los jornaleros, y en general todos los trabajadores. En el caso de los “fijos” la necesidad de endeudamiento era menor, ya que, como hemos visto, disponían de algunos productos básicos para su alimentación, aunque tuvieran que comprar cosas como azúcar, arroz, bacalao...

⁴⁶ Normalmente esta conversación no se tendría con el “amo” sino con el guarda.

3. PERCEPCION DE LOS TERRATENIENTES

“Me serviste, te pagué, nada te tengo que agradecer.”
(Mayoral de ovejas, 84 años)

En *Balalaita* ocurre con los propietarios de las grandes fincas algo similar a lo que señala Cutileiro (1977: 63) para el Alentejo, en donde los latifundistas “Son de cierta manera, omnipresentes, pero son también para muchos fines, extraños”. Ausencia que resalta también a nivel general Sevilla-Guzmán (1979(b): 33-34): “...aunque los latifundios, esto es, las fincas, forman parte de la comunidad campesina, los propietarios de las mismas (...), los latifundistas, no pertenecen en general a la misma”, independientemente de que vivan o no en el pueblo, ya que en general no son aceptados como miembros de ella. En *Balalaita*, a diferencia de otras zonas latifundistas, ninguno de los grandes terratenientes tenía casa en el pueblo, y sólo algunos disponían de una en los quintos. “Aquí al único que hemos conocido estable era a Don...”, individuo muy respetado en el pueblo y conocido por sus continuas “obras de caridad”.

Al hablar de los trabajos que realizó, la gente acostumbra a decir el nombre de la finca en la que los hacía, muy pocas veces el del propietario, al que en ocasiones ni siquiera conocieron. No ocurre lo mismo cuando se ha trabajado en fincas propiedad de alguna familia de “ricos del pueblo”, en este caso se suele hablar del propietario o de la familia a la que pernece y no de la finca.

Esta diferencia puede deberse al escaso contacto que se mantenía con los grandes propietarios. “El amo... todos le conocíamos. Él venía todos los años y charlaba un rato con nosotros; pero conocerlo bien... (...) él venía muy poco por aquí⁴⁷.” Sin embargo, la misma persona, unos minutos antes me decía: “El amo buscaba uno que le

⁴⁷ El que habla es un aparcero que estuvo varios años en las tierras del mismo propietario.

vareara las bellotas a las ovejas". Es evidente que el amo no se ocuparía de esos menesteres si sólo iba al pueblo de tarde en tarde, por lo que el informante está refiriéndose al guarda. Como en él, seguramente, pensaba otro hombre al hablarme de algunos medianeros "... el que estaba un poquillo apretao pues tenía que decir al amo 'mira, que yo me quedo pero me tienes que proporcionar unas fane-gas de cebá...'". Dudoso el que se la pidiera directamente al amo, inimaginable el "mira que...". Según me decía un hombre que siempre trabajó fijo:

"Había un respeto... creo que demasiaó, aquello no estaba bien de tanto. Llegabas y de seguida te quitabas la gorra y hasta tenías casi que pedir permiso para hablar, ¡pedir la palabra! Ahora, es este bien que tienes, que lo que sientes pues llegas y le dices que pacá, que pallá. Aquello estaba demás de sujeto y ahora... lo ve uno casi de más ciertas cosas. Llega uno y dice: 'Anda, a fulano le ha dicho mengano esto o lo otro, le ha dicho de tú' y páece que lo veo yo feo; pero aquel respeto que había, ¡tanto miedo! ¿pa qué tanto miedo?"

Quienes tenían un contacto regular con el propietario eran los trabajadores fijos, guarda y mayoral de las ovejas, sobre todo. El período de tiempo transcurrido entre contacto y contacto era variable, normalmente el guarda se desplazaba con cierta regularidad, podía hacerlo una vez al mes, al lugar en el que se encontrase el propietario; en otras ocasiones era éste el que "iba a dar una vuelta" a sus fincas. Pero todo indica que el contacto con el resto del personal que trabajaba en sus tierras era escaso, y que no todo el mundo tendría fácil acceso a él, por lo que no se comprende muy bien el miedo a que alguien "...fuera con el cuento al amo" si el guarda, por ejemplo, hacía usos de los recursos de la finca, no pactados en su "ajuste", por ejemplo coger bellotas para engordar sus propios cerdos. Ni se comprende ese: "Aquí no vengas más que me comprometes", cuando encontraba a alguien en la finca cogiendo bellotas o cazando. Quizás el compromiso en el que se le podía poner, estaría relacionado con que pudiera difundirse por el pueblo que un guarda determinado estaba haciendo la vista gorda, más que con que el propietario pudiera enterarse de algún uso abusivo ocasional.

Los trabajadores fijos, con la perspectiva que da el tiempo, se quejan de sus relaciones con los "amos" como si hubieran esperado de ellos una relación más personal; como si en vez de el simple pago de un salario, propio del sistema de relaciones de producción en el que se encontraban, capitalista, reivindicaran un tipo de rela-

ción con el “amo” propia de un sistema económico en el que el propietario de la tierra debiera tener presentes problemas y dificultades de quienes para él trabajaban en momentos concretos, por ejemplo durante la vejez y después de muchos años de lealtad:

“No te quitaban nada pero no te daban nada. Se portaron muy mal. Ahora mismo, yo estoy aquí y podía por ejemplo venir a verme, que pasan por aquí algunas veces; pero con todos se han portado así: ‘me serviste, te pagué, nada te tengo que agradecer’. Esa es la cuenta que se han hecho”.

La explicación anterior la da un hombre que después de más de 30 años trabajando para la misma familia, fue invitado por el propietario a buscarse otro trabajo, ya que el hijo de este hombre, al casarse, le pidió que le aumentase su asignación mensual de harina, como era costumbre en otros sitios. El propietario se negó, y el joven se fue a trabajar a otra finca:

“Le supo aquello como una puñalá. Me manda decir que yo fuera mirando, que a pesar del tiempo no le importaba nada de darme la cuenta. ¡Tantos años y amenazándome con la cuenta! Si hubiera sío ahora, con estas leyes, no habrían tenío con la finca para pagarnos; pero nada, entonces llegaban y te plantaban: ‘nada, no me tié cuenta’ y no miraras pa tras que no te daban ni un duro”.

“El dueño quería mucho a mi padre —*cuenta otro hombre*— pero lo quería para mirar con la gente, luego, pues la verdad, no le buscó nunca ninguna cosa... eso sí, no se metía para nada con mi padre, si se perdía alguna cosa no se metía...; pero nunca se acordó de decir: ‘te voy a poner en este sitio que vas a estar mejor’”.

“Eran unos sinvergüenzas⁴⁸, eso hay que decirlo así, porque los ricos lo han sío siempre y lo son, y esos eran de los de alante de sinvergüenzas. Gentuza, eran una gentuza (...) los ricos no han sío buenos nunca ni lo serán en su puta vida. ¿Qué pasa, que si los demás llegáramos a ser ricos seríamos igual? pues a lo mejor, yo no lo discuto.”

⁴⁸ Dice otro informante que sólo trabajó en grandes fincas hasta que se marchó al servicio militar, pero que durante mucho tiempo siguió en contacto con ellas, por un lado porque toda su familia y la de su mujer trabajaban en ellas, y por otro, porque hizo algunos tratos a través de los guardas, para comprar algunas de las producciones, que rompieron los propietarios algunas veces después de haberse comprometido. Hablándome de un caso concreto: “Se presentó otro ofreciendo más... cuando yo estaba dispuesto a respetar el trato, tanto si ganaba como si perdía”. Mentalidad poco propia de un sistema capitalista pero que era con la que se movía éste individuo, al igual que otros, en el comercio en el pueblo.

Después de este discurso, y a modo de conclusión de una entrevista en la que se estaba hablando del comportamiento de los propietarios con los que para ellos trabajaban, el hombre relativiza sus afirmaciones:

“Vamos a poner que como en nosotros a lo mejor de cien personas salen diez que son bien malos también. Y en (*los ricos*) de cien personas pues a lo mejor habría cinco o seis que fueran un poco mejor; pero los demás, todos malos: A quitarte el sudor, a pisarte el cuello si podían y si te he visto no me acuerdo”.

El diez por ciento de los pobres por tanto podían ser “malos”, mientras que entre los ricos las cifras se acercarían al 95%, casi, casi, la misma distribución que la de la propiedad del suelo.

Ironías aparte, cuando se tiene que hablar de un propietario que fuera “bueno” el ejemplo siempre es el mismo⁴⁹, el de un individuo perteneciente a una familia de grandes propietarios, que fijó su residencia en uno de los quintos que heredó⁵⁰.

“...aquel hombre era muy bueno. Llegaba cualquiera: ‘Si me da usted trabajo... que llevo tanto tiempo parao’ o tal, y si no podía darle trabajo, porque es que tenía muchos más de los que precisaba, pues le daba una propineja de lo que fuera. Pues entonces una propina de 5 duros, ¡tú verás! y aquello era mucho, aquello lo agradecías más que ahora si te dan mil duros (...). El hombre se portaba bien. Se terciaba que alguno se quejaba de que estaba enfermo y tenían que sacarlo a Ciudad Real, él mismo lo llevaba si podía. Ese hombre era bueno⁵¹. (*A algunos viejos*) les regalaba un burro para que pudieran ir por cargas de leña para venderlas.”

“Era la hermanita de los pobres”, me comentaba hablando de él un mediano propietario. “El pobrecito estaba marchao⁵²”, me decía una mujer cuyo padre había trabajado para la familia de él a principios de siglo, hablando de la generosidad de este hombre.

La hija de un guarda que estuvo con él hasta que empezó la guerra me explicaba que les compraba a ella y a sus hermanas el calza-

⁴⁹ Aunque se pueda reconocer que algún otro “se compadecía”, sólo me han hablado de un ejemplo concreto, de un sólo propietario, lo que no quiere decir que no hubiera otros, pero la gente no habla de ellos.

⁵⁰ En el que aparece censado como vecino en el padrón de 1924.

⁵¹ Fue fusilado al iniciarse la guerra civil.

⁵² Queriendo decir que no estaba bien de la cabeza.

do de invierno y de verano cada año, y los abrigos. Y cuando iba a comprar a Ciudad Real, le llevaba a su madre, azúcar, bacalao arroz, y otros productos que ellos habrían tenido que comprar:

“Y por eso, pues nosotros lo pasábamos un poco mejor, a lo mejor que otra gente de nuestra clase”.

Cada domingo, en la puerta de la capilla que había en el quinto, repartía dinero entre los ancianos y necesitados que fueran a misa, así como productos de las grandes matanzas que hacía. No obstante, hay quien⁵³ le reprocha el que la gente, sobre todo en el caso de los ancianos, tuviera que ir hasta el quinto, a unos 10 km. del pueblo, para recibir esa limosna. De todas formas, al hablar de él, prácticamente todos coinciden “Era un hombre bueno”. Aun reconociendo esto, un individuo sin ninguna adscripción política me decía:

“Sí, era bueno, pero lo que repartía se lo había sacao de las costillas a los que trabajaban con él.”

Probablemente, la actitud paternalista de este individuo hacia los pobres y especialmente con los que para él trabajaban, se corresponde con la del “amo” para el que, al menos los informantes más ancianos, hubieran querido trabajar. Que se habría “acordado” de ellos en los momentos difíciles, correspondiendo así a su fidelidad. Un “amo” al que no se le tuviera que pedir más harina al contraer matrimonio, porque saldría de él espontáneamente incrementar la asignación, además de 5 duros de regalo. Que se acordase de ir a visitar a los ancianos que habían trabajado para él cuando fuera al pueblo y no les echara la piara de sus tierras cuando dejaran de trabajar para él.

“SER FIELES”

Parece como si los trabajadores fijos más ancianos se sintieran, mientras estaban en activo, trabajando para un señor de estas características y al descubrir que no era así, se reprochasen su fidelidad. “Mira qué pago le dieron luego”, frase que me han repetido varias

⁵³ Algunos militantes de izquierda en aquella época.

veces al hablar de uno de esos individuos “fieles”, que al final de su vida se llevó una sorpresa con el comportamiento del “amo”.

Me ha llamado la atención, no obstante, el que casi siempre, al lado del término “fiel” aparezca el de “miedo” y uno y otro siempre relacionados con hipotéticos abusos de la confianza que en ellos tenían los propietarios. Como si fuera el miedo el que les obligase a ser fieles. Ser fiel quiere decir siempre, en los relatos de los antiguos trabajadores de los latifundios, no robar al “amo”, cosa que podían hacer perfectamente de habérselo propuesto.

La conclusión que con la perspectiva del tiempo transcurrido saca un informante que fue mayoral de ovejas de su comportamiento en el pasado es que eran

“Muy tontos. Muy tontos... no valíamos... porque la gente fiel no vivía, los que éramos fieles no vivíamos: le dábamos gusto al dueño pero nosotros nos perjudicábamos. Él (*un hombre con el que trabajó en la misma finca*), toda la vida de guarda y el pobre pues na, una mieja casa y unos olivejos⁵⁴; y habría otro que a lo mejor estaba un par de años con un amo y se hinchaba...; pero las personas buenas... es que no sabe uno como ser. Él estuvo toda la vida con esos señores, pero ni con él cumplieron (...) ni conmigo tampoco. Éramos de aquella manera de ser... es este decir: ‘No sea que luego se entere y diga que somos unos ladrones’. Nosotros, puedes tú preguntar, aquí tengo cuatro olivos y esta casa mal apañá, es lo que yo tengo, y he estado 37 años... y con mis hijos... pues si yo hubiera sólo un ladrón, pues tendríe yo millones”.

Otra persona que nunca trabajó fijo porque su padre no quería que “sirviera”, aunque él estaba sirviendo, me contaba hablándome de un guarda: “Él no pudo hacer seis reales nunca. En (*nombre de un quinto*) no pudo hacer na, y todos los guardas que han estao allí se han puesto ricos. Tontos que son... quieren llevar las cosas tan derechas...”

Si no millonarios, por lo menos es de suponer que, de haberse atrevido o de haberlo deseado, podrían haber conseguido un sobresueldo importante, ya que, como he señalado anteriormente, el control de las distintas producciones de los quintos estaba en manos de los guardas, y los mayorales de ovejas tenían el de los rebaños, aunque el guarda pudiera actuar como intermediario entre ellos y el propietario, pero:

⁵⁴ La mayor parte de ellos heredados.

“Los viejos eran unos calamidades... si queríamos comernos un corde-ro tenía yo que asfixiarlo y decirle a mi padre que se había muerto. ¡Tenía que cuidarme de él más que del amo”.

No se “robaba” ¿porque les “habían enseñado así”, a ser “fieles”, a no robar, o les “habían enseñado” que hay que evitar por todos los medios que se pueda decir de uno que es un “ladrón”? ¿Era el “qué dirán”, o el miedo a que les despidieran, lo que les hacía conformarse con su suerte?

Con la seguridad que parecen tener de que de haber robado se hubieran hecho millonarios y la impunidad con la que según ellos actúan los ricos, no se entiende que no lo hicieran; a no ser que la explicación que se busca desde ahora al comportamiento de entonces, esté originada en un fuerte resentimiento por el “pago” que ha recibido su fidelidad, y el único consuelo que queda a su decepción por el comportamiento del “amo”, sea el de afirmar su lealtad, el haber cumplido, cuando pudieron no haberlo hecho. Lo que les sitúa por encima del rico, que teniendo medios para cumplir, no lo hizo. Es una manera de situarse moralmente por encima de los ricos.

A la par que la superioridad moral, se asume el que tenían que estar por debajo de ellos en el trabajo, tenían que hacer lo que les mandasen si querían seguir trabajando, puesto que los ricos controlaban la tierra y tenían el poder. Uno de mis informantes ilustra muy bien esto, al comparar la situación de “entonces” con la de “ahora”:

“Si les contamos (*a los jóvenes*) las cosas estas antiguas nuestras, ¿sabes lo que nos dicen? que lo hacíamos porque éramos tontos (...). Yo le he dicho a alguno: ‘Pero bueno, lo que es necesario es que no tengas tú que hacer el tonto. Como ellos se suban al burri-llo otra vez, quizás tengas tú que hacer el tonto como yo lo he hecho’. No creen ellos estas cosas. ‘¿Por qué lo hacían ustedes? vaya tontura que hacían’. Pues lo hacíamos porque teníamos que hacerlo por fuerza, y si no, no podías vivir. Tenías que hacer lo que te mandaban, tenías que trabajar más de la cuenta para que dijeran que eras bueno. Sabíamos que teníamos que justificar que éramos buenos pa que no nos faltara, por la cuenta que te tenía (...). Y ahora es al contrario, yo creo que van de apuesta a ver quién hace menos. Se respingan por cualquier cosilla. Si pueden hacer poco quieren hacer menos, y eso no es... creo yo, tampoco es que vaya (*por*) buen camino”.

La persona que habla no es de los que aceptan su suerte como si fuera “ley de vida”, es de los que, sin tener un comportamiento destacado durante la República, defendió sus intereses frente a los de algunos grandes propietarios, reclamando por ejemplo el salario que marcaba la ley, éstos le apuntaron “con el lápiz colorao”, lo que significaba que no trabajaría más en sus fincas.

4. “LOS QUE NO PUEDEN VIVIR DE LO SUYO”: OTROS TRABAJOS

“...él tenía la manía de que no sirviéramos, la misma manía que tengo yo con éstos, a ver si nos la podíamos buscar nosotros. Decía: ‘Aunque sea con un borriquillo viejo, no quiero que sirváis a nadie’”. (Antiguo aparcerero, 82 años)

A continuación voy a dar la palabra a un anciano que procede de una familia que intentó “vivir de lo suyo”, “no servir a nadie”, aunque cuando era necesario utilizaba los trabajos y la tierra de las grandes fincas. Este hombre tenía 82 años cuando le entrevisté en 1988, por lo tanto, el relato que nos hace de la trayectoria de su padre debe situarse a principios de este siglo, en el período en el que se estaban iniciando los desmontes y expandiendo el cultivo agrícola en las grandes fincas desamortizadas a lo largo del último cuarto del siglo pasado. Su padre, como muchos otros trabajadores sin tierra del pueblo, encontró finalmente en los latifundios una forma continuada de obtener los recursos que necesitaba, pero anteriormente había realizado otro tipo de actividades. Nos habla también del intenso contacto que se mantenía entre las distintas familias y de las condiciones en que se realizaban algunos trabajos. La narración de este hombre nos permite ver formas de obtener recursos alternativas a las que ofrecían los latifundios:

“Era yo muy pequeño cuando inauguraron la casa esa de Matamala, que mi padre trabajaba en la mina de la Encomienda, en los pozos esos... (*Trabajaba*) de minero. Estuvo bajando al pozo y luego ya dijo que si no lo trasladaban arriba que él no bajaba al pozo... Del pueblo trabajaban muchos, yo me acuerdo que trabajaban muchos con mi padre. Tenían allí unos casuchines, ¿cómo te diría yo...? Allí fabricaban una casa para meterse... que tenía dos metros de altura. Y allí pasaban la vida los pobres. (*Algunos, como su padre, tenían con ellos a la familia*). Debería yo tener por entonces unos 4 ó 5 años, a to tirar. Luego quisieron que mi padre se hubiera quedao con ellos allí, los dueños de Matamala... Ya no

sé yo cómo... ellos quisieron que se quedara allí, nada más que mi padre... Mi padre estaba muy bien allí (*en la mina*), porque uno de los ingenieros que había allí, don León se llamaba el ingeniero aquel, era francés... y le dio por decir que mi padre era un buen trabajador... Y ya pararon las minas aquellas (*entre 1912 y 1914*) y se empeñó en llevárselo a San Quintín⁵⁵. Ya, estas minas de San Quintín flojearon también... Total, que luego ya, al remate, las pararon y se lo quiso llevar a Peñarroya (*Córdoba*) y allí no quiso... Pues, ¿sabes tú a dónde se iba la mayoría de la gente esa? (*que se veían obligados a abandonar las minas*), a Puertollano⁵⁶, que entonces Puertollano empezó a levantar ahí esas minas de carbón que levantaron y se iba acolocando la gente ahí. (*A la gente del pueblo no le gustaba trabajar en la mina*), lo hacían porque los trabajos ¿sabes? los trabajos aquí, como te he dicho (*eran escasos*)..."

El anciano pasa a relatar los distintos trabajos realizados por su padre, quien acabó su vida laboral como trabajador fijo en una finca en la que permaneció 25 años. Entre lo que nos cuenta, creo que es significativo el papel de la madre en la toma de decisiones respecto al trabajo del padre. Otras personas, viejas y jóvenes, me han hablado también de la importancia de la mujer a la hora de decidir cambios en el trabajo: "Si a la mujer (*a la esposa*) no le gusta el campo, pues ya, no te queda otra que irte al pueblo, a lo que salga", me decía un hombre de 32 años, encargado de una gran finca. Pero dejo que continúe el viejo campesino hablando del pasado:

"Íbamos poco (*al pueblo*), mi hermano y yo nos criamos en la ribera esa del Venero que le llaman, está muy cerca del pueblo eso, en una huerta. Mi padre (*cuando*) lo trasladaron de las minas estas de la Encomienda, lo trasladaron a San Quintín. Y estaba muy bien colocao mi padre ahí. Los que bajaban abajo ganaban más, los que trabajaban arriba esos ganaban menos. Y mi padre ganaba una peseta más que (*los de arriba*), el jornal era 2 pesetas y él ganaba 3. Trabajar... no es que trabajara nada, allí, a las miras de unos recipientes. Estaba paseándose de un lao a otro; pero es que no le gustaba la mina. Y mi madre... mi madre era así de alta (*muy pequeña*), pero tenía unos tendones... Y como veía que no le gustaba la mina, dice: 'vamos a buscar una huerta', dice: 'y nos vamos a ir...'"

"Pues nada, ya buscaron la huerta y nos fuimos, tenía yo 8 años cuando fuimos a la huerta. Mi padre no lo había hecho mucho, pero su padre, mi abuelo, había sío hortelano; y por parte de mi madre, mi abuelo también entendía; en fin, que habían visto... Y se fueron a una huerta de esas del Venero. Ellos, ¡tú verás! no tenían, cuando se fueron

⁵⁵ A unos 12 km. por carretera de Balalaita.

⁵⁶ Algunos también se iban a América, según otras informaciones.

a la huerta esa, ni un borrico para ir caballeros. Pues nada, ya se fueron y nos fuimos todos. Había una chabolilla allí que sería de aquí ahí, a la esquina de la pared esa (*menos de 10 metros*); tenía unas tapias y luego por arriba estaba techá con monte. Tenía su chimenea y to, como una casa, pero ¡tú verás, de monte! Y mi padre el probe... y mi madre siempre estaban asustaos... Nosotros pequeñillos. Pues nada, nos fuimos allí y al poco tiempo que se le pone un borriquito allí a mi padre, de ahí de Cabezaraos, le costó ¡12 duros! y ya teníamos para ir a por leña. Pues ya pasó un poco tiempo y ya hizo otra borriquilla, teníamos dos borriquillos para arar la huerta cuando mi padre podía...”

“¡Me cachis!... Pues resulta que ya se viene, se viene de la mina con que dice que estaba malo y en fin, se vino y no volvió más. Ande no quieres, que se viene de la mina y vino un otoño más malo... que no mandaba nadie na por aquí y ¡tú verás! las raíces que tenían ellos para (*aguantar la situación*), no había ni pa comer... Y resulta que como te he dicho que en Puertollano empezó a marchar las minas esas, pues arreó y le dice a mi madre: ‘Sos quedáis solos, me voy ahí a Puertollano a ver si doy unos jornales porque ¿qué hacemos así?’ Y resulta que se fue, y tenía mi madre una prima hermana casá allí con... no sé de ande sería ese hombre, y era contratista de obras aquel hombre; estaba en los contratos de las obras. Y mi padre fue a aquella casa: ‘¡Coño! ¿a qué vienes por aquí?’ y tal... Y le dice el marido de la prima esa de mi madre, dice: ‘Pues, ¿vienes a trabajar?’ dice: ‘Pues, sí’ dice: ‘Pues, ende mañana...’ Se fue tal que hoy, dice: ‘Ende mañana vas a ir a trabajar’. Y así le pasó. Llegó tal que hoy y a otro día a trabajar (*en la construcción*), y lo poquillo que ganaba... pues ¡tú verás! lo que podía, pues lo mandaba. Nosotros, así de altos (*muy pequeños*) y mi madre y nosotros aquí en la huerta aquella (*trabajando*).”

“Total, que estuvo por ahí 2 meses sin venir. A los dos meses acudió, que acudió en Nochebuena por cierto. Le entró una disipela, una disipela que traía los carrillos... así la cara... Acudió allí a la huerta. Una nevá que había y acudió allí andando... Yo no sé cómo no se quedaría (*en el camino*). Ende Puertollano, ¿sabes tú? venía un trenillo a San Quintín (*a unos 12 km. del pueblo*), luego desde San Quintín aquí al Venero, ya claro, andando, pero hasta San Quintín vino en el trenillo. Aquel trenillo no tenía más recorrido que ese⁵⁷: ende Puertollano aquí y ende aquí a Puertollano, pero venía tos los días.”

⁵⁷ Era un tren de vía estrecha, minero, pero que se utilizaba para diferentes tipos de transporte, entre ellos de pasajeros, normalmente para ir a Ciudad Real y Madrid se iba en carro, o “como se pudiera” hasta San Quintín, de ahí en tren hasta Puertollano, y de ahí a Madrid. Era el camino que seguían para ir a Madrid los recoveros que hacían algún tipo de estraperlo, al parecer estaba menos vigilado que si iban a Ciudad Real directamente.

“Pues se vino, como te iba diciendo, y mi madre: ‘¿Y cómo vas a estar allí y nosotros aquí...?’ Total, que ya no se fue más a Puertollano tampoco. Ande van y lo avisan de la finca esa que te digo, que si quería ir a cortar allí monte para el ganao que, entonces no les echaban cebá, ni mucho menos, a las ovejas. Y venían tiempos malos y les cortaban de las encinas... Venían malos otoños, no tenían yerbas, pues tenían que agarrarse al monte. Y ya, ende entonces, no dejó de trabajar allí. Y mi madre y nosotros ya como... allí (*en la huerta*), el que podía más, pal que podía menos, le ayudábamos a mi madre... Y en fin, ya pudieron hacer una casilla en Cabezaraos.”

“Compraron una casa que les costó 1.500 pesetas. En Cabezaraos, porque es que ¿sabes? lo que sacábamos en la huerta iba mi madre a Cabezaraos y San Quintín —que todavía había mineros ahí— y lo vendía. Yo iba algunas veces con mi madre en el tiempo de los tomates, los pimientos... Allí, en la huerta, con nosotros dos se quedaba mi abuelo, su padre de mi madre, que estaba allí con nosotros. Un hombre ya muy viejecito; pero en fin, allí se quedaba. Y mi padre se iba a trabajar. De manera que ¿qué te parece la vida que traía? Nada más que mi madre iba, vendía lo que (*llevaba*), y por las tardes, cuando llegaba allí (*a la huerta*), trabajaba como una mula... Yo no sé cuando dormía aquella mujer. Y de noche, allí cosiéndonos bujeros... porque las ropas ¡tú verás! las ropas que teníamos!”

A continuación pasa a hablarnos de sus propios trabajos y de las condiciones en que los realizaba.

“(Trabajé para otros)⁵⁸ muy poco. Allí, cuando estaba mi padre en la finca esa, estuve una temporá de vaquerete, de vaquero. Pues tenía yo 14 ó 15 años. Guardaba 30 vacas que tenían, pero ¡tú verás!, 30 vacas y luego becerros grandes y... Pero fincas muy grandes... y cogía así pabajo pa eso del Hato, aquellos ríos arriba y... Entonces tenía yo buenos pies, que era joven, pero tenía mejores pies que ahora. Desde luego no me han pesao a mí mucho los pies. Ya sí me pesan.”

Su padre, lo mismo que él a sus hijos que asistían en silencio a la entrevista, les decía:

“‘Aunque sea con un borrico viejo... no quiero que sirváis a nadie.’ Porque hay que tragar mucho, como tragaban entonces, que ahora, no. Porque ahora un tío (*un propietario*) se pone con un obrero a decirle cualquier cosa y le dice (*el obrero*): ‘tú te vas a tomar vientos’. Pero

⁵⁸ No lo hizo a jornal, pero no podía “vivir de lo suyo”. Hasta después de los años 60 la tierra que trabajaba era siempre en aparcería o en arrendamiento.

entonces, el que se colocaba en una casa, si quería estar, tenía que tragar, tenía que tragar.”

No todos los vecinos tenían la suerte de poder “arreglárselas solos”, pero ya fuera porque deseaban que la dependencia de las grandes fincas fuera la menor posible, o por no tener acceso a los recursos que ellas proporcionaban, había diferentes formas de conseguir lo necesario para el sustento familiar:

“Todo el mundo no podía vivir de lo suyo, claro que no...; pero ¿sabes tú? la vida de los pueblos... el que podía, el que tenía una yunteja, que ¡ya ves tú! teníamos una yunteja pero no teníamos tierra para que trabajasen aquellas mulas; tenías que andar por ahí de arriendos, quien te quería dar un cacho de terreno, o por ahí en los quintos (*de aparceros*). Total, que aunque no se vivía bien, vivíamos mejor (*que otros*), porque... se recogía ya el trigo, la cebá, en fin, la recolección. Se hacía la recolección y lo primero que se preparaba para el año era un carro de harina. Ibamos al Corral (*de Calatrava, a unos 30 km.*) que tenían una fábrica que sacaban una harina muy buena. Y nosotros, en cuanto ya se terminaba —nosotros y muchas familias—, preparábamos un carro de trigo⁵⁹, de ese trigo que te digo, candeal, y íbamos y teníamos harina pa to el año.”

“Y luego, cocían en las casas. Porque ¿sabes tú?, tenían una marcha las calles, los vecinos... Cuando cocían, cocían una fanega de harina, treinta o treinta y tantos kilos echaban en la cochura que hacían. Pues luego ese pan entre los vecinos lo repartían; lo repartían, a lo mejor, porque si no, ¡tú verás! panes que eran como harneros⁶⁰, sacaban de la fanega treinta o treinta y tantos panes. Tú ponías tu harina, cocías, y cocías una fanega. Y luego, yo que era vecino decía: ‘Dáme dos o tres panes hasta que cueza yo’. El otro que estaba más arriba ‘pues que no quiero cocer’. Total, que cuasi repartían la cochura ¿sabes? Y luego la iban recogiendo según iban cociendo los otros. No había problema, se conocían ya las familias... los vecinos... Acudían familiares: ‘que me he enterao que has cocío’, y: ‘que no he cocío yo y que no hay pan’. Pues ¿qué iban a hacer? Y luego, pues ellos acudían, luego iban acudiendo, uno que se había llevao un pan lo llevaba, otro que se había llevao dos... y ya...”

“Y, ¿sabes tú? se hacían también... habría casas (*que no*) pero la mayoría... se hacían buenas matanzas. Hasta los obreros hacían matanza.

⁵⁹ Obsérvese la diferencia con otros aparceros que lo primero que hacían era apartar el grano para pagar deudas.

⁶⁰ Cernedor, cribor.

Hacían matanza porque... El probe que no sembraba nada, pues por ahí robando bellotas de día y de noche, cuando podía, pa engordar el guarrillo. Y se hacían (*matanzas*) y así se vivía.”

“En mi casa no pasó nunca nada de eso (*endeudarse*). Total, que nos manejábamos con lo que ganábamos, nos avanzaba de un año para otro... En fin, mucho no sobraría, pero faltar no faltaba. Y otros probes pues andaban más apescaos y tenían que hacer miles equilibrios... eso que tú hablas, lo mismo que tú hablas... Pero en ca mis padres, ya te digo, la vida... Mi padre era un hombre que le gustaba... Por entonces venían muchas habichuelas de por aquí de ese Malagón y de ese Fernán Caballero, venían hombres a vender habichuelas por aquí... y lo cambiaban... cambiaban las habichuelas por trigo, por cebá... Y mi padre tenía la costumbre de comprar habichuelas pal año. Y garbanzos ¿sabes?, casi todo el que tenía una yunteja, pues sembraba garbanzos. Si las habichuelas valían a 2 pesetas y el trigo no valía nada más que a 1,50, pues sabías que tenías que abonar esos 50 céntimos. Eso, cada cosa tenía su precio. Así es que esa era la vida.”

La variedad de actividades que realizaban las familias, y el trato continuo ya fuera en las fincas u otros lugares de trabajo o en los caminos, suponía una relación intensa entre los vecinos del pueblo. En un momento de la conversación le pregunté a este hombre, cómo era posible que conociese a tanta gente del pueblo, como demostraba en nuestras conversaciones, si por lo que me decía había vivido prácticamente toda su vida —hasta hace unos 20 años— fuera del pueblo. Razonó su conocimiento de la gente del pueblo como sigue:

“Entonces la gente estaba repartía ¿sabes? por ejemplo del pueblo había muchas yuntas (*que*) iban a arar allí porque la labor del pueblo llegaba hasta el mismo arroyo ese del Venero, ahí hacía mojonera ya con Cabezaraos y los Guijos y todo eso. Y ya iban gañanes, iban muchachos a dar de comer a las vacas allí, a unos arroyos muy grandes que hay; y ya conocíamos nosotros del pueblo... Luego, es que en la ribera esa había... pues 5 ó 6 huertas y todas tenían sus hortelanos (*va dando los nombres de las familias que estaban en las huertas y su localización respecto a la de su familia*), luego estaba esa nuestra. Ande estábamos nosotros, que estaba a aquel lao del arroyo, estábamos allí más o menos familia. Luego enfrente de ande estábamos nosotros estaban sus abuelos de aquí y su madre⁶¹ (*de sus hijos*). Era una ribera ¿sabes? que tenía muchas huertas y todas tenían su familia, su hortelano.”

⁶¹ El tenía 39 años cuando se casó, alrededor de 1947.

“Pues ya te digo, eso que dices que no conoceríamos..., se conocía la gente por eso, porque es que la gente no estaba... si ahora no salen del pueblo. Y entonces, es que no se entraba. Porque, llegaban las mujeres a cardillos, a espárragos, collejas... unas collejas que se criaban en la siembra, iban las mujeres y se llevaban collejas y hacían unas bolas y con aquello hacían luego un rancho, y todo eso. Y nosotros conocíamos la gente, pues ya te digo... gañanes, que luego llegaba la siega y iban a dar agua allí, al mismo arroyo aquel. Y luego, como mi padre trabajaba en la finca esa que había muchos obreros siempre, a nosotros nos conocían los que trabajaban, los hijos de los que trabajaban allí...; ¡tú verás, ocho gañanes que había allí siempre en la casa esa!

“Mi padre era de aquí. Mi abuelo, era de la Fuente el Fresno (*Ciudad Real*) ¡fíjate tú! Vinieron a desmontar. A hacer carbón por aquí. O sea a sacar cepas, a hacer carbón... La vida de mi abuelo, de su padre de mi padre, era hacer picón, hacer carbón, a sacar cepas... ¡Cuántas penas pasarían también, los probes! Se juntaban... contaba mi padre que se juntaban, pues ya ves, eran tres hermanas y dos hermanos, nada más que una murió joven, moza ya, pero no estaba casada todavía, pero ya una mujer. Total, que se criaron cinco. ¿Sabes tú lo que pasaba entonces? que en cuanto una criatura podía andar, tenía que salir de guarre-ro, de pastor, de pavelo...; de lo que le mandaban. En el verano, ya ves tú, eso que hemos estado hablando de (*los niños*) pues en esas casas, en esas casas había cuatro o cinco muchachos trilladores. Porque claro, los hombres que había no iban a estar trillando, tenían que atender a las parvas, tenían que atender a ablenar si hacía aire; en fin, a sus cosas. Tenían sus trilladores, y vías muchachos así de altos, en lo alto un trillo, allí... que se los comía el sol; y por la mañana en lo alto el trillo, y por la tarde en lo alto el trillo; una corriente de esas... eso es lo que pasaba (*algunos se ponían enfermos*). Y así salían ¿sabes?, así podían salir (*la familia*), que en cuanto podía andar una criatura ya la mandaban (*a tra-bajar*) a lo que querían llevársela.”

Si hasta aquí he hablado sobre todo de los trabajos que hacían los hombres, en el apartado siguiente voy a ocuparme de niños y mujeres, y las actividades que a ellos les estaban encomendadas, así como lo que diferenciaba sus trabajos de los de los hombres.

5. LOS QUE NO TRABAJAN COMO HOMBRES

Mujeres y niños están presentes en el relato de los hombres con los que he hablado como una parte importante, inseparable, de sus vidas. De los niños se habla al evocar el propio pasado y cuando se imagina un futuro distinto al propio para sus descendientes. Cuando se hace referencia a los niños, suelen resaltarse, en general, las penalidades de la vida a la que estaban sometidos en tiempos pasados. Las mujeres no tienen en los relatos una presencia “enmudecida” ni “invisible” tampoco son, ni mucho menos, silenciosas o silenciadas o “inarticuladas”⁶²; toman decisiones y animan a ellas; su ausencia se percibe en las exposiciones de los informantes como una carencia. Madres, hermanas, esposas e hijas son tan necesarias como padres, hermanos, esposos e hijos, porque son diferentes. Las actividades que ellas realizan no pueden ser sustituidas en condiciones totalmente aceptables. Su ausencia, inevitablemente, endurece las condiciones de vida de los hombres⁶³,

⁶² Todos ellos, términos utilizados por S. Ardener en su introducción a *Perceiving Women*, en un intento de explicar las razones por las que las mujeres han sido descuidadas en los estudios antropológicos. Con posterioridad otros autores han hecho uso de estos términos.

⁶³ El endurecimiento de las condiciones materiales de vida es el que se refleja normalmente en las conversaciones con las personas del pueblo cuando hablan de la falta del padre o de la madre, y en el caso de las personas mayores de la falta de hijas que les atiendan. Es asimismo lo que expresan en primer lugar los hombres solteros. Me parece que ésto no excluye el que se sientan también otras carencias, de las que habitualmente no se hablan. La soltería definitiva suele justificarse en el hecho de no haber encontrado la persona adecuada, pocas veces como una opción buscada, al menos es así entre las mujeres y hombres más mayores, aunque la mayoría suele hablar de algún pretendiente; pero, como me decía la madre de una mujer soltera próxima a los 40: “En la edad de la bobaina, todo lo que viene conviene, después lo que conviene no viene y lo que viene no conviene”.

de la misma manera que les resulta más difícil la vida a las mujeres cuando no disponen de hombres que puedan realizar las actividades propias de los hombres, o de hijas que se ocupen de las actividades encomendadas a ellas en los diferentes momentos del ciclo familiar.

En el baremo que se utiliza para clasificar la sociedad, los grupos y los individuos, una de las variables más claras es el trabajo que realiza cada categoría de personas en función de que sean hombres o mujeres, adultos o niños. La forma en que es aplicado el trabajo a los medios de producción, en función de que sean propios o ajenos a la familia, y las relaciones que deben establecerse para aplicarlo, estructura la sociedad en “ricos”, “labradores”, y “los que no pueden vivir de lo suyo”. Cada familia de cada grupo social necesita disponer de la suficiente variedad de personas de cada categoría para tener una vida plenamente aceptable; en su ausencia deben recurrir al trabajo de otras personas de dichas categorías, si pueden pagarlo. Si no, tienen que arreglarse para soportar esa carencia con miembros del grupo familiar más amplio, o realizar ellos mismos, sean hombres o mujeres, un tipo de trabajo para el que normalmente no han sido adiestrados.

CLASIFICACION POR EL TRABAJO

El trabajo es una de las manifestaciones de la cultura que mejor permite comprender las desigualdades sociales, al menos es así en las sociedades fuertemente estratificadas como la de *Balalaita*. A partir de los procesos de trabajo podemos observar las condiciones de la distribución y acceso a los recursos disponibles, lo que nos permite percibir los grupos sociales presentes. Dentro del sector de la sociedad por el que me intereso podemos comprobar una nueva estratificación que clasifica a las familias en relación a las condiciones en que sus miembros realizan el trabajo: de forma fija, temporal, en aparcería... Cada familia, a su vez, clasifica la mano de obra de la que dispone a partir de consideraciones biológicas, edad y sexo, en función de las cuales son atribuidas socialmente, y desarrolladas, unas capacidades para realizar actividades percibidas como diferentes, y consideradas o no como trabajo a partir de la valoración del esfuerzo que requieren y del tipo de herramientas utilizadas para su realización.

Hay diferencias claras a la hora de considerar el trabajo que pue-

den realizar niños y mujeres. Los primeros, en el caso de los varones, son percibidos como hombres no completos puesto que todavía no pueden trabajar como ellos. Lo mismo que ocurre en el caso de las niñas con respecto a las mujeres. Existen otras actividades que no son consideradas trabajo de manera espontánea como las que realizaban los guardas y la mayor parte de las de los pastores: “Hombre sí, pero no es lo mismo que tirar de un azadón o ir detrás de un arado”, aclaró un hombre cuando le pregunté si no consideraba trabajo lo que hacían los guardas. Tampoco es considerado trabajo, como hemos visto en páginas anteriores, el que desarrollaba a principios de siglo en el exterior de la mina el padre de uno de mis informantes: “Trabajar no es que trabajara nada, allí a las miras de unos recipientes, estaba paseándose de un lado a otro.”

A continuación voy a hablar de la división del trabajo dentro de la familia en el pasado y de la consideración de hijos e hijas en ella. Más adelante me ocuparé del presente y de la comparación con el pasado.

LOS TRABAJOS: HOMBRES Y MUJERES

“Hemos estao siempre... atentas a tus hombres... esclavas las mujeres de los hombres. No porque te tuvieran ellos esclavas, sino que eras tú esclava porque los veías que estaban hechitos unos negros... Yo por ejemplo, se iba mi marido a segar, si se iba a las 5 venía a las 2 a comer y a las 3 se tenía que ir otra vez. Todo el día teniendo que tirar de la hoz con todo el reseedidero (*calor*); pues estaba pendiente de la puerta para que en cuanto llegara se echara una miejilla. Enseguida se tenía que ir. Tanto con mi marido como cuando he estado en mi casa con mis hermanos: estabas esclava de tus hombres”.

Este párrafo sintetiza la percepción que las mujeres más mayores tienen de su papel en la familia: estar “atentas a tus hombres” no sólo al marido, sino al padre y a los hermanos:

“Yo estaba jugando en la calle y en cuanto veía a mis hermanos que volvían con las bestias, me metía corriendo en la casa para ponerles el agua para que se lavaran. Mi madre nunca me tuvo que llamar la atención porque yo siguiera jugando. Sabía lo que tenía que hacer y lo hacía”.

Algunas de las mujeres, inmediatamente después de un relato similar al anterior introducen una comparación con el presente:

“Ahora mismo, que yo veo que la mujer está trabajando y el hombre está trabajando, pues veo muy bien que le ayude a hacer las cosas de la casa. Veo mal visto que la mujer no haga nada y el hombre tenga que ayudar.”

La misma idea, la “ayuda”, pero en sentido contrario, la de la mujer al hombre, se encuentra en otras conversaciones:

“...sus hijas sabían ganarse muy bien el pan y ayudarle a su padre en lo que podían y en lo que había que hacer.”

Hay por tanto unos papeles diferenciados según el sexo, en lo que respecta al trabajo: el hombre es el que va a trabajar fuera de casa y la mujer se ocupa de atender a sus necesidades, de tenerlo todo preparado para que él no deba ocuparse de nada al volver. La función principal del hombre es proveer a la familia de lo necesario mediante su trabajo, la de la mujer facilitárselo a través del suyo.

En las épocas en que el trabajo era más duro, la recolección, con los medianeros (*aparceros*) que tenían labor en los quintos, como hemos visto, un miembro femenino de la familia se desplazaba si era posible para prepararles la comida y llevársela al “corte” o a las eras; así ellos podían dedicar más tiempo al trabajo. A menudo les ayudaban a conducir el trillo: “Si ellos estaban dando vuelta a la parva, no se iban a parar a cambiar el trillo de sitio; tenían que ayudarles.” Esta tarea estaba encomendada a las mujeres más jóvenes o a los niños.

“Entonces”, la “ayuda⁶⁴” de las mujeres no era correspondida por los hombres, ni siquiera cuando —algo frecuente en determinadas épocas del año— ellas realizaban jornadas de trabajo tan largas como las de los varones.

“Llegaba que tenían que escardar y cuando venías arreglabas las cosas de tu casa y procurabas antes de irte de acarrearle el agua a tu madre.”

La falta de “ayuda” por parte del hombre, cuando las mujeres también trabajaban, no se percibía entonces como una desigualdad, sólo ahora, cuando surge el tema, se resalta:

⁶⁴ Para la idea de “ayuda” relacionada con la valoración de los ingresos obtenidos, ver S. NAROTZKY (1989).

“Entonces no había los reparos que ahora: los hombres a su trabajo y las mujeres al suyo. Ibamos a la aceituna y iban los hombres también; pues mira, los hombres, cenábamos y se iban de ronda, y las mujeres teníamos que hacer los quehaceres de la casa. Lo que no podíamos hacer de día lo hacíamos de noche. Ahora no, ahora se dice: ‘Mira, tú tienes que hacer tu cama, tú tienes que fregar la loza y mañana la tiene que fregar éste’, en muchas casas ocurre así, pero entonces no. Ni en mi casa ni en ninguna casa del pueblo en aquella época. Yo veo eso muy bien que los hombres ayuden en lo que sea; claro, no les vas a dar un cesto de ropa pa repasar⁶⁵, ni lo vas a poner a planchar... (*Aunque*) si fuera digno, si se le rompe un botón tiene derecho a cosérselo. —*Apunta enseguida la misma mujer que unos momentos antes había dicho*—: “Los hombres también tendrían que participar (*en las tareas de la casa*) porque la tele misma lo dice, que hay que ayudarle a la mujer. Ya la vida evoluciona de otra manera y hay que vivirla así.”

Hacerse la cama o fregar los platos se considera una ayuda que el hombre puede prestar a la mujer, aunque luego se matice⁶⁶. Coser y planchar aparecen en la frase anterior como tarea exclusiva de la mujer, así como es monopolio del hombre arrancar cepas o ir “detrás de un arado”. ¿Podría verse en los límites de la ayuda susceptible de ser intercambiada entre hombres y mujeres el uso exclusivo de las herramientas propias de cada sexo? Un hombre no va a utilizar una aguja⁶⁷ o una plancha de la misma manera que una mujer no utilizará un azadón, un hacha o un arado.

J. Pina-Cabral (1986) indica que en Paço y Couto existen conjuntos de actividades prohibidas a los individuos de cada sexo: los hombres no pueden lavar la vajilla o la ropa, ni coser, ni fregar el suelo; mientras que a las mujeres les está prohibido subir a los árboles o pisar uvas. Los hombres se ocuparían de los “productos del aire” mientras que los “productos de la tierra” serían propios de las mujeres. En *Balalaita*, los trabajos agrícolas encomendados a las mujeres serían también aquellos en los que hay que estar más en contacto con el suelo y que han de realizarse agachados. Durante la recogida de la aceituna, mientras los hombres varean los árboles y

⁶⁵ Seleccionar la ropa que tiene algo para coser, y hacerlo.

⁶⁶ Por parte de la anterior mujer, de 83 años que reside fuera del pueblo desde que terminó la guerra aunque lo visita con frecuencia, no por otras mujeres, que ni siquiera sugieren la posibilidad de la “ayuda”.

⁶⁷ Para una sugestiva interpretación del simbolismo de la aguja, Y. VERDIER, (1979: 236 y ss.).

cargan los sacos, las mujeres se ocupan de recoger las aceitunas del suelo. En el cultivo de cereales, los hombres aran, siembran y siegan mientras que las mujeres escardan y rebuscan.

En el caso de las matanzas⁶⁸ creo que también pueden encontrarse diferencias significativas en el uso de los cuchillos empleados, además de en la división de las tareas que en ellas realiza cada sexo. En una matanza a la que asistí, una vez muertos los cerdos y divididos en grandes pedazos por los hombres tras consultar al ama de casa, éstos fueron sustituidos por las mujeres que se dedicaron a hacer pedazos más pequeños en función de la utilización que se fuera a hacer de ellos. Los hombres se mantuvieron cerca de ellas bebiendo y observando con atención su trabajo, y, de vez en cuando hacían comentarios burlones sobre su destreza en el uso de los cuchillos dedicados, especialmente, a una mujer joven que utilizaba uno de hoja bastante más grande que el de las otras.

En los matos, la ayuda de las mujeres consistía en limpiar cepas y vigilar los hornos, mientras los hombres las arrancaban, las cortaban y las colocaban en el horno, que también había sido hecho por ellos.

Rajar las migas⁶⁹ y, en muchas de las casas, cocinarlas, es también una tarea de los hombres. “Lo primero que hacía mi padre cuando se levantaba era rajar las migas mientras nosotros (*los hijos*) íbamos a dar una vuelta a las ovejas”

Como muchos otros aspectos de la vida social y familiar, la división del trabajo y el papel de cada género, no puede ser generalizado ni en el tiempo ni en el espacio. Cada época, cada zona geográfica, cada grupo social y, dentro del mismo, cada familia puede tener su propio comportamiento, fuertemente condicionado por la norma y la costumbre y el tipo de actividad realizada, pero no menos sensible a la composición demográfica del grupo doméstico y a las características personales de sus miembros, que pueden realizar adaptaciones específicas a sus peculiares circunstancias. De manera que aunque no sea habitual ver a una mujer segando, a nadie le extrañará que una mujer concreta, de una familia específica, lo haga.

⁶⁸ Ver Y. VERDIER (1979), especialmente los apartados “L’interdit du saloir” y “Autour du cochon” del capítulo “Physiologie” dedicados a la matanza del cerdo en Minot y a la división de tareas en función del género.

⁶⁹ Las migas en esta zona se hacen de pan que hay que cortar en rectángulos, pequeños y regulares, para lo que se utiliza normalmente un cuchillo grande y afilado.

Y. Verdier (1979), en el capítulo "Tout faire" que concluye su libro, explica cómo en Minot los límites a las tareas que una mujer puede hacer, dentro de las que no son consideradas normales para su sexo, son mucho más amplios, no existen prácticamente, a diferencia de las que puede desempeñar un hombre, cuya virilidad será puesta en entredicho si realiza trabajos considerados propios de las mujeres. Una de las expresiones que he escuchado es la de "cocinilla" referida a hombres, especialmente muchachos, que realizan, o lo intentan, actividades consideradas propias de mujeres. En Minot el viudo con hijos volverá a casarse enseguida o la comunidad le facilitará los servicios de una mujer para que se ocupe de las tareas a ellas asignadas. Las viudas, sin embargo, no sólo es más difícil que vuelvan a casarse sino que tampoco se les proporcionan, por parte de la comunidad, los servicios de un hombre. Lo cual nos habla de una capacidad mayor de las mujeres para desenvolverse sin un hombre, y no necesariamente del abandono de éstas a su propia suerte por parte del grupo de parientes, a pesar de que económicamente puedan tener más dificultades que un hombre para obtener los ingresos que necesitan.

La división sexual del trabajo en el pasado no puede ser analizada con los parámetros ideológicos de hoy, respecto a la igualdad de hombre y mujer, sin correr el riesgo de caer en anacronismos o sociocentrismos que en nada ayudan a la comprensión de la organización de la familia en tiempos pasados y en otros grupos sociales. M. Segalen (1980) trata de los problemas derivados del análisis de las relaciones marido/mujer en las sociedades "tradicionales", realizados por los folkloristas que juzgaban comportamientos y actitudes partiendo del sistema de valores propios de la sociedad burguesa de la que ellos procedían, y que apoyaban sus afirmaciones en refranes y dichos populares opuestos a la realidad observable, por encima de la cual pasaban sin prestarle la más mínima atención.

Es la limitación de las tareas propias de cada sexo y la utilización de las herramientas implicadas en ellas, lo que contribuye, con toda probabilidad, a que se considere como ideal demográfico un equilibrio entre sexos. Las estrategias familiares para obtener los recursos se verán fuertemente condicionadas en los casos extremos. Un hombre que sólo tenga hijas estará obligado a asociarse con algún pariente para coger tierras en aparcería o para desmontar, puesto que las hijas no podrán llevar a cabo todas las tareas necesarias, aunque alguna, excepcionalmente, pueda hacerlo. En caso de

que el padre no pueda o no desee asociarse con algún familiar para trabajar la tierra, deberá buscar el salario y la “mesada”⁷⁰ que proporcionan un empleo fijo o hacerlo a jornal. Si es necesario, las hijas deberán trabajar para otras personas ya sea como criadas o haciendo trabajos ocasionales: jalbegar (encalar), lavar para familias que puedan pagarlo o realizando actividades estacionales en la agricultura: recoger aceituna, escardar, rebuscar....

Tener hijos varones era importante para una familia. Con mano de obra masculina suficiente podía cultivar la tierra, hacer matos y utilizarla para trabajar a jornal para otras personas cuando la tierra a la que se tenía acceso no daba “trabajo” suficiente para todos. De todas formas:

“Tampoco se ha visto que por tener muchos hijos (*varones*) hayan echao casas con azulejos”⁷¹, porque hay hombres que según lo ganan lo gastan. Ningún padre aunque haya tenido muchas hembras se ha muerto de hambre... Mi hermano tuvo 7 hijas, que ya los hijos vinieron los últimos, y no le faltó que comer porque sus hijas sabían ganarse muy bien el pan y ayudarle a su padre a lo que podían y en lo que había que hacer. Pero si son varones se desahucian de muchas cosas. Así que no veo yo que sean más felices los que tienen varones que los que tienen hembras.”

Aunque se considera que las aportaciones económicas de los varones a la familia son más importantes que las de las mujeres, el tener muchos varones tampoco implica necesariamente movilidad social para las familias con mucha mano de obra masculina:

“Esa mujer tenía seis varones y no sacó nunca un pie de fuera del umbral (*no se modificó su posición social*). No subió nunca, no subió nunca pa na ¡y tuvo 6 varones! Vivían como Dios quería. No pasaron hambres pero no estaban para tirar el pan que les quedaba duro en el cesto, que venía el último adiós con el último suspiro (*no podían realizar ningún tipo de ahorro*).”

Tener sólo hijos varones puede equivaler a fuerza de trabajo suficiente y más desahogo económico, pero significará una carga mayor de trabajo para la madre y un control más difícil sobre los hijos: “Aquella mujer tenía sólo hijas, pero extendía el mandil y

⁷⁰ La parte del salario que se recibe en especies.

⁷¹ Símbolo de buena posición económica.

debajo de él las recogía a todas”, además de significar un futuro incierto para los padres ancianos:

“Tener varones y hembras siempre es mejor, pero si tenían de un gremio nada más: ‘Anda, mira, sea lo que Dios quiera, en viniendo bien que venga lo que Dios quiera’. Si son muchas hembras mejor servíos están los padres que si son muchos varones, porque los varones se sacuden la chaqueta y se echan a la calle.”

Un hombre, cuya mujer está enferma y no tiene hijas en el pueblo me decía: “Con todo lo que se diga, pa los viejos son más las hijas que los hijos”. Una hija, aunque los padres ancianos no vivan con ella, “...irá todos los días a dar una vuelta, a hacerles las cosas de la casa, a ver si necesitan algo.” Por el contrario: “A las nueras no les duelen los padres de su marido.”

En varias conversaciones me han hablado de un hombre que sólo tenía hijas, destacando que sus posibilidades de obtener ingresos eran menores que las que tenía un padre con suficientes varones: “Sólo tenía mujeres, así que tenía que estar ateniéndose al jornal”. La valoración de hijos e hijas depende del contexto en el que se esté hablando, para “trabajar” es necesario tener hijos, y se echan de menos cuando no se tienen; pero, tanto por el control que puede tenerse sobre ellas, como por los trabajos que pueden realizar en la casa y, especialmente, por la seguridad de estar bien atendidos en la vejez es necesario tener hijas. Por tanto, lo ideal para la familia es que exista un equilibrio entre ambos.

LOS FUTUROS HOMBRES Y EL TRABAJO

Como ya hemos visto, cuando los hijos van llegando el equilibrio entre sexos es lo ideal; pero hasta que los varones tengan edad de “defender el trabajo de un hombre” realizarán diferentes actividades, ya sea para la propia familia o para otros, con ello aprenderán a trabajar.

Antes de llegar a “trabajar como los hombres”, antes incluso de empezar a trabajar como niños, su principal fuente de aprendizaje será el mirar cómo trabajan los mayores: “En cuanto pudimos andar, andábamos nosotros detrás de mi padre, lo mismo que los borregos detrás de las ovejas.”

F. Zonabend (1980) señala la importancia que para el aprendizaje de los niños tenía el ver cómo trabajaban los mayores: “Se hacía

porque se veía hacer. Se veía ordeñar las vacas sentado sobre un montón de paja y después, a los 6 ó 7 años, se nos decía que lo hiciéramos” (p. 114)

Al preguntarle a un hombre de *Balalaita* cómo había aprendido a controlar las ovejas me dijo que de ninguna manera, que eso no tenía nada que aprender⁷². Como la respuesta no me convenció, insistí. “Eso no tiene ningún misterio —*contestó*—, habías visto a tu padre hacerlo un montón de veces y ya sabías como lo tenías que hacer.”

Miraban cómo trabajaban los mayores y se les requería para determinadas tareas, pero también podían realizar trabajos remunerados:

“A los 9 años de edad ya acompañaba a mi padre en su trabajo en las casas de labor donde a mí se me utilizaba de ‘morillero’ y a mi padre de mayoral. En estas casas de labor mi misión era la limpieza de las cuadras donde dormían los animales, el aseo y el cuidado de los cochinos, la limpieza de los gallineros, y, algo distinto, menos sucio, recoger los huevos diariamente”⁷³

La escuela sólo estaba al alcance de los que vivían en el pueblo, pero muy pocos completaban la enseñanza primaria. Los que vivían en los quintos no podían asistir a la escuela salvo si, por alguna razón, los padres tenían que instalarse a vivir en el pueblo por una temporada. El hijo de un pastor que trabajaba normalmente en los quintos me decía: “Yo fui quizás un año a la escuela de los cagones”⁷⁴ de chiquitillo, y no enseñaban apenas na. Y luego al otro colegio. Estuve un año. Llegué hasta el Catón”. Después tuvo que marcharse con sus padres a un quinto: “Si aprendías algo es porque tuvieras interés y alguno de los que estuviera contigo te enseñara por la noche.”

Los niños que vivían en el pueblo eran sacados de la escuela, en el caso de que asistieran, en las épocas de más trabajo: “Te llevaba tu padre para que le cocieras el cocido y para que estuvieras al cuidado de los animales”. El mismo informante parece reprochar a su padre⁷⁵ el que no le hubiera permitido estar en la escuela más tiempo:

⁷² Este hombre me había explicado que cuando empezó a trabajar, a los 10 años, iba él solo con unas 200 ovejas a las zonas de pasto.

⁷³ Nicolás GONZÁLEZ (memorias inéditas).

⁷⁴ Lo que hoy sería el pre-escolar.

⁷⁵ En el contexto general de la conversación el reproche está dirigido a la situación social en la que estaban inmersos.

“Fui a la escuela 2 años. Si yo hubiera tenido las posibilidades de hoy... porque ¡tenía una memoria y una cabeza...! Eso es lo que he sentido. Mi padre estaba aquí (*en el pueblo*) y aunque no fuera nada más que por la compañía pues te llevaba. Hasta esa ignorancia... ellos que no sabían hacer la o con un canuto... ‘pues éste ya sabe poner su nombre, ya está listo.’”

Cuando un niño no quería ir a la escuela, normalmente no encontraba ningún tipo de resistencia en sus padres. Las frases siguientes, extraídas de las conversaciones con diferentes hombres lo expresan claramente:

“Yo fui un día a la escuela y me pegó el maestro un guantazo. Ya no volví.”

“Entonces la escuela no era obligatoria, si querías ir ibas, si no, no.”

“Yo saqué un poquillo más porque estaba siempre en el pueblo y tuve mucho interés. Luego a la escuela de adultos fui mucho. Mi padre nunca me dijo vete a este lao o vete al otro, pero tampoco me lo quitaba si yo quería ir”.

De algún modo la necesidad de aprender a trabajar, de ayudar a los padres porque les “necesitaban”, junto con la residencia fuera del pueblo de muchos de ellos, suponían la imposibilidad práctica de recibir una formación que les hubiera ayudado a salir de la dependencia económica, que les habría permitido mejorar su posición social; al menos eso piensan ellos. Probablemente los padres no contemplaban la posibilidad de que sus hijos consiguieran una situación económica y social distintas de las suyas, a diferencia de la generación de los que eran adolescentes en la guerra⁷⁶.

La variedad de actividades en las que estaba implicado un grupo doméstico y la necesidad de mano de obra exigía la colaboración de todos los miembros de la familia. Por poco trabajo que un niño pudiera realizar, éste era necesario por la aportación económica, o por la ayuda que suponía, aunque fuese escasa: “Cuando empecé a trabajar tenía 10 años, ganaba una fanega de trigo, 3 duros y un jarro de aceite”, o porque se le necesitaba para realizar actividades en las que no podía desperdiciarse mano de obra adulta: “...no se iban a parar (*los hombres*) para darle vuelta a la parva”.

⁷⁶ Al menos esa es la impresión que produce la comparación de las entrevistas de los informantes que eran adultos durante la guerra con las de los que eran niños o adolescentes.

Hasta que los niños empezaban a trabajar “como los hombres”, la ayuda que podían aportar a la familia era insuficiente: “Ya cuando nos empendolamos nosotros, mis padres empezaron a vivir un poco.”

EL TRABAJO DE LAS NIÑAS

La escolarización de las niñas era mucho menos frecuente que la de los niños. Muy pocas son las mujeres que asistieron con regularidad a la escuela, no sólo porque no estuvieran viviendo en el pueblo sino porque de niñas ayudaban a su madre en los trabajos de la casa que sus años les permitieran. La ayuda de las niñas a la madre era diaria, la de los niños era sólo estacional si residían en el pueblo:

“La que menos ha ido a la escuela de mi casa he sido yo, porque era la mayor (y *debía ayudar a su madre*). A lo mejor me decía: ‘frégame la cocina’, y a lo mejor venía y no se la había fregao, me había entretenido a jugar a los cantillos con las muchachas.”

En el caso de las familias más pobres del pueblo, mujeres viudas con hijos pequeños especialmente, las niñas eran reclamadas para hacer pequeños trabajos por mujeres en mejor situación: “...le decían a mi madre: ‘Anda, mándame a la niña que me haga unos mandaos’, y a lo mejor luego me daban un poco de pan y morcilla”. La que habla es una mujer cuya madre quedó viuda con 6 hijos poco después de nacer ella.

Desde muy pequeñas, y en la medida que sus fuerzas se lo permitieran, empezaban a ayudar a la madre a quitar el polvo, limpiar la casa, vigilar a los hermanos más pequeños... Podían acompañarla a lavar a algún arroyo a varios kilómetros del pueblo, en donde se les encomendaban tareas que pudieran realizar. Muy pronto eran ellas las que solían encargarse directamente de lavar.

Las niñas aprendían al lado de sus madres a realizar las diferentes actividades de las que deberían ocuparse más tarde. Muy pronto podían sustituirla:

“A los 10 años me iba yo con mis hermanos en el verano, a guisarles de comer... Cuando era tan pequeña no hacía na, si iba un ratillo y trillaba mientras ellos hacían otra cosa. Luego, ya que era mayor, sí. Si estaban ablentando me iba un rato a darle a la máquina, a quitar granza... a lo que podía. Llegaba que había que ir a escardar... pues iba a escardar. Llegaba la aceituna, que teníamos un olivar de un señor del

pueblo a medias... pues iba a la aceituna. Como era la mayor siempre me tocaba ir con mis hermanos...”

Lavar es la actividad más dura que realizaban las mujeres, o al menos así se percibe en cuanto se saca el tema en una conversación. La distancia de los arroyos en los que se lavaba, el frío del invierno, la escasez de agua en verano son destacados por todas las mujeres del pueblo con las que he hablado. Iban siempre a lugares donde el agua era “más fina”, tanto si estaban en el pueblo como si vivían en los quintos. Aunque en el pueblo había agua, y algunas casas disponían de pozos, el agua era muy “mala”, y la ropa no les quedaba lo suficientemente blanca. Marchaban en pequeños grupos, de madrugada, y permanecían prácticamente todo el día en los arroyos en los que lavaban.

A pesar de las quejas por la dureza del lavado: en invierno tenían que romper el hielo de las charcas para poder lavar, y la escasez de agua en verano les obligaba a salir del pueblo a las 2 ó las 3 de la madrugada para coger sitio, el lavado suponía un encuentro continuo entre mujeres. Son numerosas las anécdotas de todo tipo que recuerdan de esos días. Allí podían profundizar en las relaciones, hablar de las cosas que ocurrían en el pueblo y podían también organizarse fuertes discusiones y peleas; sin embargo, la mayor parte de las mujeres explica sobre todo los buenos momentos que pasaban durante “las lavadas”, sin esconder por ello su dureza.

“Cuando íbamos al Arroyo la Virgen a lavar, siempre íbamos con una mujer casá, íbamos muchas jóvenes a lavar con ella. Y se pasaba tan bien... Unas lavás... Pasabas mucho frío, porque en el invierno hacía mucho frío. Estaba el hielo en la charca y tenías que romper el hielo pa lavar. Y tenías que ir a por leña pa echar lumbre pa calentar cubos de agua, para luego meter el jabón y meter las manos en el agua caliente —que la lavadora no tenía agua caliente, no teníamos calefacción—; pero luego, lo pasábamos de bien que pa qué.”

“Había mucha unión, la que terminaba le ayudaba a la otra”⁷⁷. Se echaban dos días pa ir a lavar. Primero pa echar en jabón que se le decía

⁷⁷ Una mujer me contaba que muchas veces ni siquiera tenía qué comer cuando iba a lavar. Para disimular delante de las otras les decía que no iba a comer hasta que no terminase, parece difícil que sus compañeras no se diesen cuenta de las razones reales conociendo a la muchacha. Es como si la ayuda y el apoyo que se proporcionaban unas a otras se limitase al trabajo y no a la comida. Lo que pone en entredicho la razón que se da en la actualidad para la separación de los vecinos, el que ahora todos tienen para comer. No obstante otras mujeres, que no tenían especiales dificultades económicas en la familia, me han contado que no comían en todo el día para no perder tiempo.

echar en jabón. Decías: ‘Vamos a echar en jabón’; lo lavabas. Con jaboncito lo metías en el cubo. Y luego ya, a otro día, ibas, lo tendías al sol, y le dabas otro ojito, lo volvías a dar otra vez con jabón, y lo volvías a tender otro poquito al sol, y luego ya lo aclarabas. Y luego ya, lo tendías en las matas, y si estaba el día bueno, te traes la ropa ya casi seca, si no, en los cubos mojá. Y luego, ibas a las eras a tender la ropa cuando venías, si no la traías seca. Pero luego, se pasaba (*muy bien*)... Hasta se hacían novias, una se vestía de novio, otra de novia... Se casaban...”

A continuación se refiere a las bromas que les gastaban a los hombres que acertaban a pasar por allí, por ejemplo:

“Esa (*una muchacha*), en el Arroyo la Virgen, allí arriba, (*pasaban*) aquellos hombres con el aceite, los aceiteros aquellos con los pellejos... Traían el aceite en pellejos, los arrieros que se les decía, y dice (*la muchacha*): ‘Me voy a hacer la tonta’. ‘Pues bueno, pues hazte la tonta’. Mira, llegan los hombres, que pasaban por allí que había un cordel, y tenían que pasar por allí, y empieza: ‘¡Yo me voy con estos hombres!’ ‘Que yo me voy.’ Y (*las otras mujeres a*) los hombres: ‘Ay, mire usted, si es que está mal de la cabeza, pobrecita’. Y ella: ‘Que me voy, que me voy’. Y los hombres se ponían ‘¡Qué lástima! ¡pobre mujer! ¡Pobre chica, pobre chica! ¿Y cómo está así? ¿Y cómo la ha dejao la madre de venir?’ Y ella pues se hacía todavía más la tonta. Luego, tú verás, cuando se iban los arrieros pos... a reír y reír.”

El marido de la mujer, presente en la conversación, explica los apuros que pasaban los hombres más jóvenes cuando encontraban un grupo de mujeres lavando:

“Pasabas para cruzar el Arroyo la Virgen y había las charcas... llenas de mujeres... ¡Arrea, pues no te liaban, montaban unos cachondeos...! (*Te decían*) cuarenta mil cosas. ¡Arrea, las que te liaban!, (*te*) conocieran o no.”

También en otros trabajos, no menos duros que el lavado en el arroyo está presente la diversión:

“Y cuando ibas a la aceituna también, que ibas en cuadrilla, también lo pasabas... en que pasabas mucho frío, pero también lo pasabas muy bien.”

Al terminar la recogida de la aceituna “se hacía un buen baile”, al menos en la casa de la familia de esta mujer.

El lavado periódico en el arroyo, como el barrido de las calles o el ir a buscar agua a la fuente son actividades en las que las mujeres se encuentran constantemente. El arroyo, la calle y la fuente son los lugares por los que con más intensidad circulan las noticias del pueblo; son los lugares de encuentro por excelencia de las mujeres y sus ámbitos propios de dominio⁷⁸. Como en ningún otro sitio disfrutan de la libertad de hablar. Es aquí donde las jóvenes aprenden de las más viejas y las muchachas entran en contacto con la vida del pueblo y el mundo de las mujeres.

Estos trabajos cotidianos son los que permiten a las jóvenes salir del ámbito cerrado de la casa. Aprenden junto a su madre a trabajar. A medida que pueden ir sustituyéndola en algunas actividades, aprenden a conocer el mundo de las mujeres y el pueblo.

Como hemos visto, dentro de la familia cada uno tiene un papel relacionado con su edad y sexo, que cumplir. Cada individuo es preparado desde niño para ello en el seno de su familia, mirando cómo trabajan y actúan los adultos y realizando pequeñas tareas cerca de ellos, o para otras personas, en el caso de los más pobres.

El trabajo les introduce en el mundo de los adultos a la vez que les prepara para sustituirles y les integra en la comunidad⁷⁹. El mismo papel cumplen algunos juegos en el caso de las niñas. Todos son necesarios para todos, por ello es importante que el ciclo de vida de la familia se complete y que ninguno de sus miembros, especialmente los padres cuando los hijos son pequeños, desaparezca prematuramente; que se dé un equilibrio entre sexos, de manera que pueda disponerse de la fuerza de trabajo necesaria, hombres; que éstos puedan estar atendidos convenientemente y pueda auxiliarse a los padres en la vejez, mujeres.

La imagen que se percibe de estas actividades, a partir de lo que se me ha explicado, es de una gran integración⁸⁰ de los miembros de la familia a la hora de cumplir un objetivo común “sacar adelante a la familia”. Para ello son necesarias las aportaciones de todos sus

⁷⁸ Así al menos son considerados por una buena parte de la literatura etnográfica.

⁷⁹ Algunas fiestas que se celebran en el pueblo ritualizan esta integración, la de San Antón es una de ellas, en el caso de los hombres.

⁸⁰ La idea de integración y acuerdo general en la familia no parece distinta a la que se expresa respecto a la “unión” del grupo. No obstante, como ocurre cuando se habla del grupo, también las familias tenían problemas en ocasiones, los más graves no me han sido relatados normalmente por los protagonistas directos, aunque sí por miembros de su familia o por otras personas.

miembros en función de sus características de género y edad. Todos son importantes y ninguna de las actividades es minusvalorada. Lo que no implica forzosamente que los miembros de un grupo doméstico no puedan perseguir objetivos propios, aunque para ello se procura obtener el acuerdo de la familia cuando esto sea necesario y posible.

En las transcripciones de las entrevistas de que dispongo, tanto las realizadas entre las personas de edad avanzada como entre las más jóvenes, se observa con bastante frecuencia el caso de hombres que aceptan o aceptarían cambiar de trabajo si la esposa les presionase a hacerlo. Igualmente hay relatos de jóvenes que deciden iniciar un camino nuevo (la emigración o el cambio de trabajo) sin que la familia interfiera en su decisión. Lo mismo ocurriría en el caso de los noviazgos: aunque los padres no aceptasen de buen grado al pretendiente de una muchacha "si se querían acababan casándose". Esta libertad de los individuos para realizar sus propios proyectos es una constante, incluso a pesar de las dificultades que pudieran encontrar en el seno de su familia. Lógicamente el carácter de las personas es decisivo a la hora de realizar los propios objetivos aun contra la oposición de la familia. Oposición que, insisto, no acostumbraba a ser muy duradera.

6. LAS DIFERENCIAS DE GENERO: HOMBRES Y MUJERES

Si la condición de *nativa* de *Balalaita* me ha facilitado, en algunos sentidos, el acceso al pueblo y a su pasado reciente, y la pertenencia de mi familia al grupo de “los que no pueden vivir de lo suyo” me ha ayudado a conocer muchos matices de las relaciones entre personas, familias y grupos sociales (aunque inevitablemente hayan introducido un sesgo en mi trabajo), mi condición de mujer me ha proporcionado numerosos inconvenientes al aproximarme a la literatura sobre el género, porque estando de acuerdo con que los hombres, al menos los de las sociedades a las que pertenecemos, ocupan posiciones más prestigiosas socialmente que las mujeres, me ha resultado imposible reconocer sobre el terreno a esas mujeres sometidas —por su condición de mujeres— al poder o a la dominación de los hombres —por su condición de hombres— que es lo primero que se hace evidente en los *estudios de mujeres*⁸¹.

⁸¹ Trabajos como el de E. FRIELD (1967 y 1975, reeditado en J. DUBISCH, (ed.), 1986); S.C. ROGERS, (1975, 1980); I. ILLICH, (1982); J. DUBISCH (ed.) (1986), M. BLOCH, (1987); R.W. CONNEL, (1987), entre otros, relativizan la universal dominación de los hombres sobre las mujeres y ofrecen caminos distintos para aproximarse a las relaciones hombre/mujer y sus significados sociales. Ver también la introducción de M. DI LEONARDO a M. DI LEONARDO (ed.) (1991), una de las mejores y más claras a las que he tenido acceso para la evolución histórica de los “estudios sobre mujeres” en diferentes “subcampos” de la antropología, la social y cultural, la lingüística y la arqueología. Para la crítica más profunda, de las que he consultado, a los “estudios sobre mujeres” especialmente a la “Antropología feminista”, M. STRATHERN, (1988).

Dice M. Rosaldo (1980: 390)⁸², que “Tenemos muchos datos ‘sobre mujeres’; pero cuando llega el momento de escribir sobre ellas muy pocas de nosotras sabemos qué decir.” Mi problema no es tanto que no sepa qué decir, como que la información obtenida en *Balalaita* me lleva a cuestionar una parte importante de los planteamientos sobre las relaciones hombre/mujer que conozco. La dificultad estriba en cómo expresar claramente mi propia interpretación de los hombres y mujeres —y de sus relaciones— de *Balalaita* sin entrar en un debate puntilloso⁸³ con planteamientos que no comparto, cosa que no he sentido necesidad de hacer con ningún otro de los temas que abordo en este trabajo. Creo que es mi condición de mujer la que me ha llevado más allá de mi interés primero en la división del trabajo entre hombres y mujeres y en el chismorreo, para intentar comprender y explicar el papel y la posición de las mujeres, en tanto que mujeres, en el grupo, en la familia y en el pueblo. Como si por ser mujer estuviera obligada a ocuparme más atentamente de los *problemas* de las mujeres.

En mis conversaciones con hombres y mujeres mayores de *Balalaita* he podido percibir que, a pesar de mi igualdad biológica, de mi similitud con ellas en la forma de expresarme y, en cierta medida, en el vocabulario que manejo y los temas de conversación que utilizo cuando vivo en el pueblo, pese a todo ello, me parece que son más las cosas, o más significativas, que igualan entre sí, a los hombres y mujeres con los que he hablado, que lo que me asemeja a las mujeres más viejas del pueblo. Es más, me siento mucho más próxima a los hombres con los que me relaciono en mi vida

⁸² Si utilizo a Rosaldo a pesar de que este artículo se publicó en 1980 y que ha sido criticado con posterioridad, es por la importancia que se le da a esta autora por su trabajo editado con Lamphere: *Women, Culture y Society*, que acostumbra a ser considerado como la “biblia” de la “segunda ola feminista”. Este artículo me ayuda a expresar una parte importante de mis objeciones a los ‘estudios sobre mujeres’, sin necesidad de recurrir a la multitud de trabajos que posteriormente presentan planteamientos similares, de seguir estos trabajos se haría demasiado pesada mi exposición.

⁸³ “Las diferencias teóricas (entre feministas) contribuyen a un debate constituido y sostenido por referencias cruzadas, muchos escritos feministas están consecuentemente preocupados con hacer explícito el propio punto de vista con respecto a otros (...) el vasto número de debates internos (crítico, contra-crítico y comentarios; autoras hablando las unas de las otras; una fragmentación a nivel de argumentos individuales) conjuntamente crean una especie de campo, un discurso. El feminismo descansa en el debate mismo.” (STRATHERN, 1988: 24).

diaria que a las mujeres mayores del pueblo. Confío en que eso no me lleve a analizar las relaciones que tienen hombres y mujeres en el pueblo a partir del rasero de mis propias relaciones con los hombres, ni a partir de cómo se expresa que deberían ser, en el medio social en el que me desenvuelvo, como parece implícito en muchos de los trabajos de mujeres sobre mujeres⁸⁴.

CONOCER OTROS MUNDOS

M. Rosaldo (1980: 390) afirma, que si no sabemos qué decir se debe a que no sabemos qué preguntar y que nuestro conocimiento de las cosas estaría constreñido por esquemas interpretativos que limitarían nuestro pensamiento, determinando lo que podemos conocer por el tipo de preguntas que somos capaces de hacer. Sin ser errónea esta afirmación a nivel general: nuestros esquemas mentales limitan nuestro pensamiento, limitando con ello nuestras posibilidades de conocer, el problema básico que le veo es que, llevándolo a sus últimas consecuencias, sería absurdo intentar conocer lo que no conocemos, porque no podríamos elaborar preguntas que nos permitieran conocerlo, como lo conocen quienes poseen esquemas interpretativos distintos al nuestro. Ni la antropología ni cualquier otra disciplina tendría el menor sentido, tampoco lo tendrían otros intentos no académicos de aproximarnos a lo "otro". Creo que el problema no está en la dificultad para conocer, sino en la validez universal que se le da a la propia concepción del mundo, a nuestro sistema interpretativo, en el momento de aproximarnos a visiones diferentes a la nuestra, al hacer afirmaciones como la que sigue:

"...en todos los grupos humanos conocidos —no importa las prerrogativas que las mujeres puedan disfrutar de hecho— la inmensa mayoría de oportunidades para influir en lo público y el prestigio, la habilidad para forjar relaciones, determinar enemistades, hablar en público, usar o evitar el uso de la fuerza son todas reconocidas como privilegio y derecho de los hombres." (Rosaldo: 1980: 394)

⁸⁴ Ver en M. STRATHERN, (1988), el apartado "The Problem of Women" y en general el capítulo "A Place in the Feminist Debate" al que pertenece, en el que se señala la importancia de la propia experiencia en muchas de las obras sobre el tema de la mujer.

Aunque no puedan hacerse objeciones a esta aseveración, al menos desde la concepción del mundo de las clases medias de los países occidentales ricos, uno de los problemas que presenta es que no se hacen explícitas las razones por las que se seleccionan estos aspectos de la vida social y no otros. La elección parece implicar que se oponen a otros menos importantes socialmente, en los que tal vez las mujeres tuvieran más protagonismo. Además, este párrafo supone una concepción que divide el mundo en esferas públicas y socialmente prestigiosas, propias de los hombres, y privadas o domésticas, menos prestigiosas, propias de las mujeres. División del mundo que no siempre es percibida como algo opuesto y/o en conflicto y, de percibirse la diferencia, no siempre se considera más importante a una de las partes, por parte de los grupos humanos que estudiamos⁸⁵. En cualquier caso, tal vez en el afán de realizar un enunciado teórico sencillo y elegante (como los que se reivindicaban para la ciencia), se simplifica en exceso, lo que impide que podamos reconocer en ellos a los grupos entre los que trabajamos, al dar por supuesta una definición de lo que es “influencia pública”, de lo que quiere decir “forjar relaciones” y “determinar enemistades”, como si las mujeres no pudieran forjar relaciones y enemistades socialmente trascendentes y como si la “fuerza física”—privilegio de los hombres— fuera el único medio de obtener consenso en un grupo y de influir sobre el comportamiento de sus miembros.

⁸⁵ Existe una abundante literatura criticando la presentación del mundo en esferas dicotómicas, entre ellas se incluye el artículo de M.Z. ROSALDO que estoy utilizando y que contiene una crítica a los planteamientos que hacía ella misma en 1974, al utilizar lo público y lo doméstico como esferas universales que permitirían explicar la desigualdad universal de hombres y mujeres. Estas dicotomías permitirían, según la autora, relativizar la universal dominación masculina, al encontrar que las mujeres pueden disfrutar de ciertos niveles de poder y de influencia si se analizan en las esferas que se les atribuyen. En C. MACCORMACK y M. STRATHERN (eds.) (1980), se cuestiona la dicotomía naturaleza/cultura que presenta S. ORTNER (1974) (con planteamientos lévi-straussianos) como un universal presente en la concepción del mundo de muchas sociedades estudiadas por los antropólogos. Ver también el artículo de S. YANAGISAKO y J. COLLIER “Toward a Unified Analysis of Gender and Kinship” en J. COLLIER y S. YANAGISAKO (eds.) (1987) en el que se hace una crítica sistemática a las diferentes dicotomías utilizadas. En la misma colección de artículos J.L. COMAROFF (1987) se ocupa así mismo de este tema. Creo que mediante estas aportaciones pueden conocerse algunas de las críticas más elaboradas que se han realizado a las esferas dicotómicas, no obstante existen muchos otros trabajos que se ocupan de ello. Para un análisis del género basado en las estructuras de prestigio, ver la introducción a S. ORTNER y H. WHITEHEAD (eds.) (1981) realizada por las mismas autoras.

Tampoco nos facilita la elaboración de preguntas el reducir a una sola categoría el conjunto de mujeres, o de hombres, que conforman cualquier sociedad. La mujer de la que se nos habla más a menudo es casada y está en edad de procrear, que es sólo una parte, no la más numerosa, del conjunto de mujeres de cualquier sociedad⁸⁶; tal vez porque, pretendiéndolo o no, el aspecto al que se le da más importancia en un grupo en el momento de analizarlo sea su reproducción física; lo que siendo fundamental no lo es todo en el desarrollo de la vida de una comunidad y de las relaciones entre sus miembros. De alguna manera, al fijarnos en el período reproductivo de la vida de la mujer, estamos enfatizando el aspecto biológico (a la hembra), por encima de la mujer que puede ser madre o no, y que en diferentes momentos de su vida es niña y adolescente, soltera y viuda, momentos todos ellos socialmente importantes tanto para la familia a la que pertenecen como para el grupo. El centrar la atención en la mujer casada en edad de procrear se contradice con la necesidad que se señala de utilizar el concepto de género como una manera de evitar las connotaciones biológicas que posee el de sexo, para destacar su carácter de "construcción social". De hecho el término "género" suele equivaler a hablar de mujeres, si nos fijamos en la literatura sobre este tema⁸⁷, en la que el "hombre" aparece en muchos casos como mero compar-sa, por muy determinante que sea, ya que se habla de ellos en tanto en cuanto sirven para abordar el problema de las mujeres⁸⁸.

EL GENERO SOCIAL

El término género es difícil de integrar en el vocabulario de una lengua romance⁸⁹ que no lo ha utilizado hasta recientemente, no

⁸⁶ Ver L.A. TILLY (1978) para una crítica en este sentido a *Women, Culture and Society*.

⁸⁷ Aunque algunos autores, hombres, han centrado el análisis en los hombres, como: D. GILMORE, (1983); M. HERZFELD, (1985); y S. BRANDES, (1991, original de 1980).

⁸⁸ A pesar de que en la literatura antropológica, según S. ORTNER y H. WHITEHEAD (1981) mientras el hombre es definido en sus propios términos, como guerrero, cazador etc., la mujer es definida en "términos relacionales", por su condición de madre, esposa o hija, de un hombre.

⁸⁹ Ver el ensayo "'Gender' for a Marxist Dictionary: The Sexual Politics of a Word" en D.J. HARAWAY, (1991), para algunas de las dificultades que presenta este término en francés, italiano y castellano.

obstante, me parece útil en cuanto que permite diferenciar lo que es puramente biológico de lo que es social. La definición de género que me parece más completa es la de I. Illich (1982: 3-4) quien la utiliza:

“para designar una distinción universal en el comportamiento (*de hombres y mujeres*) en las culturas vernaculares. Que distingue los lugares, momentos, herramientas, tareas, formas de hablar, gestos y percepciones que son asociados con los hombres de aquellos que son asociados con las mujeres. Esta asociación constituye el género social porque este conjunto de asociaciones es tan peculiar de un pueblo tradicional como lo es su lengua vernacula.”

Añade este autor que el término “género”, que se había utilizado en inglés para hablar del de los sustantivos (femenino, masculino y neutro), es una “nueva manera de designar una dualidad que en el pasado era *demasiado obvia incluso para ser nombrada* (cursivas mías) y que está tan alejada de nosotros en la actualidad, que es a menudo confundida con sexo”, que es definido por I. Illich como el resultado de una polarización de aquellas características comunes atribuidas a todos los seres humanos:

“A diferencia del género vernacular, que siempre refleja una asociación entre una cultura local material dual y el hombre y la mujer que viven bajo sus normas, *el sexo social* es universal y polariza la fuerza de trabajo, la libido, el carácter o la inteligencia y es el resultado de una diagnosis de desviaciones de la norma abstracta y sin género de ‘lo humano’.” (I. Illich, 1982: 4)

Según esta definición de “sexo social” una parte importante de los trabajos sobre mujeres estarían hablando de “sexo social” al hablar de género.

HOMBRE Y MUJER EN *BALALAITA*

Lo “obvio” de la dualidad en la concepción de hombre y mujer que señala I. Illich (1982) parece subyacer al hecho de que en las conversaciones con las personas de *Balalaita* falte una comparación entre hombres y mujeres en términos de mayor o menor importancia. Tal vez es ésto también lo que hace que no haya una definición general de “hombre” y “mujer”. Nadie habla en abstracto de hombres o mujeres, sino que las definiciones, las concepciones de hom-

bre y mujer se van desgranando a lo largo de la conversación al hablar de cosas concretas, situadas siempre en contextos determinados y relacionadas con el trabajo, la edad, el estado civil de las personas, los comportamientos, e incluso el momento de las relaciones. No tiene el mismo comportamiento una novia que una esposa, como no lo tiene un novio que un marido, ni se tienen las mismas expectativas respecto a una persona soltera que a una casada.

Hablando del matrimonio y de lo que se espera de una mujer casada para que no haya problemas importantes en la pareja, para que el “matrimonio se entienda”, una mujer de 76 años me decía:

“Cuando un hombre (*un marido*) se empecina en una cosa hay que darle la razón, de momento, sobre todo si está muy enfadado o borracho. Después ya se puede razonar con él y tomar las decisiones juntos. Si la mujer se emperrea en salirse con la suya, se pueden pelear y hasta pegarse”.

Observación que podríamos generalizar para cualquier otro tipo de relación, no sólo entre esposos ni entre hombres y mujeres. Una mujer “consciente” debe ser capaz de controlar sus impulsos mejor que el marido. De todas formas, no se dice que sea él quien le pegue a ella sino que se pegarán. De cualquier modo no es socialmente aceptable, está muy mal visto, que un hombre le pegue a su mujer, o a cualquier otra.

Durante la entrevista con un hombre soltero de 25 años, a la que asistía uno de sus compañeros de trabajo de 17, hablábamos de un hombre del pueblo de unos 50 años, que emigró y volvió al pueblo muchos años después. Dicho hombre, en una discusión de bar con una mujer se indignó porque ella le había hablado muy mal. El hombre repetía una y otra vez: “¿Una tía a mí? ¿Una tía a mí? ¡Me cagüen Dios!” quería decir que a él no le hablaba una mujer de esa manera. Este hombre es un personaje especial que tiene mala fama en el pueblo porque se dice que les pega con frecuencia⁹⁰ a sus hijos adolescentes. El muchacho me decía:

“Eso ya está en la esa (*en la forma de ser*) de cada uno. Hay gente que es muy machista como dices tú, y... ¡uh! esto de una tía darle una hostia a un tío es ya tirarlo por tierra, es rebajarse a rape terrón, vamos que

⁹⁰ La autoridad del padre, si es sólida, no requiere más que una mirada para que los hijos corrijan su comportamiento, así lo han expresado repetidamente los informantes: “Mi padre no nos ha tocado nunca, mi madre sí: las cosas de las madres”

un tío, yo qué sé, es capaz de coger y matarla. En fin... Es lo que no haría nunca, pegar a una mujer.”

Insistí, diciéndole que si era capaz de pegarle a un hombre “si le tocaba las narices” ¿por qué no iba a hacerlo si una mujer se comportaba igual? insinuándole que el suyo era un comportamiento igualmente machista, porque trataba a los hombres de forma distinta que a las mujeres, y respondió:

“Yo, de verdad, yo no soy capaz de darle a una mujer. Y de hecho a mí me han dao. He estao en la discoteca cuando era un crío y ha habío una historia, un mosqueo... ¡bum! y me han dado una hostia que ha estado el oído, buuuh, buuuh... una hora chillándome y yo no he sío capaz. La tía se ha quedao delante haciéndome cara y la he tenío a la altura de mi mano para yo poder darle, y yo no he sío capaz de darle. Y además... que yo no soy capaz de darle a una muchacha, ni a una mujer... ni a nadie.”

Su amigo, de 17 años, intervino después de un momento de silencio:

“Es que... yo qué sé, si le das a una tía fuerte... Bueno, ya no es por eso... Yo es que tampoco le pegaría a una tía.”

Y el otro:

“Yo es que tampoco tengo fuerza de voluntad, te lo juro, yo no tengo fuerza de voluntad para que una tía me haga a mí una putada, por muy grande que sea, y pegarle.”

El más joven apunta a continuación al “qué dirán” como una de las razones para no pegarle a una mujer:

“Luego que me dijeran ‘¡Ah, te metes con las tías!’”

comentario que pondría en cuestión su virilidad, no es de hombres pegarle a una mujer. Su compañero parece pensar que hay otros comportamientos mejores que el pegarle a una mujer cuando ésta le hace una “putada”:

“No tengo fuerza de voluntad para que una tía me haga una putada, por muy grande que sea, y pegarle. Yo prefiero... tomarme la justicia por mi mano y tomármela de otra manera, que hasta incluso le puedes hacer más daño que dándole. Vamos, me parece a mí.”

Ni siquiera recuerda, este muchacho, haberse pegado con su hermana, unos años mayor que él, cuando eran pequeños, aunque

“De mayores (*adolescentes*) yo a mi hermana nunca le he pegao, y mi hermana a mí sí. Me acuerdo... ¡pegarme unos guantazos...!”

A una mujer no se le pega, es la norma; pero como muchas otras normas de convivencia, puede haber comportamientos distintos que responderán a la personalidad de cada individuo y que en cualquier caso, cuando no se ajustan a lo que puede esperarse de un hombre, por ejemplo que no le pegue a una mujer aunque sea “la suya”, estará mal visto socialmente y serán criticados. Como lo será la esposa que no sea capaz de controlarse y esperar el momento oportuno para llevarle la contraria a su marido. Cuando un matrimonio “se pega”, los dos serán responsables el uno por “levantarle la mano” a la mujer, la otra por no saber comportarse adecuadamente. También esto podría generalizarse “dos no riñen si uno no quiere”, aunque en este caso parece que debe ser la mujer la que lo evite, quizás porque a ellas se les atribuye un mayor dominio de las relaciones sociales.

7. HOMBRES Y MUJERES: APRENDIZAJE DEL JUEGO SOCIAL

Las mujeres en *Balalaita* tienen un papel muy importante en el manejo de la sociabilidad. Desde muy niñas se empiezan a preparar para cumplir el papel que les tocará jugar de mayores. A diferencia de los niños que van siendo preparados para “trabajar como hombres”, para “defender el trabajo de un hombre”, lo que ocurrirá a partir de los 17 o 18 años, las niñas en el pasado sustituían muy pronto a la madre en los trabajos que ésta debía realizar fuera de casa, como ir a por agua o ir a lavar al arroyo, me han hablado de los 13 o los 14 años. Algunas lo hacían antes. En las páginas anteriores vemos como una niña de 10 años iba con sus hermanos a un quinto durante la recolección para hacerles la comida; actividad que no realizará normalmente en la casa, puesto que cocinar parece tarea exclusiva de las madres, como suele ser tarea de la madre el hacer las compras más importantes de alimentos. Algunas mujeres me han dicho que no supieron cocinar hasta después de casarse, porque sus madres no las dejaban “meterse en la cocina”. Lo poco que sabían lo habían aprendido mirando. Esto es así, especialmente entre las más jóvenes de las mujeres con las que he hablado, probablemente porque no han tenido tantas oportunidades de quedarse en casa solas al modificarse la forma de explotación de las fincas.

Las mujeres casadas ya no tienen que acompañar a los maridos en la época de la recolección, ni tienen que hacerlo las hermanas o hijas cuando la madre no puede. De manera que muchas, cuando se casan, han tenido pocas oportunidades de aprender a guisar. Algunas de las que viven en el pueblo suelen comer, durante sus primeros tiempos de matrimonio, en casa de su madre que les ins-

truye dándoles recetas y explicándoles pequeños trucos de cocina. Cuando no pueden hacerlo porque viven en los quintos, o no lo desean, aprenden a cocinar “a costa del estómago” del marido, según lo expresan algunas de ellas, y de ellos, hablando de sus primeros años de matrimonio. De manera que el dicho de que “a los hombres se les gana por el estómago” no parece muy acertado, más bien parece que se le puede conservar, una vez se ha aprendido a cocinar, después de haberle maltratado el estómago durante un tiempo.

Los malos tratos, en este caso verbales, de las mujeres hacia los hombres parecen estar presentes desde los primeros intentos que éstos hacen, cuando muchachos, para acercarse a ellas. Es una constante en todos los relatos de las mujeres más mayores, que son las que más me han hablado del inicio de sus noviazgos; tal vez, porque en otros tiempos los muchachos tenían que acercarse a ellas a la vista del pueblo, ya que un muchacho y una muchacha no podían ir solos por la calle, sino que lo hacían en grupos y no estaba bien visto que una muchacha “se diera muy fácil”. En la actualidad, la discoteca, aunque sea un lugar público, no lo es tanto como la calle, o el “baile” en el pasado. “En otros tiempos”, las muchachas debían ir al baile acompañadas por una mujer mayor. No obstante, también ahora una muchacha debe “hacerse de merecer” sobre todo al principio de la relación.

Cuando un muchacho se acercaba a una chica por primera vez para decirle que le gustaba, lo normal es que ésta le contestara con un: “Pues a mí me tiene sin cuidado” o un: “Vete a tomar vientos”, no por más agresivo menos habitual. Esta respuesta es la que le dio una mujer a uno de sus pretendientes. Ella y un grupo de amigas estaban a la puerta de su casa y observaron que desde hacía varios días un muchacho, “que se había dejado de con su novia”, rondaba la esquina de la calle. “¿A quién quedará ese tonto?” se preguntaban las muchachas que tenían entre 15 y 17 años.

Para averiguarlo fueron pasando delante del muchacho casi todas, pero a ninguna le decía nada. En otro momento, la mujer que me lo explica pasó finalmente delante de él: “Y ya salgo yo con otra, y se me acerca... No, mejor dicho, que fui a por agua al Pilar y me estaba esperando por la tarde. Y fue cuando, ya allí, me soltó el trapo”. Momento en que lo mandó “a tomar vientos”.

La misma mujer no tuvo más miramientos cuando se le acercó el que años después fue su marido. Insiste constantemente en que no le gustaba cuando se aproximó a ella y en que era el que menos le

gustaba de todos los pretendientes que había tenido. El marido, presente en la conversación, dice que tampoco ella le gustaba a él, pero más bien la afirmación parece una pequeña venganza porque me lo estuviera explicando. Entre un amigo del pretendiente (marido hoy) y su novia, prima de la muchacha, le prepararon una “encerrona”. El ahora marido dice:

“Esto fue como ahora pa conseguir un trabajo, que tío que ser una amistad fuerte, que tengas una mano para...; pues así pasó.”

Un día “llegaron comedias” al pueblo, y la muchacha se citó con su prima, y el novio de ésta, en el cine en donde se representaban. En aquel tiempo, cada uno tenía que llevar su silla; pero su prima y su novio llevaron dos sillas de más, quedando al lado de la muchacha una libre que ocupó posteriormente el pretendiente. A la muchacha le dio “apuro” “hacerle el feo” de no sentarse a su lado:

“Yo decía: ‘¿Cómo yo voy a dar un escándalo ahora?, ¿me voy a levantar y me voy a ir?’ Lleno de gente que estaba. Pues ya me tuve que estar allí quietecita, sentá con él. Y yo ya, con aquello que ya me habían visto con él sentá..., ¡aunque a mi no me hizo na de na! ¿eh? Pues yo no sé cómo pensaría yo, que ya me puse (*novia*).”

La intervención de personas próximas tiene un papel importante a la hora de que una muchacha acepte a un pretendiente, o al menos eso se deduce de algunos de los relatos. Tanto en el pasado como en el presente, las muchachas solían tener relación con alguna persona cercana al novio: amigas, parientes, o vecinos, que presionaban para acabar con el rechazo de la muchacha, alabando las virtudes del pretendiente:

“Es muy buen muchacho, muy trabajador; es buen hijo, así que no puede ser mal marido”. (*Le decía una vecina de confianza a una muchacha*).

Las salidas de casa de las chicas para cumplir con sus obligaciones cotidianas, los bailes y otros momentos festivos eran los momentos propicios para que se desarrollase la “noviez de calle” que no es definitiva. Si la mujer anterior no hubiera consentido que su pretendiente se sentase a su lado en el cine, no se habría visto obligada a aceptar el noviazgo, más serio, con él. Hay un juego continuo de aproximación/rechazo en el inicio de la “noviez

de calle”, que parecen controlar las muchachas. Estaban jugando al “truco” con las amigas en la calle y “siempre había allí dos o tres tontos” (pretendientes) mirándolas, o iban detrás de ellas cuando paseaban.

El manteo y destroz final del “pelele” es una ocasión ritual que parece expresar ese juego de aproximación/rechazo entre chicos y chicas. Cada año durante los últimos días de la Cuaresma, el grupo de amigas preparaba un pelele rellenando con paja unos pantalones y una camisa “haciendo hombre”. El Domingo de Resurrección salían a la calle a mantearlo, procurando que el grupo de pretendientes⁹¹ no se lo quitase. La intención que tenían al hacerlo era, según dicen, mantearlo, no que acabara reventado a manos de los hombres, según me decía una mujer. Sin embargo, año tras año, generación tras generación los peleles acababan destrozados⁹². Alguna muchacha se armaba de alfileres para pinchar a los chicos que se acercasen demasiado; pero al final acababan quitárselo: “Tú verás, nos lo quitaban; los hombres... tan brutos.” El manteo del pelele parece una metáfora de las relaciones personales entre muchachas y muchachos, una metáfora de la “noviez de calle”. Ellas se resisten, se defienden de las pretensiones de los mozos, hablándoles mal cuando se les aproximan y esquivándoles mientras pueden o pinchándolos cuando se acercan a quitarles el muñeco, finalmente la ayuda del grupo de amigos acaba rompiendo su resistencia y aceptando el noviazgo, lo mismo que el grupo de pretendientes y amigos acaba destrozando el muñeco.

En uno de mis primeros viajes al pueblo, estaba charlando con varias mujeres sobre el manteo del pelele, convencida hasta entonces de que las muchachas y los muchachos no estaban juntos nada más que después de formalizar el noviazgo. Cuando se lo comenté a las mujeres, una de ellas me dijo: “¿Cómo nos íbamos a echar novio si antes no nos tanteábamos?”

Ellas jugaban “al escondite” con los pretendientes: “Si veíamos que estaba en una esquina, nos íbamos por otra. Pobres muchachos, anda que no les hacíamos de pasar.” Concluye una de ellas. La insis-

⁹¹ Podía haber algún muchacho que no estuviera interesado en ninguna de ellas y estuviera sólo acompañando a algún pretendiente.

⁹² El Domingo de Resurrección del año 89 presencié cómo un grupo de mujeres mayores de 50 años manteaban un pelele que les disputaban niños de alrededor de 12 años.

tencia del muchacho hablaba de sus “buenas intenciones” y de su convencimiento: el “destino” terminaba cumpliéndose. Aunque de entrada no les gustasen, el hecho de que finalmente se casen, a pesar de tanta resistencia y sigan juntos decenas de años después, quiere decir, como observó una de ellas cuando me explicaba sus reticencias que “Es que me estaba destinao”, otra me dijo: “Se conoce que era para mí”.

A pesar de esta especie de rendición al destino, lo cierto es que tenían capacidad de elegir. Mi primera idea era que las mujeres terminaban casándose con el primer muchacho que las pretendía, siempre que me hablaban de alguien que les “había pedido relaciones”, el muchacho terminaba convirtiéndose en el marido. Con el tiempo y las preguntas, llegué a saber que hubo otros pretendientes, pero sólo un novio formal. En el momento de evocar a los pretendientes se descartan los que “no cuajaron” o “no llegaron a granación”.

Las mujeres dominan la sociabilidad desde los primeros años. Igual que aprenden a hacer los trabajos de la casa, descubren mediante el juego lo que hay que hacer en cada uno de los momentos importantes del ciclo de vida. Juegan a hacer muñecos, les hacen vestidos, los bautizan, preparan el convite, después los casan entre ellos. Se juntaban las niñas y hacían comedias que ellas mismas inventaban, lo mismo que se fabricaban los vestidos con hojas de periódicos. Desde muy jóvenes, como hemos visto, participan de la vida de la calle a través de los trabajos y del juego. Mediante el trabajo se mantienen en contacto con mujeres de distintas edades ajenas a la familia, como si para conocer el mundo tuvieran que hacerlo fuera del control de la madre. Son mujeres mayores, de su calle, las que las acompañan a los bailes, como si cuando saliesen al mundo externo estuvieran en una especie de libertad vigilada.

Los hombres, especialmente cuando trabajaban y tenían que vivir para ello fuera del pueblo, o pasar en las fincas largas temporadas, tenían más dificultades para conocer el mundo, para manejar la vida social:

“Vivíamos en aquel ambiente... Habíamos vivío en campos, no teníamos sociedad... carecía uno de... de trato y de vida y de to. Estaba uno muy falto de valores, salvo algunas excepciones, había excepciones de todo, pero en lo general no, en lo general se fallaba. Las mujeres no, las mujeres ya estaban más metías en eso, en los bailes y en las cosas...”

SER HOMBRE Y LA RELACIÓN CON LAS MUJERES

La última frase sirve para introducir otro tema importante: cuándo se considera que un hombre es un hombre y una mujer una mujer. Como he dicho antes, no hay definiciones globales; sin embargo, mientras que en el caso de la mujer parece que la edad es la que determina que lo sea ya o no, en el caso de los varones, para que un hombre sea considerado como tal, parece obligado el compromiso con una mujer con la intención de formar una familia.

Hablándome de sus quintos, del grupo de muchachos que entró en filas cuando él, decía un hombre que sólo 3, de un total de 53, tenían novia.

“De los 53, 50 parecíamos chicos. Con menos de 25 años, yo no sé por qué, parece que no hacías na en aquella época. Parece que no eran tantos años como ahora. Ahora parece que son más años para una misma persona. Ahora parece que tenga 10 años más cualquier chico que se presenta con esa edad... (*Ahora se casan*) más jóvenes... ahora 25 años, ya parece viejo cualquiera. Y entonces no, entonces es que ni te dabas cuenta, parecías un chico.”

A esa edad “ya estaban hinchao de trabajar”, ya “trabajaban como hombres”; pero por lo que dicen algunos, el trabajo no es suficiente para ser considerado un hombre completo, aunque ayude a definir lo que es el serlo.

Un hombre de 32 años apoya esta idea de que el noviazgo y el matrimonio son los que permiten completar a un hombre como tal. Hablábamos de los jóvenes del pueblo que están en paro y que mientras cobran el seguro de desempleo prefieren no trabajar⁹³. Me explicaba el caso de un muchacho concreto que no aceptó unos jornales que le ofreció:

“¡Me cagüen Dios!, ¿Pues entonces qué clase de tío eres? Pero claro, tenía su ayudilla, que son 30 mil pesetas (*en 1991*) y con eso ya estaba apañao. Joder, pues si tiés cuatro jornales, aprovéchalos, que eran mil duros lo que ganaba. Nada, no se preocupan de na. Y si no, lo estás viendo tú, ¿a ver qué bodas se ven ahora, o qué tíos ves tú novios? No ves cuatro, no están más que a su rollo, con el poquillo dinero que cojan de aquí, de allá... del paro...; a su aire, y ya está.”

⁹³ Volveré a este tema más adelante para hablar del trabajo como lo que permite cumplir determinados objetivos.

El estar novio, lo que significa tener el proyecto de formar una familia, parece un requisito para ser un hombre completo. No basta con ganar dinero suficiente para “ir al propio rollo”, el objetivo de un hombre debe ser formar una familia y para ello hay que aprovechar todos los trabajos y ganar la mayor cantidad de dinero posible.

Estar casado era también, en otros tiempos, un requisito necesario para obtener trabajo fijo en una finca; todavía parece serlo ahora. El encargado de una finca me decía que los propietarios:

“Quieren que estén casaos. Por la familia. Esta gente misma (*los propietarios*) les gusta que estés aquí (*viviendo*), que no quieres traer a tu mujer, pues tampoco te van a decir nada, no les queda otra ya que aguantar con lo que les echen⁹⁴. Ellos prefieren que esté un tío casao a que esté soltero. Un tío soltero anda pacá, pallá, y cachondeo tos los días. Quieras o no, pues estás más sujeto (*estando casado*) que un hombre soltero que siempre sale más parriba, pabajo, está a lo mejor menos en la finca”.

Como en Pisticci, parece que en *Balalaita*, el estatus de casado equivale al de adulto (Davis, 1973: 22).

SER MUJER

Una mujer, sin embargo, no necesita “ser novia” o casada para que se la considere como tal. Basta con que sepa hacer los trabajos de una casa, cosa que en otros tiempos aprendía muy pronto. Una mujer no casada será moza (soltera) o solterona si por su edad se considera difícil que llegue a casarse; pero será una mujer. De hecho está capacitada para “llevar una casa”, y lo hará en muchas ocasiones ocupándose de hermanos solteros, padre o sobrinos cuando sea necesario. Un hombre “solterón” trabajará y deambulará por los bares cuando no, pero parece disfrutar de poca relevancia social. Si carece de alguna mujer —madre, esposa o hermana— que se ocupe de él, será mirado con lástima.

Un hombre no parece imprescindible en la vida de una mujer, en términos materiales. A pesar de que una viuda con hijos pequeños tendrá problemas para sacar a su familia adelante, en general será

⁹⁴ Muy pocos jóvenes quieren en la actualidad trabajar en el campo.

difícil que busque o encuentre un marido para que realice por ella las tareas propias de los hombres. Un viudo con hijos pequeños es más probable que contraiga nuevo matrimonio. En algunas sociedades se explica este comportamiento diferencial aduciendo que un hombre no puede prescindir de relaciones sexuales, mientras que sí podría hacerlo una mujer⁹⁵. En el pueblo el argumento que se utiliza con más frecuencia es la necesidad que tienen los hijos de una madre; nunca se utiliza un razonamiento similar en el caso de las viudas. No obstante, se desconfía como madre de la mujer que se casa con un viudo. A los familiares de la primera esposa les parecen mejor otras soluciones, como que se ocupe de los hijos alguna mujer de la familia de la fallecida, o que el viudo se case con una cuñada. El recelo tiene que ver en gran parte con que se piensa que la mujer se preocupará más por sus hijos que por los que ya tuviera el marido. Seguramente por estos temores, el padre de una mujer que murió dejando un hijo de pocos años estaba contento de que el yerno hubiese decidido no tener hijos con la mujer con la que contrajo matrimonio unos años después de enviudar.

“RECOGER AL MARIDO”

Otro elemento que habla del control de la sociabilidad por parte de las mujeres es el que tienen sobre las amistades del marido. El grupo de amigas se mantendrá unido incluso después de casadas. En la medida de lo posible seguirán saliendo juntas con los maridos o novios respectivos y los hijos si los hay.

Al casarse, las mujeres “recogen” a los maridos. Es lo que se espera de ellas. Los apartan de los bares o consiguen que reduzcan su tiempo de permanencia en ellos. Los hombres dejan de “ir a su aire”. De todas formas, aunque ésta pueda considerarse la norma, hay algunos que intentan eludirla cuando pueden y mantienen con las mujeres, al menos en los primeros años, una especie de juego para conseguir preservar las costumbres anteriores. No obstante, en poco tiempo, podrá observarse quién ha ganado la batalla.

Durante los años de mi trabajo de campo he observado varios noviazgos que se han resuelto en boda, y he visto “recogerse” a bastantes hombres; algunos resistiéndose y elaborando inocentes

⁹⁵ Ver por ejemplo, Y. VERDIER (1979).

engaños para justificar ante su mujer el haber prolongado el aperitivo más allá de la hora en que ella le esperaba para comer. O buscando una razón inapelable que explique por qué ha tardado varias horas en volver a casa por la noche cuando sólo había salido a comprar tabaco. Normalmente se justificará diciendo que se ha “encontrado” con algún amigo y se han “liado”. He observado cómo algunos hombres preparaban lo que le iban a decir a la mujer, y algunas de ellas me han contado entre risas lo mucho que se enfadaron cuando el marido llegó borracho a casa con alguna de estas excusas. Es como un juego que suelen ganar las mujeres; aunque en ocasiones no es así y después de intentar retener al marido en casa, parecen rendirse a la evidencia y atribuyen a su condición de hombre el que el marido tenga comportamientos tan poco responsables.

Normalmente si un hombre no “entra en vereda”, o “en ramales”, después de casarse es porque existe algún problema importante en la relación con su mujer, y, por lo que sé, más frecuentemente consigo mismo. Sentirse inferior a la mujer porque ella tenga “estudios” y él no, puede ser una razón de peso para él. Pero los motivos de que un hombre casado se emborrache a menudo o ande en los bares por la noche, pueden ser tan variados como son variadas sus personalidades. No obstante, el comportamiento habitual de todos los que tienen problemas es “andar por los bares”; pero son pocos los que dejan de cumplir con su trabajo, aunque las cosas vayan mal en el matrimonio.

¿Qué preguntas pueden hacerse a una sociedad, o a un grupo, en la que las mujeres parecen manejar la sociabilidad como lo hacen en *Balalaita*, para detectar y darle significado a las diferencias que existen entre hombres y mujeres? ¿Por qué a pesar de todo lo expuesto hasta aquí, si se le pregunta a alguien en el pueblo si son los hombres o las mujeres los que dominan, es muy probable que respondan que son los hombres? Aunque también, dependiendo del contexto de la conversación, pueden contestar con un: “en mi casa manda mi mujer” o “mando yo, cuando no está mi mujer”. Afirmaciones que suelen hacerse en tono de broma; ningún hombre reconocería seriamente algo parecido. Tampoco hay ninguna mujer que diga que es ella quien manda en su casa, a no ser a personas de mucha confianza. Una mujer me explicaba por ejemplo, que ella debía tomar muchas decisiones de las que, según ella correspondrían a su marido, porque éste “...no tiene espíritu pa na, por donde le digas, va.”

Afirmar que las mujeres tienen su propio espacio de poder, tampoco permite comprender el funcionamiento de las relaciones entre hombres y mujeres. La dificultad está en cómo delimitar unos espacios sin simplificar excesivamente el mundo que observamos. Ninguna cultura es un todo integrado, que pueda comprenderse y explicarse de forma unívoca, de la misma manera ninguno de los elementos que la construyen y la definen tienen un sólo significado, sino que son el resultado de un proceso de múltiples interacciones que se modifican mutuamente; relaciones que sólo pueden ser comprendidas, situadas en la globalidad en la que tienen lugar, que puede abarcar no sólo al grupo social que nos interesa o a la sociedad concreta en la que lo encontramos, sino también a la sociedad más amplia.

Las relaciones entre los miembros de un grupo y de las diferentes categorías de personas que podamos establecer en él, no son tampoco unívocas, pueden incluso ser contradictorias con lo que parece establecerse como norma por los propios nativos o por los investigadores. M. Bloch (1987) señala la necesidad de integrar en el análisis las contradicciones en las construcciones de género presentes en una cultura. A través de varios rituales de los *Merina* nos muestra las contradicciones presentes en la valoración de las mujeres. En determinados contextos, las mujeres pueden ser infravaloradas mientras que en otros se les reconoce un papel esencial. Lo mismo ocurre con los hombres y sus papeles en la sociedad o en la familia.

Si conocemos las contradicciones presentes en una cultura ¿cómo hacer preguntas que nos lleven a realizar afirmaciones tan taxativas como la que recojo de M. Rosaldo páginas atrás? Existen diferencias universales entre hombres y mujeres, pero estas diferencias no pueden ser explicadas en los mismos términos en todas las sociedades. Los distintos elementos que intervienen en la construcción del género no tienen el mismo significado en todas las culturas. Tampoco bastan para explicar todas las desigualdades presentes en una sociedad. Las construcciones de género y las relaciones sexuales no pueden explicar todos los aspectos de la vida social como, según M. Strathern (1988: 32), sugieren algunos de los planteamientos feministas, puesto que las relaciones de género no son ni más ni menos autónomas que el resto de las relaciones sociales.

Si los estudios de mujeres permiten mirar a las sociedades que estudiamos desde una perspectiva más abierta de lo que permitía

tradicionalmente la antropología, y tener en cuenta el papel fundamental que juegan las mujeres en ellas, el centrar nuestra atención casi exclusivamente en las mujeres partiendo de la idea de que existe una discriminación, una desvalorización de su papel, no ayuda a entender por qué son los hombres los que ocupan las posiciones socialmente más prestigiosas. Creo que no es suficiente con “escuchar” lo que los “nativos” dicen de su mundo, debemos también observarlos actuar y analizar las reacciones que se producen ante actuaciones recogidas en la norma pero que no sabemos hasta qué punto son practicadas.

El análisis antropológico debe considerar las normas pero no aisladas de las prácticas, porque la combinación de ambas nos ayuda a conocer, desde nuestro punto de vista y no necesariamente como las conocen sus miembros, a las sociedades por las que nos interesamos y porque nos permiten, también, interrogarnos sobre nuestras propias normas.

PARTE IV
LAS TRANSFORMACIONES

1. EL GRAN CAMBIO: TENER ASEGURADA LA COMIDA

“Nunca se ha vivido como se vive ahora, en los pueblos, en las capitales y en los laos. Otras veces se vivía mal en las capitales y en los laos también.” (Antiguo pastor, 68 años)

El ambiente festivo de los días y las noches de agosto permite que las penalidades del pasado queden escondidas tras el recuerdo de la intensidad de la relación, de la amistad y del cariño generados en la dureza de la vida que compartía el grupo de los que no podían vivir de lo suyo. En las conversaciones formales (entrevistas) la mayor parte de las personas de más edad evocaban especialmente la dureza de la vida, el trabajo, la escasez de comida, los problemas... Sin embargo, cuando el pasado se convoca en grupo, aunque no se oculten las dificultades a las que tenían que hacer frente, se recuerdan sobre todo anécdotas divertidas que ocurrían en medio de la dureza en la que todos estaban; tal vez era lo que les hacía soportable la vida, eso, y el no tener expectativas de un futuro diferente. Hoy, al faltarles el trato diario en el trabajo, les faltan también los pequeños detalles que les ayudaban a vivir y a olvidar las penalidades.

Si excluimos las dificultades para obtener los recursos que necesitaban todo era “mejor que ahora”; por ejemplo, las celebraciones colectivas: “No teniendo, que no teníamos, nos divertíamos más que ahora”. Olvidándose, al hablar así, del hecho de que “antes” eran jóvenes y, por tanto, los protagonistas de la mayor parte de los acontecimientos festivos: los que bailaban, los pretendientes, los novios, las máscaras del carnaval, los quintos... En las noches de agosto, es este tipo de cosas las que recuerdan los que se encuentran. El relato de las “calamidades” queda para otros momentos: para contárselo a la antropóloga que se interesa

por su pasado¹ y, tal vez, para que sus hijos y nietos sepan que existen otras formas de vida diferentes a la descansada y sin problemas que éstos llevan.

La euforia que se respira en esos días de agosto y, en general, cuando se produce un reencuentro después de muchos años, no se sustenta sólo en la alegría que puede producir ver a un amigo después de mucho tiempo, sino que parece más bien una forma de expresar algo más profundo que sólo quien lo ha compartido puede comprender y manifestar de forma similar. Al saludarse los que tuvieron un trato estrecho y amistoso parecen estar diciéndose, (a veces se lo dicen):

Nunca más volveremos a vivir el miedo al hambre, la desazón que produce un mal año agrícola, la falta de trabajo, las enfermedades... Nunca más sentiremos la asfixia en la siega, cuando el calor y el polvo y la sequedad de la paja se hace insoportable. Nunca más tendremos que soportar el frío de enero recogiendo la aceituna, la espalda rota de agacharse a recogerla o de cargarla hasta los carros, los dedos insensibles por el frío intenso del invierno. Ahora, tenemos el pan asegurado y hemos criado a nuestros hijos para que no tengan que pasar por lo que nosotros pasamos.

Las calamidades parecen haber desaparecido del horizonte de sus vidas y de las de sus hijos, y, sin embargo, se quejan. Se quejan porque el precio que han tenido que pagar por ello ha sido alto, aunque la seguridad que han encontrado les compensa en gran medida de lo perdido². Han perdido el trato con la gente, la “amistad”, el “cariño” que caracterizaba ese trato entre los más próximos. Los que emigraron han perdido las calles del pueblo (las mujeres) y la intensa relación que tenían con las vecinas. Los hombres han perdido el contacto con la tierra y con el paisaje, el conocimiento profundo del trabajo que realizaban: el ciclo de las cosechas, cómo y dónde sembrar cada uno de los productos. El intenso contacto con la familia, el conocimiento de cada uno de sus pasos; ignoran los

¹ Durante los primeros meses de trabajo de campo, las personas a las que entrevistaba sólo me hablaban de la dureza de la vida del pasado, cuando me di cuenta, procuré introducir preguntas sobre los momentos de diversión, aunque no todos los entrevistados aceptaban que los hubiese.

² Ninguna de las personas mayores con las que hablé, formal o informalmente, deseaban volver a vivir como en el pasado para poder recuperar esa amistad y ese cariño que decían que existía en otros tiempos.

procesos técnicos del trabajo que realizan los hijos y son otras personas quienes les han enseñado a trabajar; no saben de dónde proceden sus amigos. Las casas, más cómodas que las que tenían en el pueblo, se han convertido en refugio y cárcel; el mundo de fuera es a veces peligroso, la delincuencia, las drogas, les acechan en las esquinas de las calles de las ciudades en las que viven; un mundo ajeno y amenazador, radicalmente distinto del propio y bien conocido en el que se desenvolvían, en el que conocían a todo el mundo. Conocimiento que equivale a confiar: con la gente que se conoce, aunque no se tenga amistad con ella, no se corre peligro, aunque sólo sea por el riesgo que puede suponer para el que actúa mal el ser conocido. Esta es la razón de que madres y abuelas están tranquilas cuando sus hijos y nietos andan hasta altas horas de la noche en las calles del pueblo; el pueblo entero les controla, nada irreparable les puede ocurrir. Una tranquilidad excesivamente ingenua, por otra parte, ya que los jóvenes encuentran fácilmente la manera de escapar, cuando lo desean, a esa mirada agobiante para ellos, del pueblo. El conocer a todos y el que todos te conozcan, es una garantía de tranquilidad y permite poder “hablar con todo el mundo”. “En Madrid te puedes morir de asco”. Pero el que todos se conozcan es un gran inconveniente cuando se quiere pasar desapercibido, lo que ocurre con cierta frecuencia, tanto a los jóvenes como a los menos jóvenes.

El poder hablar con todo el mundo, la tranquilidad que da el conocer a la gente, son razones que aducen muchos emigrantes para explicar sus visitas al pueblo siempre que pueden, intentando compaginar su presente y unas perspectivas de futuro mejores que las que tenían en el pasado, con la seguridad que les da la pertenencia al pueblo, el paisaje, la gente que conocen; aunque no acepten al pueblo tal y como ellos lo perciben: con su afán nivelador de conductas expresado en el chinchorreo. No aceptan que en el pueblo siempre se tenga algo que decir de todo lo que hace una persona y con frecuencia se sienten criticados. Creen, con razón o sin ella, que la gente del pueblo les quiere “poner en su sitio”, en el lugar que ocupaban antes de salir del pueblo. En este sentido, desearían tener el anonimato del que disfrutaban sus actos en las ciudades en las que viven.

Las “calamidades” del pasado parecen haber sido conjuradas, de ahí la euforia, y, aunque algo importante se haya perdido, mucho se ha ganado con el cambio. Las pruebas de la ganancia están a la vista. En el pasado, durante estos días, estarían realizando algunos

de los trabajos más penosos. Era época de recolección: polvo y calor, trabajo de sol a sol para todos los miembros de la familia capaces. Ahora, sin embargo, durante las horas más calurosas del día están tranquilamente en sus casas o tomando una cerveza en un bar con aire acondicionado; o pescando, o simplemente echados a siesta. La manera como van vestidos, el coche aparcado cerca de la plaza, o a la puerta de la casa, el buen aspecto de los hijos, prueba de que están bien alimentados, sus estudios, sus trabajos; las “buenas casas” en las que viven tanto en el pueblo como en las ciudades..., son muestra de que el pasado ha quedado atrás.

Que el pasado no volverá a repetirse lo prueba el hecho de que *todo el mundo* puede comer incluso aunque no trabaje. Sólo alguno de los más viejos parece no estar seguro de que la situación actual sea definitiva: “¡Como ellos se monten otra vez en el borriquillo³...!” Pero éstos no están en la plaza en estas noches de agosto, aunque de una o de otra forma participan de la agitación general del pueblo.

EL DINERO Y LA SEPARACIÓN DE LOS VECINOS

La transformación de las condiciones de vida y de trabajo son las que resaltan con más claridad las personas de más edad. Junto a éstas y derivadas de ellas, se encuentra el cambio en las relaciones entre los vecinos producido por el hecho de que “ahora, el que más y el que menos, todos tenemos cinco duros en el bolsillo”, lo que se señala como la causa de que todos “van más a lo suyo”; no obstante, suele añadirse que no se llevan mal. El que prácticamente todas las personas mayores coincidan en que es el hecho de no necesitarse unos a otros⁴, porque todos tienen para comer, lo que les ha distanciado, me parece que es sólo una forma de explicar el cambio en las relaciones desde la perspectiva que da el tiempo transcurrido. Queda claro en las entrevistas, que, aunque pudieran ayudarse en el

³ Esta expresión es repetida muy a menudo por los más viejos y hace referencia al control político por parte de los ricos.

⁴ Sólo un hombre de 79 años me contestó con la pregunta “¿Y eso qué tiene qué ver?” cuando le sugerí, como habían hecho conmigo otros ancianos, que el que todos tuvieran cinco duros en el bolsillo era lo que podía explicar el distanciamiento actual entre la gente; de todas formas no me dio una explicación alternativa.

trabajo, quien no tenía qué comer, no comía. Unos comían y otros no, lo que se contradice con la explicación que me han dado algunos emigrantes de que en el pasado todos eran iguales, de ahí la “unión” que reinaba entre ellos; ahora “hay mucha envidia”, lo que significa que no todos son, o se sienten, iguales.

Alguna mujer me ha contado que cuando iba a lavar no comía porque no tenía nada para comer. Otra me dijo que guardaba para sus hijos lo que le daban para comer en la casa para la que lavaba y que ella no comía nada. Ninguna de ellas me ha hablado de que las otras mujeres compartieran con ellas su comida. Una de 55 años me explicaba que muchas noches se acostaban sin cenar porque su madre no tenía nada que darles. Hablaba de “los años del hambre”, en los que la mayoría de las personas del grupo que me interesa estaban en una situación parecida puesto que “no había pan”. La misma mujer decía que les ayudaban más las vecinas que los “ricos”; pero no entra en detalles de la ayuda que les prestaban los vecinos. Sí lo hace, en cambio, de cómo los ricos le negaban el pan cuando iba a pedirlo a sus casas: “sólo algunos” le daban “un poco” a cambio de trabajos como ir a buscar agua a la fuente o de fregarles los platos. Esta exigencia le parece excesiva, al recordarla, teniendo en cuenta su corta edad. A esos trabajos realizados para otros en la infancia atribuye el no encontrarse físicamente bien en la actualidad⁵.

Sólo una mujer me contó que una vecina que tenía una huerta le daba a su madre, viuda con hijos pequeños, pimientos, tomates, patatas⁶...; pero eso ocurría alrededor de los años 30. Lo más habitual era que utilizaran a los niños y niñas para pequeños trabajos o mandados a cambio de algo de comida. Las mujeres que trabajaban sirviendo en alguna casa recibían en alimentos una parte del pago de su trabajo. Los más pobres que tuvieran parientes en alguna de las familias acomodadas, podían ser ayudados por ellos.

No parece que como norma los vecinos se solucionasen unos a otros los problemas alimenticios. Podría pensarse que es la maldad

⁵ Trabajo y desgaste físico son aspectos que las personas más mayores relacionan. No tuve en cuenta este elemento en el momento de la definición del trabajo, pero me parece que esta relación debería estar presente en un análisis de la percepción del trabajo de quienes tienen actividades laborales que requieren esfuerzo físico.

⁶ El que ninguna de las personas me haya hablado de ayudas concretas por parte del vecindario, no quiere decir que no existieran, pero el que no me hayan comentado apoyos concretos es significativo.

intrínseca del dinero, la maldad que se les atribuye a los que lo tienen, los ricos, lo que lleve a explicar en el hecho de que ahora todos disponen de dinero la razón de la distancia que hay ahora entre los vecinos:

“Los ricos no han sólo buenos nunca ni lo serán en su puta vida. ¿Qué pasa que si los demás llegáramos a ser ricos seríamos igual?, pues a lo mejor, yo no lo discuto. Vamos a poner que, como en nosotros a lo mejor de cien personas salen diez que son bien malos también. Y en (*los ricos*) de cien personas pues a lo mejor habría cinco o seis que fueran un poco mejor, pero los demás, todos malos: a quitarte el sudor, a pisarte el cuello si podían y si te he visto no me acuerdo⁷.”

Antes “convivía la gente de otra forma, ahora todos estamos más en nuestras casas y no nos preocupamos de los demás”, lo que tampoco responde a lo que he podido observar, ni a lo que me han explicado. Por ejemplo, cuando alguien muere, las vecinas con las que se tiene más confianza se vuelcan para ayudar a preparar al muerto y la casa. Existe una continua preocupación por la salud de los otros. Las mujeres más mayores se visitan entre ellas con frecuencia, pasean juntas, se paran a hablar cuando se encuentran en la calle. Existe un interés y una relación continua. De todas formas, en ocasiones, se atribuyen algunos de estos comportamientos a deseos de chinchorrear y no a una verdadera preocupación por los otros.

Lo que ha cambiado entre el pasado de penalidades y un presente en el que todos pueden comer, es la relación que establecían a través del trabajo en las fincas, la ayuda que se prestaban los vecinos, amigos y familiares en momentos de especial trabajo, como las matanzas por ejemplo:

“Ahora, como maten dos guarros se ven negros para acabar. Sólo ayuda la familia.”

El hombre que me decía esto se refería a la familia más directa, hijos y hermanos. Cada vez son menos las familias que hacen matanza. Los grupos familiares se han visto muy reducidos por la emigración. Absolutamente todos mis informantes tienen hijos o hermanos, primos, sobrinos (que son quienes suelen estar obligados

⁷ Vuelvo a recoger este comentario por reflejar claramente una de las percepciones que sobre los ricos tienen muchos de los miembros del grupo que me interesa, a los que he entrevistado, aunque no todos lo expresen con la misma fuerza.

a prestar ayuda en estos casos), viviendo fuera del pueblo. De manera que, para muchos, resulta difícil encontrar un grupo lo suficientemente numeroso para hacer cómodamente una matanza, ya que el proceso completo requiere una gran variedad de tareas: comprar los ingredientes, pelar y cocer las cebollas, las calabazas y las patatas y picarlas. Pelar y picar los ajos. Matar los cerdos, limpiarlos y trocearlos; lavar las tripas; picar la carne y el tocino; embutir los chorizos y morcillas... Y otras tareas, como acarrear agua, calentarla, ofrecer bebidas de vez en cuando a los que trabajan, preparar las comidas. Todas estas faenas requieren un número considerable de personas que no todo el mundo puede reunir entre sus próximos, ni puede pagarlas.

En diciembre del 91 seguí de cerca los preparativos de una matanza y la ansiedad de un matrimonio, de 60 y 65 años, porque no veían nada claro conseguir ayuda suficiente, ni siquiera para matar los cerdos, para lo que se necesitan un mínimo de cuatro personas fuertes (hombres) para subirlo a la mesa y sujetarlo mientras que otra con destreza para manejar el cuchillo, lo mata. Sólo uno de sus 3 hijos pudo desplazarse al pueblo desde Madrid en donde viven todos. La matanza se hizo en el quinto en el que el marido trabajaba, algunas personas de las fincas de alrededor llegaron para ayudar.

Hasta la tarde anterior, cuando ya habían “hecho el gasto” y parte del trabajo, no estuvieron seguros de obtener ayuda. Según me contaron, suelen ponerse de acuerdo con los de las fincas cercanas para que no coincidan las matanzas; en esa ocasión un mal entendido hizo que en otra finca matasen el mismo día. El matrimonio decidió que ése era el último año⁸ que “mataban”. Es difícil imaginar una situación similar en el pasado, cuando en las fincas habitaban numerosas familias, o cuando la emigración no había diezmado los grupos familiares. Las matanzas en otros tiempos “eran como las bodas, se reunía mucha gente y hasta se hacían bailes”.

Son las transformaciones ocurridas en el trabajo, y la emigración que las acompañaron, lo que parece que explica el cambio en las relaciones, no sólo entre vecinos sino también dentro de la familia. Junto a ello la escolarización general, los diferentes tipos de ayuda al desempleo y las pensiones de jubilación han supuesto modifica-

⁸ De todas formas el marido se jubiló unos meses después, esperó a que estuvieran secos los embutidos para hacerlo. La casa del pueblo, en la que han hecho reformas, no reúne condiciones para hacer la matanza.

ciones importantes en las relaciones sociales del pueblo y dentro del grupo de “los que no pueden vivir de lo suyo”. La emigración ha introducido en el pueblo la figura del emigrante, de los que todas las familias tienen alguno. La estancia de los emigrantes y la representación que hacen ante el pueblo de su presente suponen —tanto para los que permanecieron en él como para los que se marcharon— una referencia constante al pasado colectivo; una reconstrucción del pasado del grupo y del pueblo con objetivos distintos y una proyección del pueblo hacia el futuro diferente para unos y otros.

2. PADRES E HIJOS: ENSEÑAR A TRABAJAR

De entre la gente que pasea o está sentada en la plaza, sólo algunos, los más viejos, han vivido las intensas relaciones de las que hablan; los otros, más jóvenes, hayan emigrado o no, se han relacionado principalmente en la escuela y a través del juego en la calle. La escuela y los juegos han creado los lazos, pero me parece que esos lazos no pueden ser tan fuertes, ni abarcar tantos aspectos de la vida, como los establecidos al vivir uno al lado del otro durante meses en la “cocina negra” de un quinto, o en una era. No es lo mismo que trabajar codo a codo en las parcelas de tierra que cultivaban los aparceros; ni que salir de madrugada del pueblo para pasar el día lavando juntas en algún arroyo. Tampoco existe ahora el continuo contacto entre generaciones que proporcionaba el trabajo en común.

El contacto de niños y niñas con personas de otras generaciones, ajenas a la familia, se producía a través del trabajo. Eran los hombres de la familia, normalmente los padres, pero en su ausencia⁹, tíos o abuelos, los que les “enseñaban a trabajar”. No existía la separación entre trabajo y vida familiar que existe en la actualidad. La familia en pleno participaba del trabajo familiar, cada uno según sus posibilidades físicas (niños y adultos) y en función de capacidades asignadas socialmente (hombres y mujeres); así como por su condición de casados o solteros. En el caso de las mujeres, había una diferencia entre las actividades que llevaban a cabo las madres, más

⁹ Son numerosas las personas mayores con las que he hablado que perdieron el padre prematuramente, habitualmente por alguna enfermedad como “fatiga”, pulmonía, “una cosa mala”, o por algún accidente como que se cayeran del carro y le pasasen las ruedas por encima...

limitadas a la casa: cocinar, coser..., y las hijas solteras que, como he dicho, sustituían a sus madres en las actividades externas a la casa en cuanto sus fuerzas se lo permitían.

Cuando la familia no disponía de tierra o ésta era insuficiente, y necesitaba obtener sus ingresos, o una parte de ellos, trabajando para otros, era muy frecuente que padres e hijos, tíos y sobrinos, trabajasen en las mismas cuadrillas, no porque el trabajo se contratase por grupos familiares, sino por la forma en que se reclutaba la mano de obra: (“Buscaban siempre a quién más conocían”), a través de la vecindad y de la parentela, y entre quienes habían trabajado anteriormente en la finca.

La relación de los miembros de la familia en el trabajo y, especialmente en el caso de los hombres, el hecho de que los padres fuesen los que enseñaban a trabajar a los hijos, permite pensar en una modificación en el sistema de autoridad de la familia. Antes los padres eran los que enseñaban a los hijos a “defenderse” en la vida, mientras que ahora acostumbran a ser otras personas quienes les proporcionan los conocimientos que necesitan para trabajar.

El orgullo que sienten algunas personas con las que he hablado de que sus hijos puedan tener acceso a trabajos más cómodos que los que ellos tuvieron o tienen, está cargado algunas veces de un sentimiento de marginación respecto a las actividades de éstos, traducidos, en general, en la imposibilidad de interesarse por detalles de trabajos cuyos mecanismos concretos desconocen. Lo que, en ocasiones, puede ser interpretado por los hijos como una falta de interés por lo que hacen. Un joven universitario se sentía molesto con su padre:

“Tal vez hayamos echao en falta un exhaustivo control por parte de mi padre hacia nosotros. Yo, a veces me cabrea que..., yo te digo la verdad, me cabrea que a mí, por ejemplo, me pregunte mi vecina que qué tal los estudios, qué tal por Ciudad Real. Bien. Y llego a mi padre, en 8 años que llevo (*estudiando fuera*), es que todavía no le he oído esa palabra, ¿qué tal van las cosas? Ya, hombre, ya a estas edades no te vas a traumatizar, pero cuando empecé a ir por Ciudad Real y tal, el que a mí no me preguntara mi padre me ponía nervioso: ‘¡Cagüen diez! ¿y este tío por qué no pregunta? si ha hecho un esfuerzo...’ Pues, te voy a decir una cosa, un esfuerzo que muy pocos padres que trabajan en el campo han hecho por sus hijos, porque yo conozco otros casos... Yo suspendí un año y hizo un esfuerzo muy grande él y me dejó seguir estudiando. A veces he pensado: ‘¿será que tiene confianza en nosotros?’ Vamos, en mi caso, en este caso, yo los otros hermanos no sé qué

control ha llevao sobre ellos; pero a mí es que me tiene por libre. Cuando estoy deprimío pienso: 'es que a este tío le da igual, es que...'. No sé. Yo me voy por ahí en julio, voy a hacer (*trabajos sobre el terreno, no antropológicos*). Siempre nos vamos sobre el 7 o el 8 de julio, nos vamos a Guadalajara ¿no? pues esos días (*desde primeros de julio*) mi padre a lo mejor ni viene por mi casa¹⁰. Y yo me voy. Vuelvo, y a lo mejor me lo encuentro un día: '¿qué tal?' 'Bien'. Y esa es la conversación que tenemos. O sea, a mí me gustaría que me preguntara: '¿Pues qué tal?' 'Enséñame fotos'. 'Enséñame algo', pues no."

Este aparente desinterés del padre por los estudios del hijo contrasta con las conversaciones sobre el trabajo que he observado en algunos casos de padres e hijos que tienen, o han tenido, ocupaciones similares, agrícolas o en la construcción. No es que los padres no sepan cuál es el trabajo que realizan los hijos o que no se interesen por él. De hecho, el joven anterior me explicaba en otro momento de la entrevista que su padre le preguntaba a su madre cómo llevaba los estudios. Normalmente muchos de los hombres y mujeres con los que he hablado se refieren en algún momento de nuestras conversaciones a los trabajos que tienen sus hijos e hijas, la mayor parte de las veces sin necesidad de preguntarles, insistiendo en que tienen "un buen trabajo" y en que "ganan dinero"; aunque pocas veces hayan podido entrar en detalles que fueran más allá de: "está muy bien colocao en una oficina", "trabaja en unas oficinas muy grandes, en la limpieza", "está en un banco", "está con los albañiles... lleva una excavadora".

La expropiación que han sufrido los adultos, especialmente los hombres, del proceso de preparación para el trabajo de los más jóvenes, y el traspaso de esa preparación a instituciones y personas ajenas a la familia, podría permitir explicar la pérdida de respeto de los jóvenes hacia las personas mayores de la que éstas se quejan frecuentemente. Sin embargo, no es una interpretación que pueda hacerse directamente, puesto que pocas veces los padres hablan expresamente de los hijos cuando se trata de lamentar la falta de respeto de los jóvenes; siempre se habla en general. Puede hacerse un reproche del comportamiento de los hijos, incluso delante de la antropóloga, pero nunca son ellos los responsables últimos de comportamientos no acordes con lo que los padres esperan de ellos. Son los amigos, o el cambio producido en el mundo en general, los res-

¹⁰ Su padre y su madre viven todo el año en un quinto.

ponsables de que un hijo no se porte bien. Para los padres sus hijos poseen todas las virtudes: son “buenos hijos” (no les dan nunca una mala contestación), son “cariñosos”; a diferencia de lo que pueden ser otros jóvenes, “perros” (no les gusta trabajar), “viciosos” (se emborrachan con demasiada frecuencia)¹¹; lo que no siempre se corresponde con el comportamiento que puede observarse en los hijos, no sólo en la calle sino en las casas.

A pesar de que se excluye a los propios hijos de la falta de respeto de los jóvenes hacia los mayores, todas las personas con las que he tratado este tema coinciden en que en otros tiempos se respetaba a los padres, y a los mayores en general, más que en la actualidad: un hijo no le daba nunca una mala contestación a un padre, bastaba con que “mi padre nos mirase” para que hijos e hijas modificasen un comportamiento no adecuado. “Mi padre nunca nos ha tocado (*pegado*). Mi madre sí: las cosas de las madres.”

El respeto hacia las personas mayores en general, es otra de las características del pasado que se ha perdido. Según explican, cualquier persona mayor podía enviar a cualquier niño a “hacer un mandao”; pero “ahora ni a los tuyos les puedes mandar, si te descuidas te dicen que vayas tú”. Los hijos no fumaban delante del padre hasta después de hacer el servicio militar, dicen unos; según otros no lo hacían hasta después de casarse. Padres e hijos (hombres) se evitaban en los bares.

“Si por casualidad entrabas y estaba tu padre, le saludabas y te marchabas, o a lo mejor te invitaba a un vaso de vino y enseguida te ibas”.

También las muchachas iban al baile acompañadas, normalmente, por una mujer casada, no por la madre.

Padres e hijos trabajaban frecuentemente juntos y sin embargo se evitaban en los lugares públicos de diversión. Las muchachas evitaban, también, ser vistas con sus pretendientes por sus hermanos mayores cuando las relaciones de noviazgo no estaban formalizadas. Aunque en los dos casos puede pensarse en unas normas de evitación entre miembros de la familia que sin embargo trabajan juntos, en el caso de los jóvenes la evitación era debida a la conciencia de no estar comportándose adecuadamente; mientras que en

¹¹ No me parece que se diferencien demasiado los padres del pueblo de los padres urbanos en la explicación de lo que puede llevar a los hijos a no comportarse adecuadamente.

el caso de padre e hijo, el rehuir el encuentro puede relacionarse con la necesidad de que no puedan confundirse las relaciones padre/hijo con relaciones de camaradería y, tal vez, para evitar presenciar un comportamiento no adecuado por parte del otro.

P. Loizos y E. Papataxiarchis (1991) consideran que la afirmación de Yanagisako y Collier (1987) de que el género y el parentesco se construyen mutuamente no es cierta en el caso de Grecia, salvo en el contexto del matrimonio, ya que son mutuamente excluyentes en otros contextos como en el del “café”, en donde se es hombre antes que pariente. En el café el hombre convertiría a los parientes en colegas. La información del pasado en *Balalaita* sugiere algo muy diferente. Para su hijo, un padre es padre antes que nada (y un hijo lo es antes que otra cosa para un padre), y sus relaciones no deben confundirse. No pueden mantener relaciones de camaradería que pondrían en peligro la autoridad del padre sobre el hijo, arriesgándose a perder el respeto de éste. Decir, como hacen estos autores, que en el café se es hombre antes que pariente me parece una simplificación excesiva, como si de una persona pudieran hacerse tantas parcelas como posiciones sociales ocupa. De hecho, y como he sugerido en el apartado “Ser hombre y la relación con las mujeres”, un hombre no es considerado completo mientras no crea su propia familia, mientras no es marido y padre.

Padres e hijos debían tener muy claras sus posiciones respectivas en el trabajo y en los lugares públicos para que la autoridad moral del padre pudiera mantenerse. Los padres enseñaban a los hijos a “trabajar como hombres” y éstos les correspondían respetándoles y ocupándose de ellos en la vejez. En la actualidad aunque los hijos puedan ayudar al padre en su trabajo en alguna época del año, sea éste en la agricultura o en otros sectores económicos, y ello les permita aprender a manejar un tractor, atender a las ovejas o a las vacas, o a despachar en una tienda, este tipo de ayuda es circunstancial y suele limitarse a épocas en que no hay escuela. Cada vez son menos los jóvenes que trabajan permanentemente en la agricultura. De hecho, en los últimos años, se han jubilado varios hombres que trabajaban fijos en fincas y, según me han explicado algunas personas, hay dificultades para conseguir trabajadores jóvenes que “entiendan” de la tierra y del ganado, ya que, como me decía un hombre de 32 años que dejó de estudiar para trabajar fijo en una finca, porque el gusta el trabajo en el campo: “El trabajo de la tierra no se aprende en los libros”. Además de que es más difícil que los jóvenes acepten trabajar por los salarios que reciben los más mayores.

En la actualidad, cuando padres e hijos acostumbran a estar separados por el tipo de trabajo que realizan, podemos verlos “alternando” juntos en el bar, si no habitualmente, si en ocasiones festivas, como en los días de agosto a los que hago referencia, sobre todo, si los hijos residen fuera del pueblo. Lo que no significa que hayan perdido el respeto que deben los hijos a los padres, sino que la autoridad puede sustentarse en cosas distintas a las que sugieren las normas de evitación y en el hecho de que sean los padres quienes enseñan a trabajar.

3. PADRES E HIJOS: “CREAR UNA FAMILIA”

Las personas con las que he hablado consideran que en el pasado los que se casaban lo hacían “con una mano alante y otra atrás” y que “no hay más pelao que un recién casao”. La ayuda que aportaban los padres se percibe como mínima. Consistía en el ajuar que se había ido preparando la novia desde niña y los muebles y útiles de cocina imprescindibles aportados por la familia de la novia. En el caso de los padres del novio, las “donas” que se le daban a la prometida, que era una cantidad de dinero que se utilizaba para comprar la cama y algún otro mueble de la alcoba. Además, era la familia del novio la que se ocupaba de lo que se comía el día de la boda, desde el chocolate que consumían las dos familias —cada una en su casa— la mañana del enlace, hasta el banquete para celebrarlo. Sin embargo, la idea que se expresa espontáneamente sobre este arreglo es que “la novia lo ponía todo”.

Se cree que en la actualidad los novios “necesitan más” para casarse que en otros tiempos, que los padres ayudan más que antes y que los gastos “se hacen a medias”, entre las familias de ambos. Aunque siguen siendo las mujeres las que aportan toda la ropa de la casa y muchos de los útiles de cocina, que no entran en la cuenta de lo que se pone “a medias”, los muebles y la casa normalmente. Yo misma estaba convencida de que antes se casaban sin nada, a juzgar por el resultado de la comparación de las casas de jóvenes matrimonios que había visitado con la descripción que me habían hecho de lo que se necesitaba para casarse en el pasado. No obstante, creo que el esfuerzo de la familia era mayor en unos tiempos en que la alimentación se llevaba una parte fundamental de los ingresos de una familia; mientras que actualmente según lo expresaba un comerciante, una familia se gasta más “en

limpieza” (en productos de limpieza) de lo que se gastaban antes en comer.

Hay una continua comparación entre pasado y presente, en términos del precio de las cosas, a favor del primero: “Un cordero no valía na” en otros tiempos; sin embargo muy pocas familias en el pueblo podían comprar uno¹² y desde luego no los del grupo que me interesa. Hoy, el jornal de un par de días permitiría comprar un cordero “en vivo”, mientras que antes, con un jornal medio de entre 3 y 5 ptas., se necesitaban bastantes más para pagar los 5 duros que dicen que costaba. En el pasado el problema para una familia era tener trabajo para asegurarse la comida (cosa que no siempre conseguían los que trabajaban a jornal), y tenían que endeudarse incluso para poder comer.

Los ingresos de una familia se dedicaban en su mayor parte a la alimentación, por ello detraer las cantidades necesarias para el ajuar de la hija y los muebles que necesitasen, así como para conseguir el dinero necesario para lo que aportaba el novio, no debía ser nada fácil.

Ahora, si se comparan los salarios actuales (en septiembre del 91 un trabajador fijo de una finca podía ganar entre 80 ó 90 mil pesetas¹³, y el jornal en ellas era de 5.000¹⁴) con los del pasado, en términos relativos debe ser más fácil conseguir las cantidades necesarias para montar una casa de lo que lo era antes, teniendo en cuenta, además,

¹² Utilizo este ejemplo para ilustrar la relación entre pasado y presente de los precios de las cosas; pero muchas familias no necesitaban comprar un cordero para poder comer su carne, por ejemplo los trabajadores fijos a los que se les permitía, como parte de su “ajuste”, tener un número determinado de ovejas pastando con las del propietario. Incluso era posible que aún teniéndolas no hicieran uso de sus corderos y prefiriesen los del “amo”. Un hombre, hijo de un pastor me decía: “Si queríamos comernos un cordero tenía yo que asfixiarlo y decirle a mi padre que se había muerto. Tenía que guardarme de él más que del amo.” Otros pastores no serían tan cuidadosos con las propiedades del amo.

¹³ Cifras que me dio uno de esos trabajadores, aunque reconoció que algunos trabajaban por menos. Una de las personas mayores con las que he estado en contacto, sobrepasaba escasamente las 60 mil en las mismas fechas.

¹⁴ Estas cifras las doy a título indicativo, trabajadores y empresarios pueden hacer ajustes de distinto tipo, los trabajadores fijos pueden disponer de una huerta, de la cantidad de leche que necesiten u otros acuerdos que mejoran sus salarios; sin embargo, no todos los trabajadores fijos disfrutaban de estas ventajas. Lo mismo ocurre, como veremos en el apartado “Ganarse el pan a traición”, con las personas que trabajan a jornal. Los jornales que reciben no siempre reflejan los ingresos totales.

que es más fácil en la actualidad, recurrir a créditos bancarios si es necesario.

No obstante, si miramos lo que gasta la familia en términos del trabajo que aportan los hijos al total del trabajo que realiza un grupo doméstico y a sus ingresos totales, probablemente se recibía menos en el pasado que ahora. Antes, los niños prácticamente no iban a la escuela y trabajaban desde sus primeros años; mientras que en la actualidad, no sólo no trabajan, sino que son numerosos los jóvenes que una vez terminada la escuela marchan a Ciudad Real, a Puertollano, Almodóvar del Campo, Almadén o a Madrid¹⁵ a estudiar en escuelas de formación profesional o para hacer carreras de grado medio o superior. Muchos de ellos consiguen becas y ayudas del Estado para estudiar fuera del pueblo. Las familias, que ni siquiera con estas ayudas podrían permitirse hacer los gastos que supone que los hijos vivan fuera, aprovechan sus redes de relaciones de parentesco en esas ciudades, para que los hijos residan con ellos a un coste menor. No obstante, habitualmente tienen que aportar alguna cantidad de dinero, además de no recibir los ingresos que proporcionaría el hijo o la hija con los trabajos que pudiera realizar en el pueblo.

Si permanecen en el pueblo una vez terminada la escuela, la madre suele ir guardando, si la familia puede permitírselo, una parte o el total del dinero que ganan los hijos y las hijas para los gastos que tendrán que hacer para montar la casa. Hay muchachas que trabajan fuera de casa únicamente para preparar su ajuar.

En cualquier caso, la idea general es que hoy se necesita más que en el pasado, y se considera mayor la ayuda que proporcionan los padres. Para éstos, es un motivo de orgullo el haber casado a todos sus hijos¹⁶, por el esfuerzo que significa para una familia el hacerlo. La exhibición del ajuar en casa de la novia y del piso de los recién casados va mas dirigida a las personas, mujeres sobre todo, relacionadas con las respectivas madres que a los propios amigos de la pareja. Según me decía una recién casada, muchas de las cosas las había comprado por su madre, no porque ella las considerase nece-

¹⁵ Son los lugares que se citan con más frecuencia, aunque también van a otras ciudades.

¹⁶ Los padres presentan como un triunfo propio el que todos sus hijos se hayan casado, como si la posibilidad de contraer matrimonio dependiera de las aportaciones económicas de los padres. Sin embargo, refiriéndose a como realizó su propia boda, "sin nada", un informante se asombraba de que pudieran "salir adelante" en aquellas condiciones.

sarias. Son los padres los que son observados y evaluados cuando se contempla el ajuar de la novia o se va “a ver la casa” de los recién casados.

Una mujer de 25 años había estado bordando sus propios juegos de cama desde los 13 años, “como las antiguas”, y consideraba excesivo lo que había llevado de ajuar antes de transcurrido un año de la boda. Otra, que llevaba 5 años casada cuando la entrevisté, expresaba lo mismo, le parecía una tontería llevar demasiadas cosas porque, “si lo tienes todo”, debes pensarlo mucho a la hora de comprar las cosas que te gustan pero que no necesitas, ya que “no tienes dónde poner tantos trastos”. Ella preferiría gastarse el dinero en viajes, pero hay muy poca gente en el pueblo que lo haga. Es difícil, cuando no se tiene un trabajo fijo, como era el caso de su marido, encontrar el tiempo suficiente para viajar. Según me decía, ella no conocía nada más que Madrid, a 245 km. de *Balalaita*.

La pérdida de autoridad que podría suponer el que no sean los padres los que enseñen a trabajar a los hijos, podría compensarse con la autoridad que podría proporcionarles el pagar sus estudios o el ayudarles económicamente cuando se casan, o en las ocasiones en las que, después de casados, tienen necesidad de ello. Los padres de una pareja, “a medias”, les adelantaron una parte de lo que les costó construirse una casa, con eso y el trabajo de la joven que estuvo empleada en los telares durante sus primeros años de casada (mientras no tuvo hijos), consiguieron hacer frente a la deuda contraída con los albañiles por la construcción de su vivienda.

Si en el pasado los padres les enseñaban a trabajar, hoy les ayudan para que sean otros los que les preparen, y les dan dinero, o se lo prestan, para que monten algún pequeño negocio autónomo que les permitan completar los ingresos que obtienen trabajando para otros¹⁷.

No creo que sean estas transformaciones las que puedan explicar el que los más viejos hablen de la pérdida de respeto de los hijos hacia los padres, sino que las formas de expresión del respeto, han cambiado. No fumar delante del padre o no contradecirle exponiendo libremente las propias opiniones, son formas de respeto del pasado que los jóvenes actuales no practican y a las que no les dan la importancia que le daban sus abuelos.

¹⁷ Aunque podría también interpretarse de otra forma: les ayudan a independizarse económicamente, aunque en ocasiones, deban trabajar para otros.

Cada generación rescata de su propio pasado aquellos referentes que les resultan más adecuados para explicar su presente y sus proyectos de futuro. En el caso de las relaciones entre padres e hijos, como en muchos otros aspectos de las relaciones sociales y familiares, la recuperación que se hace del pasado es interesada. Los más viejos querrían que sus nietos se comportaran con sus padres de la manera obediente que ellos *recuerdan* haberse portado con los suyos, al tiempo que se sienten satisfechos de que sus vidas presentes y sus perspectivas de futuro sean distintas a las propias. A los padres de la generación que fue adulta en los 50 y 60 y tienen a su vez hijos adultos, les gustaría que sus hijos actuaran con ellos como ellos lo hicieron con sus padres, al mismo tiempo que critican algunos de los comportamientos de éstos, como su rigidez y su rechazo en aceptar los “tiempos modernos” y las cosas que han cambiado en el mundo. Mientras que, por un lado, se “sacrifican” para que sus hijos tengan lo que ellos no tuvieron y se sienten orgullosos de haber ayudado a sus hijos varones, por ejemplo para que se compren un coche, se quejan del uso que hacen de él en los momentos de ocio, como irse “de bares” a los pueblos de alrededor. Si critican que los hijos gastan demasiado dinero en los bares, a la vez procuran que no les falte dinero y que no “sean menos que los amigos a la hora de gastar”, aunque para ello tengan que hacer grandes esfuerzos económicos.

La idea de “no ser menos” creo que está presente también cuando se considera lo que debe dársele a una hija cuando se casa. “Todo les parece poco”, me decía una muchacha recién casada que, aunque consideraba excesivas muchas de las cosas que fue preparando su madre para ella: “Yo a nada le decía que no”. Cubertería, cristalería, dos vajillas, una docena y media de juegos de cama, mantelerías tan difíciles de planchar que pocas veces se deciden a usar, muebles para habitaciones como el salón, que si tienen espacio suficiente para tener una “salita” o la cocina es suficientemente espaciosa, sólo utilizarán en ocasiones extraordinarias. Por hablar sólo de las cosas que requieren un gasto importante, que utilizarán poco y que les resultarán “pasadas de moda” en pocos años.

Hijas e hijos agradecen el esfuerzo de los padres y, a su manera, no a la que quisieran padres y abuelos, les respetan. Los hijos —especialmente las hijas—, después de casados, siguen manteniendo un estrecho contacto con las madres visitándolas cada día. Son las madres las que, según algunas personas, mantienen a las jóvenes al

corriente de lo que ocurre en el pueblo. Las abuelas cumplen un papel muy importante en el cuidado de los nietos, las jóvenes madres, trabajen o no —hay muy pocas mujeres que realicen trabajos remunerados en *Balalaita*—, dejan con frecuencia sus hijos en las casas de sus madres.

No parece que las relaciones familiares de padres e hijos hayan perdido importancia desde el punto de vista del respeto, aunque se haya modificado la forma en que éste se manifiesta. Sin embargo el papel de la familia va perdiendo relevancia desde el punto de vista del trabajo en común, a pesar de que para los que permanecen en el pueblo es más importante que para los que salen a estudiar fuera. Cuando los jóvenes que se quedan en el pueblo empiezan a trabajar, la actividad del padre suele pesar en las oportunidades de trabajo de los hijos. El futuro, no obstante, parece que supondrá una mayor separación padres/hijos en el trabajo, teniendo en cuenta las tendencias que se perciben en la explotación de las fincas del pueblo.

4. LA ESCUELA Y LA FORMACION DEL GRUPO DE AMIGOS

Desaparecido el trabajo de los niños, la escuela es el espacio público más importante de socialización. Las amistades, que en otros tiempos se hacían en los lugares de trabajo y en las calles o fincas en las que se residía, se encuentran hoy en la escuela. En ella coinciden todos los niños del pueblo; pero es entre los compañeros de clase, independientemente de que sean o no vecinos, entre los que se seleccionarán principalmente los amigos. Lo que no significa que no se juegue con otros niños, de la vecindad por ejemplo.

Igual que ocurre en el caso de los adultos entre los que como hemos visto las mujeres son más selectivas que los hombres para elegir sus relaciones y tomarse una copa con alguien¹⁸, lo son también en el momento de seleccionar sus amistades de niñas. Un hombre de 25 años, que tuvo que repetir varios cursos en la escuela, me decía bromeando que toda la escuela eran amigos suyos —niños y niñas— porque había coincidido en la misma clase con muchos de ellos. Ninguna de las mujeres considera amigos a los que van con ellas a la escuela, pueden decir que se llevaban bien con todos, pero cuando se les pregunta por sus amigos, enumeran sólo a unas pocas mujeres¹⁹; aunque puedan reconocer que se relacionaban con otros niños y jugaban con sus vecinos. Niños y niñas juegan juntos sólo en los primeros años, pero pronto se separan. Nadie ha podido hablarme de edades exactas; pero por lo que he observado creo que

¹⁸ Ver el apartado “La comunidad de palabras”.

¹⁹ Dar una cifra exacta no creo que sea importante, depende del carácter de cada una, en cualquier caso ninguna de las entrevistadas ha nombrado a más de 5 muchachas, que hacían en general el mismo curso.

es a partir de los 10 u 11 años cuando eligen personas del mismo sexo para jugar. Los que prefieren a muchachos del otro sexo como compañeros de juegos suelen ser presionados por vecinos y parientes para que dejen de hacerlo, esto es especialmente claro en el caso de las niñas. Un hombre me contaba que a una muchacha que a los 12 ó 13 años “se juntaba” con sus vecinos —varones— para jugar, los hombres jubilados que se sentaban en la calle a tomar el sol o a la sombra, la llamaban “muchachera” que es una forma de insulto dedicado a las niñas más mayores que prefieren jugar con los muchachos, o practican juegos considerados más propios de ellos.

El grupo de amigas perdura en la vida adulta y reúne entorno a él a los novios y maridos. Durante el noviazgo y los primeros años del matrimonio, las amigas se juntarán de vez en cuando y saldrán algún fin de semana. Alguna de las mujeres entrevistadas me ha dicho que desde que está casada queda con sus amigas, cuando puede, para tomar café en diferentes casas. El reconocimiento de la amistad no implica, de cualquier modo, que tengan que verse tan a menudo como ven a una hermana o a la madre; pero las amigas se tienen presentes especialmente en celebraciones como la romería, San Juan o en las fiestas de agosto²⁰, y las fiestas de fin de año. En estas festividades colectivas, entre otras, es normal —no obligatorio— que se reúnan, también pueden hacerlo en algunas celebraciones familiares.

La salida del pueblo para estudiar suele significar un primer paso para el abandono del pueblo, tanto de mujeres como de hombres. Una mujer de 26 años me decía que si ella quisiera salir “a dar una vuelta por el pueblo”, no podría hacerlo nada más que con su marido o con su hermana, un poco mayor que ella, porque todas sus amigas están trabajando y viviendo fuera de *Balalaita*.

Los hermanos de las amigas son a menudo elegidos como novios. La relación de amistad entre dos muchachas, o entre dos muchachos, está presente en el inicio de algunos de los noviazgos que me han sido relatados tanto por las mujeres más mayores como por las más jóvenes a las que he entrevistado: “Yo *conocí* a mi marido porque era amiga de su hermana”, o porque “trabajaba con (*o era amigo de*), mis hermanos”. Como si para conocer a alguien no fuera suficiente con “conocerlo de vista” y saber de “qué familia es”.

²⁰ Sobre todo cuando alguna de las amigas ya no vive en el pueblo.

El encontrar a los novios en ambientes tan próximos se convierte a menudo en un problema, a no ser que la muchacha esté dispuesta a distanciarse del medio en el que lo ha encontrado. Una mujer joven me contaba las complicaciones que había tenido por seguir entrando en la casa de su novio (cuya hermana era amiga suya) una vez que la relación con el muchacho fue del dominio público. Las vecinas de la calle de él decían que “no se hacía de merecer” al entrar en la casa. Estos comentarios servían a la abuela de la muchacha, (que vivía con su familia y era la que se había ocupado de su educación), para recriminarle su comportamiento y tener continuas discusiones con ella sobre el particular.

Es como si encontrando a los futuros maridos en lo próximo, tuvieran que distanciarse “para hacerse valer”²¹. Tiene que ser él quien dé los pasos necesarios para acercarse. El novio sí puede entrar en casa de la novia —es lo que se espera— previa aceptación de los padres de ella, es la demostración de que “va en serio”. Si no directamente con los hermanos, los pretendientes suelen tener relaciones con alguien próximo a las muchachas, pero ellas deben “hacerse de rogar”; la resistencia parece menor en la actualidad que en tiempos pasados, o así lo perciben los más viejos cuando comparan los noviazgos actuales con los del pasado.

Por la diferencia de edad que suele haber en las parejas, ninguno de los novios o maridos de los hombres y mujeres con los que he hablado era un compañero de colegio, ni estaba entre sus compañeros de juegos. Como si la diferencia de edad fuera un requisito necesario para establecer la distancia y el “respeto” que debe haber entre los miembros de la pareja, a partir de los cuales empezarán a hacer “el cariño” necesario para formar una familia. En esto no parece haber diferencias entre las más jóvenes y las más viejas de las mujeres con las que he hablado. Una de 90 años me contaba su enfado de varios meses con su futuro marido cuando la pretendió, incluso le retiró “la palabra”: “Me supo de mal aquello...; éramos como hermanos.” Finalmente, cedió a las presiones de los padres de ambos y basaba la poca duración de su noviazgo en que “el cariño lo teníamos hecho; nos habíamos criado juntos.” No obstante, ella tenía 25 años cuando se inició el noviazgo.

²¹ Otra expresión que se usa con frecuencia para explicar la resistencia que suelen poner las jóvenes a la aproximación de los pretendientes.

5. ESTUDIAR FUERA Y TRABAJAR: HOMBRES Y MUJERES

La tardía incorporación al trabajo de los jóvenes actuales, así como la posibilidad de obtener becas para estudiar en otras ciudades, y las redes de parientes que la emigración ha creado para muchas de las familias del pueblo, hace que sean numerosos las muchachas y muchachos, del grupo por el que me intereso, que salen de *Balalaita* para estudiar, esto supone un primer paso para abandonar el pueblo definitivamente. Aunque, en ocasiones puedan trabajar en el pueblo²², lo más normal es que la formación recibida fuera no les permita quedarse; a no ser que decidan —algunos lo hacen—, acceder a los trabajos agrícolas (los hombres) que pueden encontrarse en el pueblo, o acepten el ciclo de trabajos al que se ajustan muchos de los hombres del pueblo, explicados más adelante en el apartado “El grupo en la actualidad”. En el caso de las mujeres deben abandonar el pueblo o renunciar a trabajar, o hacerlo en las pocas oportunidades que se les presentan, como las señaladas en la nota anterior, o en alguna de las dos cooperativas de alfombras²³.

Los muchachos del grupo por el que me intereso tienen más posibilidades de encontrar trabajo en el pueblo, cuando dejan la escuela, que las chicas. Por ello es posible encontrar mujeres con algún tipo de estudios fuera de los obligatorios, casadas con hombres que no han

²² Sustituir a algún maestro, dar clases de adultos, hacer encuestas, servir de intermediarios para empresas de fuera del pueblo interesadas en comprar níscales o aceituna, son ejemplos concretos de trabajos ocasionales que pueden encontrarse en el pueblo cuando se ha hecho alguna carrera de grado medio o superior, o se han realizado estudios de formación profesional.

²³ En la actualidad semiparalizadas por falta de encargos.

pasado de la escuela elemental. Esta situación es vista como un desequilibrio difícil de aceptar, he escuchado numerosos comentarios sobre parejas de este tipo. De la misma manera que se espera que en términos de propiedad de la tierra si hay desigualdad entre hombre y mujer, sea él quien aporte más tierra al matrimonio (de ocurrir lo contrario, se dice en el pueblo que “no miraría” por el patrimonio de la mujer, ya que no habría supuesto ningún esfuerzo ni para él ni para su familia conseguirlo), se espera también que en términos de educación formal sea el hombre quien tenga un mayor *patrimonio*, que “sepa más” que la mujer. Una muchacha “con estudios tiene que aspirar a más” y casarse con alguien que también los tenga. El hombre puede sentirse incómodo, inferior a la mujer. Esta diferencia puede ser una fuente de problemas entre ellos, aunque no siempre se expresen abiertamente. Conozco algunas parejas con relaciones problemáticas, de las que están en una situación similar.

Hayan estudiado o no, las dificultades para encontrar trabajo hace que las mujeres abandonen el pueblo y terminen casándose fuera de él con más frecuencia que los hombres, produciéndose un desequilibrio de sexos que se traduce en numerosos “solterones”. Sólo a título indicativo y con la única intención de reflejar ese desequilibrio, quiero mostrar algunos datos que me parecen significativos. Corresponden a un estudio sobre el nivel “cultural” de la población de *Balalaita*, realizado en abril de 1990²⁴. Encontramos en él una disminución importante del número de mujeres entre el grupo de edad entre 6/30 años y el de 31/45²⁵. Mientras que en el primer

²⁴ “Datos para una memoria de educación de adultos en....” realizado por Rosa María Pasamontes y Sergio Gómez, a partir del censo de población de 1986.

²⁵ La forma en que está elaborada la información, los grupos son demasiado amplios y no está presente el de 0 a 5 años, no permite hacerse una idea exacta de la magnitud del problema, pero pienso que sí permite darse cuenta del desequilibrio. Los grupos que se establecen y son los siguientes:

grupos de edad	hombres	%	mujeres	%
de 5 a 15	1	2111,3	107	10,2
de 16 a 30	242	22,7	260	25
de 31 a 45	204	19,1	158	15,2
de 46 a 60	194	18,2	169	16,3
de 61 a 75	187	17,5	184	17,7
Más de 75	115	10,8	157	15,1

El total de individuos de cada grupo los he obtenido a partir de los datos porcentuales que son los que figuran en el informe. La población total es de 2.098 habitantes, de los que 1.063 son hombres y 1.035 mujeres.

grupo hay 242 hombres y 260 mujeres, en el segundo, entre 31/45 años, se cuentan 204 hombres y 158 mujeres. Si añadimos a ello las diferencias del siguiente grupo 46/60, el desequilibrio entre hombres y mujeres que pueden considerarse laboralmente activos se acentúa. Si los grupos de edad elaborados no fueran tan amplios y se estableciese uno de 16 a 25 años, el fenómeno del abandono del pueblo por parte de las mujeres, una vez terminados sus estudios, o cuando tienen edad suficiente para que sus padres no puedan impedirles marchar a trabajar fuera del pueblo, sería más patente. Si sumamos los grupos compuestos de edades laboralmente activos, de 31 a 60 años, obtenemos para los hombres 398 individuos y para las mujeres 327; mientras que para el conjunto del pueblo, sin estos grupos, obtenemos 665 en el de los hombres y 708 para el de las mujeres.

Otra razón que puede ayudar explicar esta diferencia es la de los noviazgos de las muchachas del pueblo con jóvenes que viven fuera, sean o no nacidos en *Balalaita*, lo que suele significar que la muchacha abandonará el pueblo al casarse; aunque también algunas jóvenes que viven fuera del pueblo, establecen relaciones con muchachos que viven en él, a los que en general terminan por arrastrar a sus lugares de residencia.

El tipo de trabajos que realizan en el pueblo los hombres que no disponen de patrimonio familiar suficiente para vivir de él, les hace poco deseables como novios. De manera que aunque no se marchen, hay algunas muchachas que se casan con hombres “forasteros” que viven en el pueblo realizando trabajos para la administración pública, o en negocios privados más prestigiosos que la agricultura.

6. LAS TRANSFORMACIONES: LA TIERRA Y EL TRABAJO

Los cambios que se han producido en la organización del trabajo en las grandes fincas, y las posibilidades de ingreso que tienen las familias de fuentes distintas a la del trabajo en los latifundios, me parece que están en la base de la percepción diferenciada que tienen los trabajadores más viejos y los más jóvenes de sus relaciones con los propietarios de las fincas.

El análisis de estas diferencias voy a basarlo en las entrevistas con dos trabajadores de distintas edades 84 y 32 años que han trabajado en la misma finca, para la misma familia de propietarios, en diferentes épocas. El más viejo de ellos tenía 84 años en el momento en que le entrevisté en 1987, fue mayoral de ovejas durante 30 años en esa finca. El otro tenía 32 años cuando hablé con él en 1991, y llevaba trabajando en ella 9 años. Elijo esta finca porque dispongo de información sobre ella desde los años 20, y tengo datos sobre la familia propietaria desde el momento en que aparece en el pueblo, aproximadamente en 1907.

La idea de respeto hacia los propietarios se expresaba en el pasado, entre otras cosas, en la forma de relacionarse con ellos. Según el mayor de mis informantes²⁶ y otros trabajadores de su edad, debían mantenerse en su presencia con la gorra en la mano y no podían hablar si no eran requeridos para ello; en cualquier caso tenían que pedir permiso antes de hacerlo. En el momento de mis conversaciones con él, al hombre más viejo esto le parecía muy exagerado

²⁶ Cuyo testimonio recojo en el apartado "Percepción de los terratenientes" de "Las fatigas comunes".

y en varias ocasiones se preguntaba por las razones de que tuvieran tanto respeto: “¿pa qué tanto miedo?” No obstante, también le parece exagerada la confianza que manifiestan los jóvenes al tutear a los propietarios, en algunas ocasiones.

Según el más joven, el propietario actual de la finca se comporta con los trabajadores de forma muy distinta: no tiene el “orgullo de los amos viejos”. El y el propietario son de una edad similar; el dueño de la finca actúa, cuando está con ellos, como “uno más”. “Este hombre”, o “el jefe” (que son los términos que utiliza para referirse a él, en vez del habitual de los viejos, “el amo”) no entra a la casa en la que viven sus trabajadores en la finca a no ser que sea invitado a hacerlo; mientras que en otros tiempos, no era extraño que en las temporadas de caza, los trabajadores fijos se vieran obligados a dormir en el suelo, para dejarles sus camas a los propietarios o sus invitados cuando estos no tenían casa propia en la finca, que era lo habitual. Una mujer de una familia que trabajó en la misma finca recordaba que en “el año el hambre” tuvieron que reducir su ración de pan porque se vieron obligados a utilizar una parte importante del trigo que tenían para su consumo, en darles pan a los propietarios y a sus invitados durante una cacería. Les pagaron el trigo pero no pudieron conseguir más.

Para el joven, una situación similar es inimaginable en la actualidad, no porque algunos propietarios no desearan seguir teniendo sometidos a los trabajadores hasta ese punto, sino porque ningún trabajador lo permitiría.

El problema que tienen hoy los propietarios de las grandes fincas, según algunas personas, es encontrar trabajadores capacitados y que deseen trabajar en el campo con los salarios que se pagan por ello. Por eso, los propietarios tienen que comportarse de otra forma y, sólo mediante determinadas tretas, pueden exigir a los que trabajan para ellos más de lo que éstos consideran justo. El más joven me explicaba el caso de un hombre, a punto de jubilarse, que se pasó varias semanas del invierno anterior buscando 3 ó 4 ovejas que, según el propietario, faltaban en el rebaño. El “pobre hombre iba loco” buscando las ovejas por las fincas de alrededor. Finalmente, le pidió a mi informador (que trabaja en una finca próxima), que se las contase, ya que él lo había hecho varias veces y siempre le salía la misma cantidad, que no coincidía con las que decía “el amo”. El recuento del joven coincidió con el del trabajador. Entonces, se dieron cuenta de que el propietario le había engañado con la intención de que su empleado estuviera pendiente de las ovejas en vez de

meterse en la casa junto al fuego, que es lo que suele hacerse en invierno, en días muy fríos, una vez se ha atendido al trabajo.

En otros tiempos, “el amo” no hubiera dudado en ofender a un trabajador diciéndole que tenía la sospecha de que pasaba muchas horas en la casa. Este, a su vez, no habría tenido posibilidad de protestar por esa ofensa. En la actualidad un trabajador puede responderle “al jefe” que si el trabajo está hecho “no tiene por qué estar dando vueltas por la finca como un tonto”, que bastantes horas trabaja de más en el verano. O puede decirle: “Anda ya y tira, y dejarlo colgao” (dejar de trabajar para él), que según el joven es lo que hay que hacer cuando uno se encuentra con un “tío tonto de esos”.

El disponer de otras oportunidades de trabajo y, en el peor de los casos, la posibilidad de tener un seguro de desempleo que permita por lo menos dar de comer a la familia, junto con la escasez de jóvenes dispuestos a trabajar en el campo, es lo que da libertad a los trabajadores para relacionarse con los propietarios de forma muy distinta a como se relacionaban sus padres y abuelos; y obliga a los dueños de la finca a tener “otro respeto” hacia los trabajadores.

No hay otras diferencias entre los propietarios actuales y los antiguos, según se desprende de mis conversaciones con distintas personas. Por muy bien que un trabajador pueda realizar su actividad y por muy “cumplidor” que sea, cuando al propietario, por cualquier razón, no le interesa seguir utilizando al trabajador: “Esta gente te da la patada y te deja tirao, igual que si no hubieras estao”, me decía el joven, que es la misma queja que tienen los trabajadores viejos respecto de los amos²⁷. Muchos de los viejos utilizan una expresión similar “si te he visto no me acuerdo”, para hablar de la poca consideración que tenían los propietarios con la gente que trabajaba para ellos en el momento en que éstos ya no les eran necesarios, o hacían algún tipo de reclamación.

No obstante, no creo que el cambio en la percepción de los propietarios esté sólo en función de la menor dependencia de las grandes fincas que se tiene en la actualidad para obtener trabajo; aunque, desde luego, este factor sea muy importante: no es lo mismo tener un “ejército de muertos de hambre²⁸” esperando un trabajo que tú

²⁷ Ver los apartados “La percepción de los terratenientes” y “Ser fieles”, cuya información procede de antiguos trabajadores de los latifundios, ya jubilados.

²⁸ Como ha expresado alguno de mis informantes hablando de la cantidad de personas que deseaban trabajar en las fincas.

puedas proporcionarle, que saber que existen grandes dificultades para encontrar personal que conozca bien el trabajo del campo. En la actualidad, muchos de los jóvenes que trabajan en las fincas lo hacen porque no tienen otras posibilidades si quieren quedarse en el pueblo, según se dice, pocos son los que trabajan en el campo porque les gusta, que es el caso del más joven de mis informantes.

Los cambios políticos generales ocurridos en España han debido tener también un papel importante en la forma cómo los jóvenes perciben sus relaciones con los propietarios. Ellos no saben de las necesidades que sufrían los trabajadores en el pasado nada más que por lo que les cuentan los más viejos. Como decía uno de éstos, “no creen ellos estas cosas”. Según algunos de mis informantes, el que ahora haya más educación que antes, tanto entre los trabajadores como entre los propietarios, y, sobre todo, el que los trabajadores no sean “tan ignorantes” como lo eran en generaciones pasadas, es también importante a la hora de relacionarse con los terratenientes.

Otro elemento que puede estar en la base de que los jóvenes no deseen hacer de trabajadores agrícolas es el hecho de que el trabajo en el campo está infravalorado; en la actualidad pocas mujeres jóvenes desean entablar relaciones con hombres que trabajen en el campo, debido al aislamiento que supone trabajar fijo en una finca. En donde antes podían vivir permanente o estacionalmente 15 ó 20 familias, en la actualidad viven 2 ó 3 y es difícil para una joven acostumbrada a vivir en el pueblo decidirse a vivir en el campo.

De una o de otra forma, los jóvenes tienen conocimiento de la historia del sometimiento de sus mayores a los propietarios de las fincas en las que trabajaban y no desean reproducir esa situación por mucho que las cosas hayan cambiado en la actualidad. Muchos jóvenes prefieren trabajar en la construcción en el pueblo, o emigrar temporalmente para trabajar en otras cosas, o limitarse a vivir del seguro de desempleo y de otras ayudas al paro, trabajando el mínimo indispensable para seguir cobrando estas ayudas estatales, antes que trabajar en el campo.

PERCEPCIÓN DE LA TIERRA

El término “tierra” está prácticamente ausente del vocabulario de los informantes más jóvenes, hablan de “campo” y para ellos como para los jóvenes de ciudad, el campo es un lugar al que se va a pasar

un día con los amigos o la familia y, para la mayor parte de los hombres del pueblo en la actualidad, el lugar al que van a cazar.

Los jóvenes, en palabras de algunos de los vecinos, “no quieren ni oír hablar” de tierra y mucho menos para trabajarla: “ni regalá la quieren”. Sólo algunos de los que trabajan actualmente en tareas agrícolas y los del grupo de “labradores acomodados” actuales, parecen disfrutar hablando de la tierra y conocer los cuidados que necesita para producir. Los que trabajan fijos en alguna de las grandes fincas acostumbran a ser hijos de trabajadores permanentes que por haber ayudado con frecuencia a los padres conocen bien las tareas que requieren la tierra y el ganado. Algunos lo hacen porque no tienen otra alternativa, aunque he encontrado jóvenes a los que les gusta hacerlo y lo prefieren a cualquier otro empleo. De todas formas, durante el tiempo de mi trabajo de campo, varios jóvenes que trabajaban fijos en alguna finca han preferido emigrar temporal o definitivamente a grandes ciudades.

Para los más viejos de mis informantes, jubilados desde hace muchos años, la tierra es el fundamento de la vida. La tierra combinada con el trabajo es la que da de comer a la familia: “de comer no nos faltaba, trabajábamos todos”. Hasta tal punto es necesaria esta combinación, que la primera vez que fui al pueblo lo hice con la idea de que los habitantes del pueblo no tenían tierra en propiedad, esta idea la había recibido de mi familia y se confirmaba en las primeras entrevistas con la gente. Según escuchaba continuamente, el pueblo no tenía tierras porque los “antiguos” la habían regalado para que les construyeran la iglesia²⁹. La primera idea me la desmintieron los documentos conservados en el ayuntamiento y las conversaciones más formales con la gente: había muchas familias que disponían de tierra. Vi que la otra idea, la de la donación, tampoco se ajustaba a los hechos al consultar documentación sobre la Desamortización Civil.

Me di cuenta de que las personas me decían que “el pueblo” no tenía tierras y, sin embargo, me hablaba de alguna parcela de su familia. Inmediatamente después de decirme por ejemplo: “Mi padre tenía una parcela...” añadían: “pero no daba trabajo suficiente”. La contradicción entre la realidad de que había gente en el pueblo que tenía tierras y lo que me decían mis informantes se resolvía considerando el trabajo que es necesario para cultivarla. Cuando no puede aplicársele toda la mano de obra de que dispone la familia y

²⁹ Ver el apartado “La memoria del pueblo” para una ampliación de este tema.

es necesario trabajar para otros o cultivar tierra en aparcería, entonces, en el discurso normal, es como si no se dispusiera de tierra. Quien tenía mucha tierra, los grandes propietarios, podrían haber dado a los vecinos todo el trabajo que estos necesitasen pero no lo hacían “porque no querían”, como si toda la tierra del término municipal fuera susceptible de ser explotada agrícolamente.

Al interesarme por la posible presión sobre la tierra de cultivo que suponían los trabajadores inmigrados, muchos de mis informantes me respondían que eso no era un problema porque “si no había tierra se hacía”, refiriéndose con ello a que podían hacerse desmontes para poner nuevas tierras en cultivo si eso fuera necesario. Esta idea de “hacer tierra”, sólo puede comprenderse teniendo en cuenta la extensión del término municipal, unas 42 mil hectáreas y una densidad de 4 habitantes por km², que en los años 30 era de unos 8. En la primera mitad de siglo fueron arrancadas al monte unas 10 mil hectáreas, además de la limpieza que se hizo de otras zonas consideradas de pasto, y que permitieron ampliar la extensión que podía cultivarse en las dehesas.

La tierra era, por tanto, la principal proporcionadora de trabajo, y su posesión en cantidades suficientes para utilizar la fuerza de trabajo de la familia, era la condición de la supervivencia de ésta. Como si el trabajo no pudiera generar excedentes suficientes para alimentar a una mano de obra no empleada. Para la mayor parte de los jóvenes del grupo, tierra y trabajo son cosas separadas, muy pocos aceptarían el trabajo agrícola disponiendo de otras alternativas.

PERCEPCION DEL TRABAJO

La concepción del trabajo es otro de los aspectos que se ha modificado en las personas del grupo que me interesa. Mientras que como hemos visto en el párrafo anterior para los más viejos el trabajo era lo que permitía sobrevivir a la familia: si no trabajaban todos sus miembros, fuera en lo propio o en lo ajeno, la comida no estaba garantizada. En la actualidad, el seguro de desempleo y las distintas ayudas a la familia, así como diferentes pensiones, de invalidez o de jubilación, permiten que todas las familias del pueblo dispongan de ingresos suficientes para poder comer. En otros tiempos el gasto en comida era el más importante que tenían que realizar los que no estaban “ajustados” en una finca.

Los cambios en la concepción del trabajo creo que se expresa

con bastante claridad en sendas conversaciones sobre el seguro de desempleo que tuve con dos trabajadores fijos de dos quintos del pueblo, uno de ellos de 64 años y el otro de 32. El primero me hablaba de uno de sus parientes que cobraba el seguro de desempleo y además trabajaba “echando jornales” prácticamente todos los días. La indignación del hombre iba aumentando a medida que repasaba los trabajos que hacía su pariente además de cobrar “el paro”. El más viejo consideraba el desempleo como una garantía contra los abusos de los propietarios, y le parecía muy bien que un padre de familia tuviera asegurado “el pan de sus hijos”, si por cualquier razón no tenía trabajo durante un tiempo. Con lo que no estaba en absoluto de acuerdo, era con que una persona que cobrase el desempleo realizase además otras actividades. Por un lado porque le estaba quitando el trabajo a otros, pero, sobre todo, porque se estaba “ganando el pan a traición”. Como si la única forma moralmente aceptable de ganarse el pan fuese trabajando y sólo para protegerse de abusos o cuando no hay otra posibilidad de obtener ingresos, pudiera aceptarse comer sin trabajar.

Esta idea de ganarse el pan a traición, comer cuando no se trabaja, coincide con la idea que expresan la mayor parte de los viejos de la posibilidad que tenían de comer únicamente cuando todos los miembros de la familia trabajaban. Casi todos los hombres más mayores con los que he hablado coinciden en que a los jóvenes, en general, no les gusta trabajar: “quieren que les lleven el trabajo a casa” en vez de ser ellos los que van a buscarlo como se hacía en otros tiempos. “Hacen poco y quieren hacer menos”, “se respingan por cualquier cosilla”..., son comentarios habituales de los más viejos para hablarme del poco amor al trabajo de los jóvenes³⁰. Parece como si el trabajo tuviera que ser duro para ser considerado como tal. En la definición del trabajo de los hombres más viejos está implícito el uso de la fuerza y el de determinadas herramientas, arados y azadones, que es lo que utilizaban los trabajadores agrícolas³¹, por ello no se consideraba trabajo el que hacían mujeres, guardas y pastores.

Para el trabajador más joven el seguro de desempleo o la ayuda familiar que cobran muchos de los hombres del pueblo, es también una garantía para los abusos de los propietarios: “si te tienes que ir

³⁰ Por supuesto, los propios hijos, aunque sean jóvenes, son buenos trabajadores y cumplidores.

³¹ Según J. CUTILEIRO (1977: 76 y ss.), para que una actividad fuera considerada trabajo en el Alentejo requería, además, ser realizada a cambio de un salario.

al pueblo³², en dos meses te comes lo poco que tienes". Sin embargo, me puso como ejemplo de buen trabajador al pariente del hombre anterior: "Es buen trabajador, sabe hacer el trabajo porque lo ha hecho toda la vida y cuando le llaman de algún sitio (a trabajar), acude. Nunca le falta trabajo, no ha dejado de trabajar desde que se marchó" (de la finca en la que estaba como trabajador fijo). Por el contrario, no le parece aceptable para un hombre el vivir sólo del desempleo o de la ayuda familiar. A diferencia del primer hombre que se indignaba hablando de los que trabajan estando cobrando el desempleo, éste se irritaba hablándome de un muchacho al que llamó para trabajar unos días en la finca en la que él trabaja, sólo fue el primer día: "Claro, tenía su ayudilla, que son 30 mil ptas., y con eso ya estaba apañado³³. Joder, pues si tiés cuatro jornales aprovéchalos. Nada (*los jóvenes*), no se preocupan de na."

Este hombre criticaba a los jóvenes porque van "a su rollo" y lo relacionaba con el hecho de que no eran novios, por lo tanto sin interés por formar una familia, como si el trabajo permitiera alcanzar un objetivo que todo hombre debe tener: formar una familia; meta que va más allá de la necesidad inmediata de alimentarla, puesto que eso puede hacerlo aunque no trabaje. No entró en ningún momento en las valoraciones que hacía el más viejo, ni consideró, en absoluto, que el trabajar mientras se está cobrando el desempleo pueda perjudicar a otros que estén más necesitados de trabajo. En cambio, el primer hombre considera el trabajo en relación al grupo: es inaceptable trabajar cuando se cobra el desempleo, no sólo porque puede estarse perjudicando a otros que lo necesitan más, sino porque no es moralmente aceptable, ganarse el pan sin trabajar. El más joven hace observaciones que consideran sólo a la persona concreta o al grupo de personas que tienen un comportamiento similar: no quieren trabajar porque no tienen más objetivo en la vida que atender a sus propias necesidades, cuando la finalidad de un hombre debe ser montar una familia. Siendo este un objetivo con implicaciones sociales (el noviazgo y el matrimonio son actos sociales), sin embargo, se refieren más al terreno de lo individual que lo implicado en la afirmación del primer hombre de ganarse el pan a traición, lo cual afectaría al grupo de los trabajadores en general.

³² Que para un trabajador fijo en una finca significa dejar de trabajar, aunque algunos de ellos ya no vivan permanentemente en las fincas.

³³ Ver en el apartado "Ser hombre y la relación con las mujeres", la importancia que el trabajo y el tener el proyecto de formar una familia, tiene en la definición de hombre.

7. EL GRUPO EN LA ACTUALIDAD

“Yo a todos les rogaré que no sean tan esclavos como nosotros hemos sido, ni tan tontos...; tan cumplidores. Luego te dan el pago el cenacho.”³⁴ (Pastor, 82 años.)

Si paseamos por las calles de *Balalaita* cualquier mañana entre semana, a una hora en que sus habitantes están dedicados a sus actividades cotidianas, la mayor parte de las calles están desiertas. Sólo algún coche o persona que pase camino de algún lugar proporcionan movimiento al paisaje urbano. No obstante, *Balalaita* no parece un pueblo abandonado, está limpio y cuidado, las vecinas barren y riegan con regularidad la parte de la calle que ocupan las fachadas de sus casas. Sólo en alguna calle, en la que predominan las segundas residencias de los que viven fuera del pueblo, puede observarse cierto abandono.

El centro urbano, que aglutina la mayor parte de los servicios: bares, cajas de ahorro, iglesia y ayuntamiento y tiendas, presenta más movilidad. El ambiente, de todas formas, es relajado; los que andan por la calle lo hacen sin prisas, aunque tengan un punto de destino concreto. Hombres y mujeres salen y entran de las tiendas, la farmacia, el estanco, las cajas y los distintos edificios que acogen a los organismos públicos. El más concurrido de ellos es, sin duda, la consulta del médico, situada en el “hospitalillo”, fuera del núcleo central de la plaza y los bares, pero muy cerca de la iglesia³⁵. Igual que en ésta, las

³⁴ Espuerta. Con esta expresión quiere decirse que los propietarios se desprecupan de los trabajadores cuando ya no les son útiles, los cenachos cuando se rompen por el uso se tiran.

³⁵ Hasta hace dos o tres años, la consulta estaba en la casa del médico, pero se desplazó al construirse en una parte del edificio que acogió la antigua escuela, un nuevo edificio que además de la consulta del médico, tiene dependencias para el servicio de urgencia médica de *Balalaita* y los pueblos más próximos. Hasta entonces este tipo de urgencias debían atenderlas los médicos de los pueblos, o había que desplazarse a Ciudad Real, 45 km. o a Puertollano, 35 km.. Para problemas graves, no obstante, hay que seguir desplazándose a esos lugares.

visitantes más numerosas del médico son mujeres, junto a niños y jubilados.

En algunos puntos estratégicos, ya sea porque desde ellos puede observarse mejor la actividad del pueblo o porque pueda tomarse mejor el sol o sentarse a la sombra —según convenga por la estación del año o la hora del día—, se congregan algunos hombres jubilados y prejubilados³⁶ que hablan entre ellos o miran a los que pasan. Otros prefieren juntarse en el local que hay para ellos en el Ayuntamiento, o pasear sin rumbo por las proximidades de sus domicilios, o sentarse a las puertas de sus casas, o en los bancos de la glorieta delante de la iglesia. Después de comer, algunos de los hombres jubilados que hemos visto en diferentes lugares del pueblo por la mañana, se dirigen a uno de los bares a tomar “el café” y a “echar la partida”, justo después de comer algunos jóvenes toman café y juegan, mientras esperan la hora de empezar a trabajar.

Se ven pocos hombres jóvenes en las calles por la mañana, salvo los que trabajan en ellas: albañiles que construyen o reforman casas y —en algunas épocas del año— los que hacen obras de mejoras en ellas. Estos últimos son “parados” que de esta forma consiguen completar las cotizaciones que les permitirán cobrar el seguro de desempleo cuando lo necesiten. También podemos ver algunos otros que han dejado sus actividades para realizar gestiones, burocráticas o de otro tipo.

A partir de la una y media de la tarde, muchas mujeres —en las tiendas, en la peluquería, en la farmacia, o en los encuentros casuales en la calle— estarán inquietas por la hora, deben regresar a casa para preparar o terminar de preparar, la comida. Empezarán a verse tractores y coches con hombres que regresan de sus trabajos en el campo. Antes de ir a sus casas a comer, pasarán por alguno de los bares, o por varios, a “echar la cerveza”. También veremos por las calles a los que trabajan dentro de la población, en organismos públicos o en negocios privados, que se mezclarán con alguno de los grupos que ya están en los bares o con los que vayan llegando, o formarán grupos propios.

El agregado de hombres que toman la cerveza juntos³⁷ no es fijo, puede variar de día a día y de bar en bar en el mismo día; aunque si

³⁶ Durante mi trabajo de campo eran abundantes los hombres próximos a la jubilación a los que no les resultaba fácil encontrar trabajo y que compartían su deambular por el pueblo con los ya jubilados.

³⁷ Ver el apartado “La comunidad de palabras” en el que una joven habla de cómo los hombres son menos selectivos que las mujeres a la hora de tomarse una copa.

se observa a los reunidos durante un período largo de tiempo, puede apreciarse claramente una tendencia a “juntarse” con los más próximos en razón del grupo social o de parentesco, tipo de actividad y grupo de amigos, que son las variables más claras de las agrupaciones, no sólo en los bares. A pesar de ello, estas categorías se entremezclan continuamente, y en ocasiones puede verse a dos o más hombres de los que no se reúnen habitualmente compartir un espacio en la barra o una “ronda”.

La aparente movilidad de los grupos de hombres que toman juntos “la cerveza” puede explicarse en razón de circunstancias concretas. Puede ocurrir que uno de los habituales encuentre a un pariente que se une a ellos, o que una persona —pongamos por caso— de una familia acomodada del pueblo vaya al bar con uno de los albañiles que le está haciendo una reforma en su casa, o con un trabajador agrícola que le interesa contratar como encargado de la cuadrilla que le recogerá la aceituna ese año. El azar tiene escasa importancia en la formación de grupos.

TRABAJAR EN “LO QUE DA EL TIEMPO”

Entre el conjunto de personas que puede verse cualquier día en el pueblo, falta un grupo de hombres jóvenes a los que, sin embargo, sí veremos por la tarde o por la noche: los que no tienen trabajo fijo³⁸ y “tienen que estar a lo que dé el tiempo”.

A esa hora los podemos encontrar en una de las grandes fincas, o con un agricultor del pueblo, realizando algún trabajo temporal. En ocasiones los veremos trabajar “en las calles” en mejoras de la infraestructura del pueblo, o en alguna obra particular. En invierno, si madrugamos lo suficiente, los encontraremos junto a la carretera esperando ser trasladados hacia fincas cuyos propietarios tienen acuerdos de repoblación forestal con el ICONA, en las que realizan tareas de mantenimiento de las plantaciones de pinos. Lo normal es repartir los meses de trabajo que proporciona esta actividad para que todos los que necesitan trabajar puedan tenerlo³⁹. En verano,

³⁸ Tampoco veremos, salvo que hayan ido al pueblo para hacer alguna gestión, a los trabajadores fijos de los latifundios.

³⁹ Así es como suele explicarse; no obstante, algunas personas se quejan de que no siempre se hace de esa manera y, según ellas, hay hombres que trabajan más tiempo que otros. No he podido confirmar ni desmentir estas quejas.

también se dividen los meses de trabajo de forma parecida, para cubrir los turnos de “los retenes” contra incendios que promueve el mismo organismo. Estas dos actividades y el trabajo de las calles les aportan la mayoría de las cotizaciones —y las más regulares— que necesitan para cobrar el desempleo y la ayuda familiar al terminar el período de prestaciones⁴⁰. Además de los trabajos señalados, algunos hombres jóvenes son requeridos para ayudar a los cazadores por los encargados de las fincas que organizan cacerías.

Ninguna mujer del pueblo participa ni en el trabajo de “las calles” ni “en los pinos”, ni en “los retenes”, a pesar de figurar mujeres como desempleadas. No he encontrado ninguna persona —hombre o mujer, viejo o joven— que haya señalado como discriminación la ausencia de mujeres en éstas actividades, es más, nadie parece haberse planteado el problema. Las mujeres sólo acceden a los cursillos de formación profesional que organiza el INEM para enseñar diferentes tipos de manualidades. Una mujer me habló de uno de estos cursos para obtener el “carnet de tractorista” en el que participó alguna joven. Estos cursillos les aportan unos ingresos, en relación con su edad que, según dicen, no pasan de las 30 mil ptas. Sólo unas pocas pueden asistir a ellos, el número depende del tipo de actividad que se vaya a realizar.

Hombres y mujeres pueden trabajar a jornal durante la recogida de la aceituna en enero y febrero. Durante varias semanas, en noviembre y diciembre, pueden ir a las fincas en las que hay pinos a recoger niscalos, con lo que obtienen mejores ingresos que trabajando a jornal⁴¹. Varios intermediarios que llegan de fuera compran los niscalos a precios que oscilan en función de la demanda que hay de ellos en los mercados valencianos en donde los venden.

Resumiendo, las personas que no tienen un trabajo fijo irán “a los pinos” en invierno, “a la aceituna” en enero y febrero, “a los retenes” en verano, y trabajarán “en las calles” en pequeños grupos

⁴⁰ Las modificaciones en la normativa para las prestaciones por desempleo introducidas en 1992 han debido afectar, reduciéndolo, al ciclo trabajo/seguro de desempleo/ayuda familiar, que permite tener los ingresos más regulares a alrededor de un centenar de hombres del pueblo, pero no he podido obtener información en los últimos meses para conocer exactamente en qué medida se ha visto afectada *Balalaita* por estos cambios.

⁴¹ En condiciones normales parece que pueden sacar unas 10 mil ptas. diarias. Una muchacha me dijo que había comprado parte de su ajuar con dinero ganado recolectando niscalos.

rotatorios. Cuando se levanta la veda, algunos trabajan en las fincas de caza. Otros, solos o con sus mujeres, en “los níscales”, entre noviembre y diciembre. El resto del año cada uno tiene que “arreglarse como pueda”. Lo más frecuente es combinar las prestaciones por desempleo y la ayuda familiar con algún trabajo ocasional.

“LOS QUE NO PUEDEN VIVIR DE LO SUYO”

El grupo de personas, mayoritariamente hombres, que realiza las actividades señaladas más arriba no es del todo homogéneo, como ocurría en el pasado hay una gran variedad de situaciones personales y familiares.

Los más viejos de mis informadores se refieren al grupo de familias que no disponía de tierra suficiente a la que aplicar el trabajo de la familia como “los que no podían vivir de lo suyo”, “los trabajadores”, “los obreros”⁴², “los de nuestra clase” y “nosotros”⁴³. Con estas denominaciones, como hemos visto, se está haciendo referencia a trabajadores fijos, aparceros, desmontadores, jornaleros y pequeños campesinos, pero se consideran parte de este grupo —tanto ellos mismos, como los otros— los pequeños comerciantes del pueblo procedentes de familias campesinas, así como otros asalariados y jornaleros.

Igual en el pasado que en el presente, lo propio del grupo que me interesa es la diversidad de actividades económicas en las que está implicada una familia en un período concreto, a lo largo del año y de su ciclo de vida. Las ocupaciones son variadas, no sólo en términos del contenido técnico del trabajo, sino también en términos de la relación de la familia con los medios de producción.

En el apartado ““Los que no pueden vivir de lo suyo”: otros trabajos” de la tercera parte “Las fatigas comunes”, un hombre nos habla de los distintos empleos de su padre: minero, trabajador en la construcción y encargado de una finca. Cuando trabajaba en la mina, su mujer le propuso comprar una huerta para, de esa manera, dejar un trabajo que no le gustaba. Enseguida comprueban que con la huerta no tienen asegurada la subsistencia y el hombre marcha a

⁴² En una murga de carnaval en tiempos de la Segunda República, se hacía referencia a los aparceros como “obrerros agricultores”.

⁴³ Estas denominaciones no agotan todas las posibles, pero son las más comunes.

Puertollano para trabajar en la construcción, ocupación que deja para trabajar fijo en una finca en la que permanece 25 años. Toda la familia participa en las labores de la huerta: el padre ara, la madre y el abuelo se ocupan de plantar y recoger las hortalizas que ella vende en un pueblo próximo, acompañada, algunas veces, de sus hijos. El hombre que me lo explicaba fue llamado, a los 14 ó 15 años, para ocuparse de las vacas en la finca en la que su padre estaba de encargado. Con posterioridad, cuando pudo “trabajar como un hombre”, la familia cogió tierra en aparcería de la que se ocuparon él y su hermano.

De manera que en esta familia encontramos en un momento concreto: un trabajador fijo (el padre), propietarios de tierra (la huerta, cuyos productos comercializan) y aparceros. Este caso no es extraordinario, la diversidad de actividades es similar a la que puede encontrarse en el presente. Los trabajos que hemos visto en el apartado “Trabajar en lo que dé el tiempo”, son realizados también por personas que disponen de algún medio de producción propio o de la familia, como un pequeño camión o una furgoneta para hacer transportes, o una tienda, o se dedican a reparar electrodomésticos u otro tipo de “chapuzas”. De la misma manera, algunas personas cuya fuente de ingresos más importante proviene de un negocio familiar pueden participar de los turnos rotatorios de trabajos en las calles, en los pinos o en los retenes contra incendios.

Para comprender el grupo de los que “no pueden vivir de lo suyo”, tanto en el pasado como en el presente, es necesario prestar atención no sólo a las actividades principales de la familia, sino también a la de cada uno de sus miembros, hombres y mujeres. El análisis de la procedencia de los diferentes ingresos nos permitiría situar a la familia concreta en el conjunto de relaciones sociales del pueblo.

8. EL GRUPO COMO COMUNIDAD

El grupo que me interesa no puede entenderse como tal —y mucho menos como una comunidad— si fijamos nuestra atención sólo en algunos de los elementos que se utilizan habitualmente para definir a una clase social o a una comunidad, como pueden ser la relación con los medios de producción o la conciencia de ser diferentes a otros grupos respecto a los cuales tienen intereses contrapuestos. No basta tampoco con que tengan un territorio compartido o que se identifiquen con unas formas culturales concretas; que posean una memoria colectiva y un sistema simbólico común. Para entender como tal a un grupo social han de tenerse en cuenta estos elementos y otros que puedan surgir al observarle, los aspectos que sus miembros puedan considerar importantes, o los que nuestras concepciones teóricas nos hagan percibir como significativos.

Sin embargo, la identificación como grupo no siempre irá acompañada de una coincidencia total con todos y cada uno de los elementos culturales que podamos considerar, sino que es probable que en diferentes contextos puedan aparecer rasgos contradictorios en personas que consideramos de un mismo grupo. Por poner un ejemplo que queda muy claro para el grupo y para quien lo observe, la adscripción política a un partido de derechas por parte de un trabajador, puede aparecer, tanto para una parte de los miembros del grupo como para el investigador, como una incoherencia en su comportamiento: el obrero no sería capaz de distinguir cuáles son sus intereses ni los partidos que los defienden. Los profesionales que interpretan las conductas de los otros coinciden a menudo con los observados a la hora de emitir juicios sobre lo que es coherente, estableciendo una relación causa efecto lineal que, a menudo, sólo sirve para oscurecer lo observado, elevando a la categoría de teorías

sociológicas (o antropológicas) lo que, muchas veces, no es sino el producto de un razonamiento de sentido común, que ayuda muy poco a comprender los grupos analizados. No obstante, el conocimiento de sentido común que los nativos tienen de su mundo es mucho más matizado que el de los especialistas, si no a la hora de explicarlo, sí a la hora de desenvolverse en él. Lo que no quiere decir, necesariamente, que todos y cada uno de sus actos se corresponda estrictamente con ese conocimiento lleno de matices.

IGUALDAD POR ENCIMA DE LAS DIFERENCIAS EN EL TRABAJO

Para considerar el grupo que analizo en el pasado como una comunidad, tengo en cuenta la precariedad económica y la inseguridad respecto a la obtención de los recursos que necesitaban la mayor parte de las familias que dependían del trabajo y de la tierra que les proporcionaban las grandes fincas. Aunque no es igual el papel social de un guarda (que podía hacer funciones de administrador y encargado) que el del trabajador ocasional que reclutaba para hacer determinadas tareas, ambos son equiparables en otros muchos aspectos de sus vidas: dependen para poder mantener a sus familias de que quienes les contratan estén satisfechos de su trabajo, ambos tienen que “cumplir”⁴⁴, “dar gusto al amo”.

El guarda ocupa una posición compleja, debe saber “guardar un equilibrio”, ya que, si bien puede contratar y despedir a los trabajadores y tiene capacidad para ofrecer tierra a los aparceros, (“Si eran buenos los amos no se metían con lo que hacían”), también pertenece a una familia que tiene una red de relaciones en el pueblo, por lo que debía ser “justo”; a pesar de que, al tener que “defender su pan”, tuviera que “mirar más por el amo que por el obrero”, controlando que las personas que trabajaban en las fincas lo hicieran de manera adecuada, y que los vecinos del pueblo no utilizasen los recursos de la finca sin autorización. Uno de los problemas más

⁴⁴ Para el concepto de “Cumplir” ver en MARTÍNEZ ALIER (1968: 161-92) el capítulo del mismo nombre. Los trabajadores más viejos de *Balalaita* consideran que debían “cumplir” más de lo que consideran justo para tener unas mínimas garantías de volver a ser requeridos para trabajar en la misma finca. El concepto de “cumplir” que maneja el autor citado, no contempla la obligación de “cumplir” que según los trabajadores fijos tienen los propietarios en *Balalaita*.

importantes que tenían los guardas era vigilar las bellotas. Muchas familias tenían necesidad de ellas para engordar a sus cerdos, parte esencial en la dieta de todas las familias.

Todos los individuos con los que he hablado comprenden que la obligación del guarda era impedir que la gente del pueblo cogiese bellotas o cazase, porque “para eso los tenían”. No aceptan, sin embargo, que además de quitarles lo que habían cogido sin autorización, les denunciase a la Guardia Civil, lo que no era habitual ya que

“Si era una persona normal, si era justo, como sabía que esa criatura lo necesitaba, le quitaba las bellotas y le decía: ‘Por aquí no vengas más que me comprometes’”.

Del celo de los guardas no escapaba la propia familia, la hija de uno me explicaba que sus hermanas y ella controlaban los pasos de su padre para poder coger bellotas para los cerdos de la familia, una vez que las encontró con dos cubos llenos, se las echó a las ovejas del amo. Algunas de las personas a las que les comenté esta historia lo encontraron normal. Según ellas “Los guardas tenían que guardarse de los que estaban con ellos” para evitar que “fuesen con el cuento al amo”, no era justo que quien impedía a los otros coger bellotas lo hiciera. De lo que se puede deducir que hay una conciencia de igualdad que está por encima de las diferencias que puedan existir por la forma en que está organizado el trabajo en las fincas.

Si el guarda se comportase de forma arbitraria a los ojos de sus vecinos, su reputación en el pueblo podría deteriorarse y hacer más difíciles sus relaciones, y las de su familia, con el grupo al que pertenecía.

DIFERENCIAS A PESAR DE LAS SIMILITUDES EN EL TRABAJO

Los aparceros presentaban también diferencias importantes entre ellos. Unos podían estar cultivando una parcela y estar endeudados por las semillas, los animales de tiro y hasta por una parte del grano para alimentar a éstos, además de otras deudas que pudieran tener contraídas en el pueblo con el herrero, el guarnicionero, el carretero y en las tiendas. No era extraño que los animales de tiro con los que trabajaban y la mano de obra de que disponían no le permitiesen cultivar más de 10 ó 15 hectáreas. En estas condiciones su situación eco-

nómica no difería mucho de la de los jornaleros, según me han explicado algunas personas, sobre todo, si “venía un año malo”.

Por el contrario, otros aparceros podían tener tierras propias u otros medios de vida (como el hijo del carnicero que nos habla de la situación de los medianeros en el apartado “Aquella vida no era vivir”), pero disponiendo de mano de obra excedente en la familia decidían coger tierra en aparcería en algún quinto, lo que les llevaba a tener que convivir con otros aparceros y trabajadores que allí estaban. Esto significaba una intensa convivencia: podían ayudarse en algunas tareas, juntarse varios para cenar, gastarse bromas..., intentando “pasarle lo mejor que podían” el tiempo que duraban las labores.

En la entrevista con el hombre cuyo testimonio utilizo en el apartado citado, hay algunos momentos en los que él parece distanciarse del resto del grupo, al hablar de la forma en que cocinaban los otros, por ejemplo. Cuando le sugerí que tal vez eran demasiado pobres para disponer de los elementos necesarios para hacer una comida bien aderezada, parecía estar de acuerdo conmigo pero enseguida sugirió que era “más bien miseria” y pone el ejemplo de su primo que aun pudiendo disponer de los medios necesarios guisaba igual que los otros, la pobreza no implica para él que se lleve una vida tan miserable.

Cuando este hombre me hablaba de su pertenencia al casino, cuya junta seleccionaba las peticiones de ingreso de nuevos miembros, me decía que muchas personas, aun disponiendo del duro que costaba la cuota mensual, no intentaban hacerse socios porque se sentían “cohibidos con esa gente”, ya que los socios eran miembros de las familias acomodadas del pueblo. Por otro lado, no hubiesen podido “alternar” con ellos por falta de medios económicos para mantener el ritmo de invitaciones. Este hombre tampoco podía igualarse a los “ricos del pueblo”, al no poder seguir el ritmo de las invitaciones, ni cuando jugaban dinero, pero “estaba acostumbrado a tratarlos” por la relación comercial que mantenía con ellos: era a los ricos del pueblo a quiénes les compraban los “animales de carne” que vendían en la tienda.

Un trabajador agrícola me explicaba que entraba en al casino algunas veces porque era miembro de la banda de música del pueblo. Aunque parece que no existían normas estrictas que impidieran ser socio, no se tenían relaciones de camaradería, al menos entre los grupos extremos, los más ricos y los más pobres del pueblo. Cuando estos últimos querían “jugarse el dinero” cosa que estaba prohibida, se iban “a las eras”. Los ricos, por su parte, podían hacerlo

tranquilamente en el casino, la guardia civil lo visitaba con frecuencia pero “hacían la vista gorda” ya que les invitaban a beber y a que asistieran con sus mujeres a los bailes que se organizaban en fiestas señaladas.

Esta separación de los grupos sociales parece no ser tenida en cuenta por los más ricos cuando afirman: “Todos éramos iguales”, porque que iban juntos al colegio y jugaban en la calle. Los del grupo que me interesa marcan la diferencia claramente mediante el “nosotros”. El entrar en las casas de los otros, por ejemplo, es un signo de confianza entre iguales, práctica más propia de las mujeres que de los hombres que acostumbran a encontrarse en otros sitios. Un antiguo trabajador agrícola recordaba que de niño era amigo y compañero de escuela del hijo de una familia acomodada del pueblo, por lo que había entrado alguna vez en su casa a jugar; de mayor, a pesar de haber mantenido una buena relación, nunca lo había hecho. El otro sí había entrado en la casa del trabajador ya adulto. Como es natural, cuando se trabajaba para alguna de las familias del pueblo, se tenía acceso a ciertas dependencias de la casa.

Por lo expuesto hasta aquí, considero también las relaciones entre la gente al margen de las que tuvieran en el trabajo, como un aspecto importante a la hora de definir el grupo. Tampoco las mujeres de los más pobres entraban en casa de las más ricas a no ser que trabajasen para ellas. De todas formas, teniendo en cuenta que el parentesco atraviesa las clases sociales, las obligaciones con la parentela, como invitarles a las bodas o ir a un velatorio, exigía la entrada en las casas.

La pertenencia común al pueblo, el que compartan la “memoria” del pueblo, que en ocasiones trabajasen juntos, y las historias que circulan, aunque son condiciones importantes para ver a un grupo como comunidad, no son suficientes para las personas con las que he hablado, a la hora de hablar de la “unión” que reinaba en otros tiempos. Los más ricos quedan al margen mediante el uso del “nosotros”/“ellos”, que no utilizan las personas de familias acomodadas.

LOS TRABAJADORES FORASTEROS Y EL GRUPO DE IGUALES

Otro agregado de personas que no puede considerarse estrictamente como parte de la comunidad es el de los trabajadores de otros pueblos y provincias, que vivían en las fincas y podían relacionarse

con el grupo mientras durase su actividad en *Balalaita*. Estos hombres, solos o con sus familias, podían tener tierra en aparcería, estar haciendo matos, e incluso trabajando fijos en algún quinto; pero ni tenían casa en el pueblo, ni compartían con él su memoria histórica, ni las historias que circulaban (lo que no quiere decir que no tomaran parte de las conversaciones del pueblo), pero no compartían “su conversación”, en la que está implicada, como hemos visto en la parte segunda “Las Historias del pueblo” muchos más elementos que el intercambio de noticias.

A pesar de no haber nacido en el pueblo y no conocer sus historias, de utilizar una forma de expresarse distinta, y no compartir la memoria del pueblo, otra parte importante de los trabajadores forasteros, se instalaban definitivamente en *Balalaita*, se casaban frecuentemente con nativos y disponían de casa en la localidad. Factores todos ellos importantes para ser considerados como iguales. Hablando una vez con un grupo de hombres mayores sobre la “Ley de Términos” dictada al principio de la Segunda República, y sobre los trabajadores que habían tenido que abandonar sus trabajos en *Balalaita* por ser forasteros, hablé de una familia nacida en Extremadura, me dijeron que no podían considerarse forasteros porque estaban empadronados en el pueblo y porque “aquí estaban los hombres, trabajando como los demás.”

En resumen, la experiencia común que proporciona el trabajo es imprescindible para pensar el grupo como comunidad, pero no es condición suficiente, tampoco lo es el haber nacido en el pueblo, utilizar una forma de expresarse parecida, identificarse con el pasado del pueblo y compartir algunos símbolos como pueden ser “la Virgen” o “San Juan”, es necesario tener unas relaciones en términos de igualdad y formas de vida similares.

Presente y pasado mantienen una continuidad en lo que se refiere a la relación entre las clases sociales del pueblo, sin embargo, es difícil percibir algo similar a la idea de “unión” con la que los viejos caracterizan las relaciones de las personas que trabajaban juntas o eran vecinas en tiempos pasados. Las diferencias con el pasado podrían explicarse, en parte, por los cambios producidos en las relaciones entre individuos y entre familias. Los que me parecen más significativos son:

La separación de familia y trabajo: los hombres van al campo a trabajar y vuelven al pueblo por la tarde, lo mismo sucede con los que tienen su empleo dentro del término municipal, incluso aunque,

como ocurre con muchas de las tiendas, la casa y el lugar de trabajo puedan estar en el mismo edificio.

Las mujeres realizan en sus casas actualmente, las actividades por las que mantenían el contacto más regular e intenso con otras mujeres.

Son pocas las familias que residen en las fincas en las que trabajan, en la mayor parte de éstas sólo viven dos o tres familias.

La separación del grupo de amigos que se forma en la escuela, debido a la salida del pueblo para estudiar y la posterior emigración de muchos jóvenes.

La marcha de *Balalaita*, temporal o definitiva de los que no encuentran un trabajo aceptable.

Todo ello se traduce en un contacto más superficial y limitado entre las personas, que suele reducirse a los lugares públicos de encuentro, ciñéndose las relaciones más profundas a los parientes (muchos de ellos emigrados), y a los amigos que permanecen todavía en el pueblo.

Las relaciones familiares han quedado reforzadas en detrimento de las que mantenían las mujeres con la vecindad en otros tiempos: la casa ha ganado importancia frente a la calle o el trabajo. La vida del sector del pueblo por el que me intereso ha sufrido una especie de reestructuración: los espacios de interacción se han reducido claramente, frente la fluidez y la frecuencia de las relaciones entre las personas del grupo en el pasado. Si los grupos familiares organizaban sus actividades y sus relaciones dentro y fuera de ellos, alrededor del trabajo, en la actualidad la calle, la casa y la actividad laboral están separadas.

La "unión" se habría perdido, en parte, por la falta de ocasiones en las que estar juntos cotidianamente. El grupo se habría diluido en el conjunto del pueblo al desvanecerse algunos de los elementos que le servían para identificarse como tal. La desaparición de una parte importante de los referentes que le permitían identificarse como comunidad, implícitos en la convivencia cotidiana por el trabajo, tiende a reforzar los de la comunidad más amplia (los del pueblo) expresados en las fiestas. Entre ellas ninguna como la romería en honor a la patrona del pueblo simboliza la unión de los vecinos. Los diferentes acontecimientos que tienen lugar durante los dos o tres días de celebraciones facilita que todos puedan encontrar un espacio propio de relación con los otros y de identificación con el pueblo. La procesión y los bailes serían los más significativos (aunque no excluyentes) de los que tienen lugar en el interior del pue-

blo. La romería y la comida campestre presidida por la imagen de la Virgen de la Encarnación desde su ermita, unificaría las diferencias que puedan existir entre los distintos espacios en uno sólo, en el que todos pueden actuar con libertad.

LA ROMERÍA Y LA COMUNIDAD

“Son estos días, ya de primavera, que todo está más alegre... Te entra un alboroto en el cuerpo...” (Mujer de 26 años)

La semana previa a “La Virgen” (25 de marzo)⁴⁵ los vecinos, sobre todo las vecinas, están más atareados de lo habitual; el pueblo bulle con los preparativos materiales de la romería que se celebrará el domingo. La preparación *espiritual* se ha iniciado anteriormente con un novenario. Voy a dejar que sea una mujer de 26 años la que cuente lo que significan esos días:

“La Virgen... yo qué sé, es que la Virgen... es super sagrada [*ríe*]. Ves, luego ya llega San Juan⁴⁶ que también se hace novenario... Pues, (a) las novenas de San Juan van pocas personas. Yo no voy, desde luego. Y es ahora⁴⁷..., te tocan a misa (*a la novena*) y..., yo qué sé, te entra una alegría en el cuerpo...”

Le comenté que desde que iba al pueblo, la romería también se había convertido en un acontecimiento importante para mí, y que en el futuro seguiría acercándome a *Balalaita* en esos días; pero que no terminaba de comprender las razones, puesto que yo no era creyente.

“No sé — *me dijo* —, si es que..., no sé cómo lo tienes que comprender si es que es algo que... ¡yo que sé!, que te llama. No sé cómo explicarte.”

Esta mujer acostumbra a ir a misa, cuando puede, aunque muchas veces oye tocar las campanas y no va porque tiene otras

⁴⁵ En realidad pocos años “cae La Virgen en su día”, la romería se celebra siempre el domingo más próximo al 25 de marzo, dependiendo de la Semana Santa.

⁴⁶ El otro “santo patrón”, del pueblo.

⁴⁷ La entrevista tenía lugar en marzo de 1992, 2 días antes de la romería.

cosas que hacer. Piensa que el trabajo pendiente no sería un obstáculo si realmente le apeteciera ir a la iglesia. Prosigue hablando de la novena a la Virgen:

“Yo recuerdo siempre estas cosas de las novenas, que siempre estás con la casa patas arriba⁴⁸ porque estás de limpieza...; bueno, en mi casa no, en todas. Claro, son las fechas estas de limpiar, porque llega la Virgen y lo quieres tener todo bien. Empezar a tocar (*las campanas*) y dejarlo, lo llevaras como lo llevaras, lo dejaras como lo dejaras. Todo patas arriba... lavarte, arreglarte y irte a la novena. Es que... no sé... es una devoción... Y no te creas, ya no es lo que era. Ahora ya están desentonando mucho los sermones... ya pasas el sermón porque lo tienes que pasar, lo aguantas porque es parte de la misa y te tienes que aguantar; pero no te llaman tanto. Yo me acuerdo de las novenas estas, que predicaba (*el párroco de cuando ella era adolescente*), te hablaba... no sé, te hablaba, te voceaba y te hacía de decir: ‘Oye, es que es verdad, tiene razón’. Te ponía ejemplos, te contaba cosas de la Biblia... Que tuvieras fe o no, te admirabas, pero ahora ya, no.”

Cree, de todas formas, que lo importante no es lo que diga el cura en el sermón, sino cómo lo diga, y los diferentes actos en los que se dividen la novena y la misa del día de La Virgen.

“Las amas de casa, la asociación esa de amas de casa, se preparan para cantar, unas veces lo hacen bien, otras veces lo hacen mal, pero lo agradeces. Luego, eso de la novena que le hacen a la Virgen, le cantan la salve, luego la función... En fin, que te entra una alegría en el cuerpo, que es fuera (*distinta*) de los días normales del resto del año, yo por lo menos lo siento así. Y hablando con mis amigas, igual. Una de ellas que últimamente no tiene costumbre de ir a misa, hablando el otro día precisamente de esto, pues dice que ella recuerda mucho esos días de la novena, dice: ‘Incluso el recordar el olorcito que había en el jardín, de las mimosas y eso, que ya empezaban a abrir’; y la alegría que había en el jardín, que una gente iba y otra venía; los toques, los cohetes.. toda esa algarabía que te ponía ya... te animaba.”

En esos días del principio de la primavera el campo luce verde, si ha llovido suficiente en los meses anteriores, los vecinos parecen despertar, junto con la tierra, del letargo invernal. El que todavía haga frío y llueva algunos días no frena el deseo de salir a la calle:

⁴⁸ La novena tiene lugar a última hora de la tarde.

“Ahora te apetece salir. Te gusta salir a la calle. Claro, después de la novena te vas a tomar algo. Ya no hace frío...; debe ser todo eso. Y eso, yo qué sé, que el sermón pues lo aguantas con tal de ir a la novena y ir a tomar algo después, pues aguantas el sermón, aunque estás diciendo: ‘Huy, como está el cura hoy, se encasquilla....’”

Ninguno de los entrevistados ha expresado tan claramente como esta mujer la relación de las fiestas de la virgen con la alegría que produce el nacimiento de la primavera; pero la euforia general está en el ambiente en esos días. Vayan a misa o no, para todos, “los días de la Virgen” son importantes. Durante los días que preceden a la romería todas las casas del pueblo tienen una actividad frenética preparando ese momento: limpiar la casa a fondo, preparar la ropa para la procesión, y aprovisionarse de lo que se comerá en la romería.

Se hace una clara distinción entre la Iglesia y los curas, y lo que significa la Virgen⁴⁹; a pesar de ello, los actos religiosos congregan a más gente que en otras fiestas. Muchas familias, con independencia de su fe, hacen donativos (en dinero o en productos que son subastados) para afrontar los gastos de las distintas celebraciones que organiza la “Hermandad de la Virgen”. La Iglesia cobra *religiosamente* por su participación.

Uno de los primeros años que asistí a la romería, me quedé perpleja al comprobar que un hombre de 65 años (que sólo ha ido a la iglesia para su boda y para otros acontecimientos familiares importantes) pagaba un “castillo de pólvora” la noche que finalizaron las fiestas. Me explicó que se lo había “ofrecido” a la Virgen para agradecerle que no les ocurriera nada a sus hijos, que tuvieron un accidente de coche que él presencié: “En los curas no creo, pero la Virgen es otra cosa”, concluyó.

Sean practicantes o no, crean o no, las promesas a la Virgen a cambio de recibir determinados favores⁵⁰ son una práctica bastante común, no importan sexo ni edad: dinero, ir andando a la romería (a unos 15 km.), ir descalza en la procesión⁵¹, castillos de pólvora,

⁴⁹ No obstante, en los primeros días de la guerra civil, la imagen de la Virgen sufrió daños importantes.

⁵⁰ En unos casos se hace la promesa a cambio de un favor que se recibirá, en otros se ofrece algo por un bien recibido aun sin pedirlo. De todas formas yo he escuchado más referencias de los primeros. La gente no acostumbra a explicar las razones de sus promesas, al menos en los primeros tiempos.

⁵¹ No he visto a ningún hombre que lo haga.

pujar en la subasta de las andas para conseguir entrar la Virgen en la iglesia son las promesas más comunes.

Lo dicho hasta aquí no significa que todas las personas participan en todos los actos, o que haya una interpretación común de lo que significan estos días. Cuando llevaba unos años asistiendo a la romería me “hice hermana de la Virgen” incitada por algunas amigas; ese año asistí varios días a la novena. Al salir una tarde de la iglesia, encontré a una mujer con la que había tenido relación de niña, me abrazó y me dijo: “No veas la alegría que me da que vuelvas por el buen camino.” El trato con esta mujer desde mi vuelta al pueblo se había limitado a saludarla cuando la veía en la calle, nunca le había hablado ni de mis creencias ni de mi vida. Sin duda, el verme en la novena, a pesar de no haberme visto anteriormente en la iglesia, era para ella un síntoma de que “había vuelto al redil.”

Por las mismas fechas, iba siguiendo a la banda de música con un numeroso grupo de miembros de la Hermandad hacia el local en el que se celebra el “convite” que pagan los *hermanos mayores* de ese año⁵². Al día siguiente, en la romería, encontré a un joven del pueblo que me preguntó las razones de mi presencia entre ese grupo. Me dijo que desde que tenía uso de razón relacionaba esa música con “una reunión de los caciques del pueblo”; aunque comprendía que yo estuviera allí por mi trabajo, no terminaba de aceptar que mi presencia con ese grupo fuera imprescindible.

Como se ve por estos ejemplos, si todos están inmersos en las fiestas, cada uno de los acontecimientos tiene distintos significados para diferentes tipos de personas en función de su experiencia. El joven tal vez no me habría dicho nada, de haberme visto saliendo de la novena, como tampoco habría dado lugar a la reflexión de la mujer de haberla encontrado camino de la comida de la Hermandad. Las actitudes religiosas y políticas se solapan en determinados actos, en otros, están claramente diferenciadas: asistir a la novena no indica que se forme parte del “grupo de caciques del pueblo” —por utilizar las palabras del joven—, sobre todo siendo mujer. Asistir a la comida de los “hermanos” no supone estar en “el buen camino” desde el punto de vista de la religión.

La romería es el único acto —de todos los que tienen lugar en esos días— que reúne a toda la población (aunque muchos viejos, y

⁵² En las raras ocasiones que no hay voluntarios a “hermanos mayores” es la Hermandad la que paga el convite.

las personas que están de luto no asistan) con independencia de sus creencias, de sus ideas políticas y de su clase social. Presididos por la imagen de la Virgen, vecinos y visitantes se instalan junto a sus hogueras por grupos de amigos y por familias. Durante todo el día hay un continuo ir y venir de gente de corro en corro, en los que se invita a beber y a comer a los que a ellos se acercan. La idea que predomina es que todos se invitan entre sí. No obstante, hay unas reglas —que no se expresan con claridad⁵³— sobre qué grupos pueden visitarse y quién puede acercarse al propio. Es obligatorio, por ejemplo, acercarse a los corros de los parientes. Simplificando un poco la complejidad de la formación de grupos para la romería, no hay muchas diferencias con otras reuniones: la familia y la amistad, combinadas de múltiples maneras (más o menos producto del azar, pero explicables) son las que predominan. Se encuentra en los grupos la misma separación entre las clases sociales que en otro tipo de agregados de personas en el pueblo. Eso sí, todos tienen un objetivo común que queda por encima de las diferencias: asistir a la romería y pasarlo bien.

LA ROMERÍA Y LA IDENTIDAD CON EL PUEBLO

La romería y las fiestas de agosto, me parecen dos acontecimientos que aportan algunas claves para analizar la relación de los emigrantes con el pueblo.

En el mes de agosto los antiguos vecinos de *Balalaita* acuden al pueblo a pasar sus vacaciones. El ayuntamiento instituyó unos días de fiestas que antes no existían⁵⁴: “La semana del emigrante”, que con el tiempo se transformó en “Semana cultural”. En esos días (como hemos visto en la primera parte de este trabajo: “Una mirada sobre el pueblo”) tiene lugar una especie de lucha soterrada, entre los emigrantes, que defienden y muestran ante el pueblo lo

⁵³ Sólo a través de los comentarios críticos respecto a personas que no se comportaban correctamente, y de observar los grupos, he podido establecer, que no todo el mundo puede acercarse a cualquier corrillo. De todas formas, si se acercan se les invita y únicamente se habla de ello el día después, o en los días inmediatamente anteriores a la próxima romería.

⁵⁴ El día 15 de agosto era festivo también en el pasado, pero no tenía para el pueblo la importancia de otras fechas, cuando se habla de “las fiestas grandes del pueblo” éstas se concretan en: Carnaval, La Virgen y San Juan.

que son “ahora” y los vecinos, que con sus comentarios parecen querer recordar a los emigrantes el lugar que ocupaban en el pasado, del que parece no aceptan que se muevan.

Los que llegan de fuera están de vacaciones, mientras que los que residen en *Balalaita* deben atender sus faenas cotidianas, que para algunos se ven incrementadas por la presencia en el pueblo de los que emigraron. Hay ocasiones en que algunos vecinos hablan de los emigrantes como si fueran unos intrusos con los que se tuvieran demasiados “miramientos”. La piscina municipal, por ejemplo, tiene un horario que no permite acceder a ella a las personas del pueblo que trabajan, de manera que he escuchado algunas quejas en el sentido de que parece que esté abierta sólo para los emigrantes.

Los emigrantes recuerdan lo que fueron como algo del pasado. Residen unas semanas en el pueblo en las que intentan dejar claro lo que son ahora: sus trajes, sus coches, sus hijos, sus vacaciones, son los elementos que permiten demostrar su presente. El encuentro con lo que fueron en el pasado —con las personas que lo compartieron— les sirve para reforzar su presente y para saber que tienen por delante un futuro distinto al que tendrían de haberse quedado en el pueblo.

Los que asisten a la romería lo hacen de una forma muy distinta (no porque no aprovechen las oportunidades de exhibir lo que son ahora), llegan al pueblo a participar de una celebración que existe “de toda la vida”. Para estar presentes han de hacer grandes sacrificios, físicos y económicos. Si no quieren “perderse nada”, tienen que estar en el pueblo el viernes por la tarde —cuando se inician las celebraciones—, lo que significa que deberán ponerse en camino nada más terminar de trabajar. Para los que viven lejos, su asistencia a las fiestas de La Virgen no es precisamente un descanso. Algunos conducen toda la noche o pasan ésta en un autobús, para poder llegar el sábado por la mañana. El esfuerzo económico es importante por poco que puedan gastar en esos días, teniendo en cuenta que la mayor parte de ellos son trabajadores, y que delante o detrás de esos días están las vacaciones de Semana Santa. Escuché cómo una mujer emigrada razonaba ante otra el hecho de no pujar en la subasta de objetos que se donan a la Virgen: ya había hecho bastante “sacrificio” desplazándose al pueblo en esos días además de haber perdido “dos jornales”; como si asistir a la romería fuese una obligación para con la Virgen. Por mi propia experiencia y por lo que he hablado con gente que vive fuera, nadie se plantea el ir al pueblo esos días como un sacrificio, más bien sufren si no pueden ir. Una

mujer soltera que vive en Puertollano me contó que la primera vez que no pudo asistir a la romería, por encontrarse lejos del pueblo, se “hartó” de llorar.

Una posible forma de interpretar la presencia de los emigrantes en *Balalaita* en esos días, es centrándonos en la necesidad que tienen de identificarse con algo, de tener, también ellos, sus raíces; de saber que pertenecen a algún sitio. Creo que en un contexto histórico como el presente, con un Estado de las Autonomías que hace que cada Comunidad Autónoma ande a la búsqueda de signos de identidad propios, financiando proyectos de investigación, concediendo becas, premiando trabajos que saquen a la luz lo que las diferencia de las otras, no es extraño que los antiguos vecinos de *Balalaita* sientan necesidad de reforzar sus vínculos con el pueblo a través de uno de sus símbolos más importantes, la Virgen.

En este contexto de construcción y fortalecimiento de una identidad propia, puede entenderse por qué los *balalaiteños* que viven en Cataluña (una de las autonomías que tiene un sentido más fuerte de su identidad, de lo que la diferencia del resto del Estado, cuya manifestación más evidente es una lengua que los que emigraron ya adultos no dominan), han sido los primeros⁵⁵, y de momento los únicos—, que hicieron una talla de la imagen de la Virgen y celebran una romería cerca de Barcelona unas semanas después que la del pueblo. El párroco de *Balalaita*, algunos miembros de la Hermandad y otros vecinos se unen a ellos ese día. En otros tiempos, algunos de los que no podían desplazarse al pueblo se juntaban para comer en un restaurante el mismo día que en el pueblo se celebraba la romería.

Resumiendo, el contacto con el pueblo en los días de agosto permite a los emigrantes enfrentarse a su posición en el pasado del pueblo a través de la representación de lo que son en el presente, pero sin renunciar a su pertenencia al pueblo ni a sus condiciones de vida actuales. Los vecinos del pueblo al hablar de los emigrantes, les están recordando su pasado, intentan “ponerles en su sitio”; al hablar de su comportamiento en el pueblo, enfatizando que “gastan poco”, que “no salen”, están cuestionando, precisamente, que su situación económica sea tan buena como intentan demostrar, mediante la exhibición de sus vestimentas y sus coches, durante las noches de las fiestas.

⁵⁵ En 1989.

En la romería, son los emigrantes los que se adaptan a las condiciones del pueblo: la fecha, los espacios públicos (sobre los privados que dominan en agosto, a excepción de las noches), y, por encima de todo, la Virgen, que les proporciona una identidad, unas raíces, que no pueden tener en los lugares en los que residen. A pesar de que el orden social se mantiene también en esos días, los diferentes actos proporcionan a todos espacios en los que se pueden mover libremente. El día en el campo diluye la realidad concreta de cada uno en algo que está por encima de todos; aunque al mismo tiempo puede observarse una separación clara, la misma que existe en el día a día del pueblo, dentro de esa unidad.

A MODO DE CONCLUSION
BALALAITA: EL FUTURO DE LA
COMUNIDAD

1. EL FUTURO DEL PUEBLO

“Si el pasado nos hace lo que somos, es la noción del futuro lo que nos transforma en lo que seremos” (C.B. Yamba, 1992: 109).

Observar el comportamiento de un pueblo con la perspectiva de los distintos elementos que lo constituyen como tal, nos permite no sólo explicar su pasado o comprender su presente, nos proporciona, también, información sobre cómo sus habitantes conciben su futuro. Lo que se piensa sobre el futuro y, especialmente, si se cree que puede ser modificado o no, está implícito en el comportamiento tanto del grupo como de los individuos concretos. En el caso de *Balalaita* voy a hablar de varios aspectos que me parecen básicos para pensar su porvenir. Uno de ellos es el papel condicionante de la distribución de la propiedad de la tierra, único recurso que en el contexto del sistema económico y político español, y las características de *Balalaita*, podría proporcionar mejoras en las rentas del trabajo de sus habitantes. Otros elementos son la actitud frente a la educación formal de los más jóvenes y las iniciativas tendentes a buscar soluciones de trabajo en el pueblo.

LA DESAPARICION CONDICIONANTE DEL LATIFUNDISMO

Aunque los latifundios siguen siendo predominantes en *Balalaita*, en la actualidad, los habitantes del pueblo no dependen de ellos para obtener trabajo; incluso los que trabajan fijos en las fincas podrían emigrar, como han hecho otros muchos (a pesar de las dificultades que existen también en las ciudades para obtener trabajo), o “quedarse en el pueblo” realizando trabajos estacionales o a jornal combinados con el seguro de desempleo y otras ayudas.

Si el pueblo no depende de los latifundios, éstos condicionan sus perspectivas de futuro, ya que cualquier proyecto de desarrollo

encaminado a mejorar las rentas de la población de *Balalaita* que parta de los recursos materiales de los que dispone el pueblo, debe contar con ellos¹. Ni el turismo rural (caza), ni la explotación extensiva, ganadera y cerealícola, parecen soluciones adecuadas para ocupar a la mano de obra que va incorporándose al mercado de trabajo en el pueblo. Cualquier posible solución tendría que pasar por acuerdos con los propietarios de la tierra pero debería contar además con los recursos humanos disponibles.

En la actualidad no parecen existir condiciones ni por la forma de apropiación de los recursos materiales ni en las características de los humanos. Los jóvenes realizan estudios que no les permitirán quedarse en el pueblo a trabajar. Los que se han quedado, tampoco parecen tener iniciativas que les ayuden a salir de los trabajos precarios y de las ayudas de la Administración para subsistir. La única iniciativa de trabajo cooperativo, la realización de alfombras de alta calidad, que se tradujo en dos cooperativas de mujeres, está a punto de desaparecer; si no lo ha hecho ya en el momento que escribo. Las mujeres no se plantearon nunca vender directamente su producción sino que trabajaban para un "hombre" que les hacía los encargos, les proporcionaba los materiales y les pagaba "por nudos", lo que significaban entre 30 y 40 mil ptas. de ingresos al mes, después de largas jornadas. "Para que me explote un tío de por ahí, prefiero quedarme en mi casa", me dijo la única mujer joven de las que he entrevistado que nunca trabajó "en los telares". Las mujeres realizaban, y percibían, este trabajo como una forma de obtener ingresos complementarios para la familia, y sobre todo para prepararse el ajuar.

CONCEPCION DEL FUTURO

"¡Anda que no tenían moral (*los viejos*) plantando olivos!"
(Agricultor, 27 años)

La frase anterior la pronunció un joven de una familia de labradores acomodados que está al frente, junto con su hermano, de la

¹ Para una aproximación al tema del "Desarrollo Rural" ver la selección de lecturas en MIREN ETXEZARRETA (1988) y especialmente las introducciones de esta autora a los distintos apartados del libro. También I. SACHS, (1980 y 1981); S. CALATRAVA (1988); y E. SEVILLA-GUZMÁN (1991) que presenta la evolución teórica de los estudios sobre desarrollo rural y aporta una perspectiva desde la "Agroecología".

explotación familiar (cultivos de cereales y ganadería ovina), ni él ni su familia han formado nunca parte del grupo por el que me he interesado en este trabajo, pero su opinión expresa claramente un cambio entre el pasado y el presente respecto a lo que se piensa sobre al futuro.

El tiempo que transcurre hasta que un olivo “está en todo lo suyo” (en plena producción) es de alrededor de 12 años, según dicen. “Los viejos”, al plantar olivos sabían que lo estaban haciendo para sus hijos, pues serían ellos quienes más los aprovecharían. Un emigrante de unos 55 años se lamentaba por el estado de abandono del olivar heredado de su suegro, que explota junto con sus cuñados: recogen las aceitunas cuando las hay, pero no lo labran como debieran. “Me da vergüenza que tenga que verse así, siendo de quien ha sí”, queriendo expresar que después de los cuidados que les había dado el suegro, los olivos estuvieran tan abandonados. “Cuando murió mi padre estaba haciendo un plantío de parras (viñas) y olivos²”, me contaba una mujer de 85 años. Los dos últimos ejemplos son de personas del grupo “que no puede vivir de lo suyo”. Son numerosas las familias que en *Balalaita* tienen olivos “para el gasto”³; todos ellos proceden de sus antepasados: Es la familia la que aporta la mano de obra necesaria para la recolección, si tuvieran que pagar la mano de obra, la producción no les compensaría de los gastos.

Plantar olivos, como ir comprando pequeñas parcelas de tierra que, teniendo en cuenta el cultivo al tercio predominante en la zona, “no daban para un guiso”, son comportamientos totalmente ausentes en la actualidad, los padres expresan la preocupación por el futuro de sus hijos “dándoles estudios”, pero no es una preocupación generalizada en el grupo, ni es una solución que pueda pensarse vaya a resolver la continuidad del pueblo como tal, sino que, como he dicho repetidamente, una vez terminados sus estudios los jóvenes deben salir del pueblo si quieren trabajar en las actividades para las que se han formado.

En muchas familias, al igual que en el pasado, el que los hijos estudien o no depende de su propio interés. “Mi padre nunca me decía ve a este sitio o a este otro, pero tampoco me lo quitaba si yo quería ir”, me comentaba un hombre de 83 años, que completó la

² Antes de la mecanización de los cultivos, se plantaban viñas entre los olivos.

³ Normalmente la producción supera el gasto de la familia.

escuela primaria y asistía regularmente a la “escuela de adultos” (algo extraordinario en el pueblo, sobre todo en el grupo al que pertenecía este hombre).

“Sus padres quisieron mejor que trabajara para que le llevase dinero a su madre”, me dijo una joven hablándome de las razones por las que su marido no había estudiado, además tampoco él se esforzaba suficiente: “No le gustaba estudiar”. Según esta mujer, los padres cumplen un papel importante en el porvenir de los hijos, si desean que estudien a veces es necesario forzarles, porque “de pequeño no sabes lo que te conviene”. Ella sí había estudiado, aunque no le había “servido para nada”, puesto que al terminar no pudo conseguir un trabajo aceptable en el pueblo, ni dio los pasos necesarios para marcharse. Aunque siente cierta frustración por no poder trabajar en lo que le gustaría, está resignada a continuar en la situación actual, trabajando ocasionalmente en cosas que pocas veces le interesan.

En muchos casos, el deseo de estudiar de los jóvenes se ve dificultado por la familia desde los primeros años, ya que aunque no se oponga, tampoco lo facilitan. Una muchacha de 14 años se presentó en mi casa una tarde con un catálogo de ropa interior y bisutería intentando venderme algo; no lo consiguió pero estuvimos hablando. Me contó que hacía ese trabajo⁴ para comprarse una máquina de escribir: quería estudiar “para enfermera” y pensaba que la iba a necesitar. A lo largo de la conversación me enteré que no había podido terminar el último año de EGB porque su padre había dejado el trabajo que tenía en una finca de un pueblo cercano en la que vivía con la familia, pocos meses antes de terminar el curso. Si no lo había acabado, según ella, era porque sus padres no podían pagar lo que costaba el autobús diariamente para ir al otro pueblo. Le pregunté que por qué no lo había hecho en la escuela de *Balalaita*, me respondió que su hermana había tenido un niño y tenía que ayudarle. Antes de irse de mi casa, me pidió que le prestase algún libro porque le gustaba mucho leer. Durante los días que siguieron pasaba a verme a menudo para que le explicara el significado de palabras que no entendía. De repente dejó de hacerlo. Cuando se aproximaba el final de mi trabajo en el pueblo le recordé que tenía que devolverme el libro (habían transcurrido dos meses desde que se lo dejé). El día antes de mi marcha se lo reclamé muy seria y al cabo de un rato llegó a casa con el libro dicién-

⁴ Algunas mujeres se dedican a esta forma de ventas como único medio de obtener ingresos.

dome que me iba a enfadar porque su hermano había escrito en él. El único hermano que yo conocía era uno de 2 ó 3 años con el que la veía a menudo. Me enfadé ya que prácticamente todas las páginas estaban llenas de *rayujos*⁵; le dije que no tenía que haber dejado el libro al alcance del niño. Contestó que no era ese hermano, sino otro de 17 años que siempre que le encontraba un nuevo libro se dedicaba a escribir en él; le había destrozado un diccionario que se compró ahorrando el dinero que le daban los domingos y con otras cantidades de diversa procedencia. Su madre no podía hacer nada para evitarlo porque “no la hacía caso”.

Los niños de este grupo deben tener una voluntad muy fuerte para poder estudiar en las condiciones en que han de hacerlo en muchas casas, ya que no suelen disponer de espacios propios ni de tranquilidad suficiente. Algunos lo consiguen porque para hacerlo tienen que salir del pueblo. Por otro lado, tanto la niña del ejemplo anterior como algunos otros niños con los que he hablado sobre lo que “quieren ser de mayores”, desconocen los pasos que tienen que dar para llegar a serlo. Esta chica no se planteaba que tenía que salir del pueblo para estudiar y aunque era despierta, buena conversadora y estaba cargada de proyectos, me imagino que sólo una casualidad que pueda sacarla del ambiente de su familia, a la que parecía estar sometida completamente, le permitirá realizar sus proyectos.

En una encuesta que pasé a un grupo de chicos y chicas de edad similar a la anterior, a la pregunta “¿Qué te gustaría ser de mayor?”, sólo un niño respondió que quería “ser obrero como mi padre”, y una niña que “lo que pueda”, todos los demás tenían proyectos muy claros para su futuro que, por lo que sé de sus familias, para algunos serían difíciles de realizar. En cualquier caso, la salida del pueblo es un requisito indispensable para los jóvenes del pueblo si quieren escapar del trabajo fijo en las fincas y del ciclo trabajo/seguro de desempleo/ayuda familiar/trabajo.

EL FUTURO: VECINOS Y EMIGRANTES

En los comentarios del pueblo sobre el comportamiento de los emigrantes, está presente muchas veces la comparación con la forma en que actuaban cuando regresaban al pueblo en los primeros

⁵ Que parecían obra de un niño pequeño.

años (además de la ya señalada sobre su posición social antes de emigrar). A finales de los 60 y en los 70 cuando iban al pueblo de vacaciones, sacaban “buenos fajos de billetes”, “tomaban buenas raciones de gambas”, “invitaban a todo el mundo en los bares”, no dejaban pagar a sus parientes cuando iban a las tiendas a comprar”. En la actualidad, sin embargo, “compran su caja de cervezas, se meten en sus casas y ya no les ves en todo el mes”. “Vienen de vacaciones al pueblo por no gastar”. Creo que puede hacerse una lectura similar de ambas series de comentarios, los emigrantes se comportan de forma diferente a como lo hacen los vecinos del pueblo.

En los años 60/70, los emigrantes disponían de dinero para gastar, aunque para ello tuvieran que trabajar duro en los lugares en los que vivían y hubieran tenido que ahorrar peseta a peseta, las que se gastaban en el pueblo. En esos años *necesitaban* explicarle al *pueblo* que habían hecho bien al marcharse, disponían de un dinero para gastar que nunca lo habrían podido conseguir de quedarse. En esos tiempos, la situación económica de los vecinos, aunque había mejorado porque todos podían trabajar, cosa que no ocurría anteriormente, no les permitía gastar con la misma facilidad que a los emigrantes. De manera que debía ser muy duro contemplar el derroche de los otros, teniendo en cuenta que procedían del mismo grupo social que ellos y mucho más si estaban en un grupo económicamente inferior: los antaño iguales se comportaban de forma diferente.

En los comentarios actuales se resalta que la situación de los que emigraron ha empeorado, de otra forma no se entendería que no se comporten como lo hacían en los primeros años. Sin embargo, quienes han modificado su situación económica, y probablemente su comportamiento, han sido los vecinos del pueblo; la han mejorado de la misma manera que iban mejorando las condiciones económicas para todo el país. Las cantidades imprescindibles para vivir han perdido peso relativo en el total de los gastos. Ya no se necesita tanto para comer, de manera que pueden reservar dinero para consumos no imprescindibles como los de los bares o la ropa. Cuando ellos (no todos ellos, pero sí un sector importante) disponen de dinero para vestir y gastar en los bares, los emigrantes se han encerrado en sus casas, según rezan los comentarios. Olvidándose, al hablar así, que se han producido cambios importantes en la vida de los emigrantes, uno que no carece de importancia es que tienen entre 20 y 30 años más, no están en edad de andar todos los días en los bares. Por otro lado, no tienen una necesidad tan directa de mostrar las

diferencias con el pueblo mediante la exhibición de dinero, sino que las muestran permaneciendo en sus casas o saliendo, según su conveniencia. No obstante, el pueblo debe saber que están ahí reclamando un lugar en él, y que, además (a diferencia de los vecinos) están de vacaciones, por eso salen en las noches de agosto, para que se vea por sus coches sus ropas y sus hijos y nietos que su situación económica es buena. En definitiva, se comportan como se comportarían en cualquier lugar de veraneo, eso sí, afirmando su pertenencia al pueblo.

Los que emigraron⁶ adultos y/o están casados con personas de *Balalaita* parecen percibir el futuro del pueblo como un lugar de vacaciones y el sitio al que se retirarán cuando se jubilen. Esto último no pueden, o no desean, hacerlo todos, ya que si los hijos residen en las mismas ciudades que ellos les resulta difícil plantearse la separación. Que proyectan una relación de futuro con el pueblo, se expresa en que muchos han reformado sus casas en *Balalaita* procurando crear espacio suficiente para que los hijos puedan pasar las vacaciones cómodamente en ellas, y con ellos: "Si no es por los hijos no la arreglamos, para nosotros solos con poca casa teníamos bastante", comentaba un emigrante en Barcelona, que después de comprar el piso en el que viven en la actualidad, utilizó sus ahorros en derribar y construir de nuevo la casa que tenían en el pueblo, haciendo habitaciones suficientes para que sus hijos pudieran disponer de habitaciones propias⁷.

Por el contrario, las personas más mayores del pueblo, cuando todos sus hijos están emigrados, deben desplazarse a las ciudades en las que viven éstos cuando ya no pueden valerse por sí mismos. Para muchos ancianos ésta es una solución no deseable que intentan retrasar al máximo. Hay casos en los que las hijas (por turno) se desplazan a *Balalaita* para atenderles; pero eso no siempre es posible ni deseable, especialmente si tienen hijos en edad escolar.

De las perspectivas de futuro de los jóvenes en el pueblo, ya he hablado repetidamente, si estudian deben marcharse. Estudien o no, si se quedan, tienen que entrar en los circuitos de trabajo de la localidad, lo que no siempre es una solución permanente cuando no se disponen de medios de producción propios (aunque éstos no permi-

⁶ Al menos los que lo hicieron de adultos o que poseen fuertes ligaduras con el pueblo si eran más jóvenes.

⁷ Ver J. BESTARD y A. GARCÍA (en prensa).

tan hacer frente a todas las necesidades), ni de un trabajo fijo; la emigración, permanente o temporal, parece la única solución sobre todo para los más jóvenes. Algunos se marchan incluso si sus familias realizan alguna actividad económica que les permitiría trabajar y vivir en el pueblo.

A pesar del negro panorama que imagino y describo para el futuro del pueblo, cualquier observador circunstancial podría decidir que exagero a la vista de los niños correteando por las calles, de la salida o entrada de la escuela, o de los diferentes espacios públicos llenos, durante los fines de semana, de grupos de muchachos. Las obras de reforma en las casas, la nueva urbanización de algunas plazas...; hasta el ayuntamiento fue derribado y vuelto a construir hace unos años, y la iglesia estaba reformándose cuando salí del pueblo por última vez en agosto del 92. Todas estas observaciones, que cualquiera puede hacer, no invalidan mi relato sobre el pueblo puesto que gran parte, si no todas, las obras públicas son financiadas con subvenciones de distintas administraciones y un sector importante de familias del grupo de "los que no pueden vivir de lo suyo" obtienen una parte significativa de sus ingresos a través de trabajos y subsidios proporcionados por las mismas. La crisis económica por la que, según dicen los expertos, está atravesando España, y el cuestionamiento del "Estado de bienestar" que se está generalizando en Europa, hacen peligrar definitivamente el grupo social del que me he ocupado en este estudio. De ser así, *Balalaita* podría ver reducida su estructura social a un grupo mayoritario y heterogéneo, el de "los que pueden vivir de lo suyo", aunque algunos deban trabajar ocasionalmente para otros, y un pequeño grupo compuesto por los trabajadores fijos de los latifundios, además de los pocos funcionarios de las administraciones públicas. Junto a ellos, la presencia temporal de emigrantes pasando las vacaciones, al menos mientras sigan vivos los que nacieron en el pueblo. Sin duda mi condición de emigrante influye en mi percepción del futuro del pueblo que es posible no sea coincidente con la de sus vecinos actuales; pero tampoco yo he mirado al pueblo de la misma manera que ellos durante los últimos 8 años.

EL CHISMORREO Y LA COMUNIDAD

Junto a la descripción y el análisis de la organización del trabajo y de la familia en el pasado, y las transformaciones y continuidades que pueden apreciarse en el grupo, he intentado demostrar la

utilidad del chismorreó y las relaciones establecidas a través del trabajo, para el análisis y la definición de una comunidad, esta me parece que es la aportación teórica más interesante de mi trabajo. Las entrevistas con personas pertenecientes al grupo que algunos de los informantes llaman "los que no pueden vivir de lo suyo", me han permitido describir aspectos que considero importantes de sus vidas, como las relaciones que mantenían a través del trabajo y de la convivencia en las fincas y en las calles del pueblo con los que estaban en su misma situación. Esa información me ha permitido presentar la estructura social del pueblo, las interacciones que tenían lugar entre los diferentes grupos y subgrupos sociales, en qué condiciones se llevaban a cabo y con qué personas. Observando el chismorreó como una conversación del grupo (y del pueblo), como un comentario del grupo sobre sí mismo, y analizando los distintos elementos que compone ese comentario que les permite elaborar el retrato del grupo: la memoria, la mirada y la palabra, presento una perspectiva del chismorreó más amplia que las que se han dado hasta ahora en la antropología, y, que son en síntesis: el chismorreó como mecanismo de control social que sirve para integrar a la comunidad y el chismorreó como mecanismo que permite a los individuos utilizar la información que circula en beneficio propio.

Mi perspectiva no excluye estas interpretaciones, sino que las amplía: un fenómeno tan universal como el chismorreó no puede tener *funciones* tan limitadas como las que se le han reconocido. Si los miembros de un grupo pueden tener presente "el qué dirán" a la hora de actuar, no es menos cierto que sus comportamientos no siempre se ajustan a lo que se considera normativo y aceptable, una actuación no adecuada por parte de un miembro del grupo no implica su marginación de éste; todo dependerán de las expectativas que se tengan sobre él en relación con la categoría de persona a la que pertenece (casado, soltero, hombre, mujer, etc.), y cómo afecta su salida de la norma a sus diferentes papeles en el grupo (como trabajador, como esposo, hijo, etc.).

Por otro lado, si bien es cierto que una persona puede hacer circular interesadamente ciertas informaciones que le benefician o que vayan en detrimento del prestigio de otras personas, no es menos cierto que esa información no circulará sólo en función de sus intereses; las distintas personas a través de las que pase dicha información tienen su propio conocimiento de las noticias concretas y/o de quien o quienes las difunden, además de sus propias redes de relaciones y sus propios intereses. Una información sólo beneficiará a

un individuo en la medida en que circule dentro de la propia red de relaciones del interesado, entre los dispuestos a aceptarla sin cuestionarla. Cuando interesa desprestigiar a un tercero, la situación se complica si se quiere ir más allá del grupo de quien está interesado en ese desprestigio; de alguna manera destruir una buena reputación es tan difícil como crearla.

Algunos autores han intentado definir cuándo y cómo lo que hablan las personas de un grupo puede ser considerado chismorreó y cuando simplemente una charla ociosa yo planteo que no pueden diferenciarse con claridad ambos aspectos, puesto que una conversación aparentemente trivial, puede estar cargada de significados para las personas que la mantienen y para el grupo, ya que ninguna conversación tiene lugar en el vacío, sino en un contexto amplio, que en el caso del pueblo y del grupo por el que me intereso, sería el conocimiento que tienen los que conversan sobre la historia familiar o personal de quien habla, cuando se trata de individuos, y de la forma detallada y profunda como conocen otros posibles temas de conversación. Si una charla nunca se mantiene en el vacío, tampoco tiene lugar sólo entre las personas que la están llevando a cabo en un momento concreto, sino que hay un proceso de elaboración permanente de la información en el que, de una o de otra forma, participan los diferentes miembros del grupo, en función de sus características individuales y sociales.

El chinchorreó no es algo privativo de una parte del grupo que habla, de las mujeres, por ejemplo, como demasiado simplistamente se establece en algunos estudios antropológicos. Todos en el grupo hablan, y en la medida en que cada categoría de personas suele tener una cierta, que no absoluta, especialización en sus temas de interés; y en la medida en que las diferentes perspectivas pueden ponerse, y se ponen, en común en el seno de la familia, y entre grupos mixtos (se habla en la casa, en el bar en grupos de individuos en los que puede haber personas de diferente edad y sexo, en reuniones de amigos y familiares, etc.), todos colaboran a construir y matizar, a elaborar la información que circula. El comentario sobre el grupo o el pueblo los va definiendo, permite que se exprese su sistema de valores.

Si el pasado de las relaciones del grupo lo he establecido con la ayuda de entrevistas en profundidad a personas que las vivieron, y sólo a través de lo que me han contado he podido tener noticia de sus conversaciones, un largo trabajo de campo me ha permitido

observar al grupo (o lo que queda de él) en el presente, y seguir en directo o con una gran variedad de información, cuando no he estado presente, una parte de las “conversaciones” del pueblo.

El mirar y presentar al pueblo y, en concreto, a las personas que pertenecieron al grupo que me interesa en el momento del encuentro ritualizado entre los emigrantes y los vecinos, las fiestas de agosto, me ha facilitado plantear las condiciones en las que los vecinos aceptan la pertenencia al pueblo de los emigrantes, en el lugar que ocupaban en su estructura social al marcharse; mientras que los emigrantes reivindican la pertenencia a partir de sus condiciones presentes y desde las diferencias de su comportamiento respecto al de los vecinos. Ese momento, y los comentarios que tienen lugar, me han dado también algunas claves para la definición del grupo como comunidad.

La comparación del grupo de “los que no pueden vivir de lo suyo” en el pasado, con el que habría ocupado su lugar en el presente, me ha llevado a concluir que no puede considerarse éste como una comunidad ya que le falta la estrecha convivencia que proporcionaba el trabajo al grupo equivalente en el pasado. Ahora, la identificación de la comunidad me hace elevar el punto de mira, desde las relaciones de trabajo del pasado, a determinadas celebraciones colectivas en el presente; de los individuos y familias que interactuaban cotidianamente, a las “fiestas grandes” del pueblo, y entre ellas, como símbolo que unifica al pueblo, aunque de forma mucho más limitada de lo que lo hacía el trabajo en el pasado, “la romería”. Durante los días que duran las fiestas de “La Virgen” los diferentes grupos del pueblo en función de que sean creyentes o no, y de su posición en la estructura social del pueblo, disponen de espacios en los que actuar; en algunos confluye el conjunto de grupos sociales del pueblo, especialmente en la comida campestre del “día de la Virgen”, “la romería” propiamente dicha. Sin embargo, si todos se reúnen bajo el mismo techo (el cielo) y la Virgen desde su ermita les preside, los grupos que comparten fuego, se organizan en función de las mismas variables que los otros grupos: el parentesco, la amistad, la actividad laboral concreta, y la clase social. Si tal como se expresa cuando se cuenta la romería a los neófitos, todos pueden acercarse a todos los corros, todos saben también a cuáles hacerlo y a cuáles no; aunque se mezclen a lo largo de todo el día en los chiringuitos de bebidas o en el baile, y estén allí con el mismo objetivo, divertirse, todos saben también, que compartir un espacio como pueblo, no les unifica como comunidad.

BIBLIOGRAFIA CITADA

- AGAR, M.H. (1980): *The Professional Stranger. An Informal Introduction to Ethnography*, Academic Press.
- ARDENER, E. (1975): "Belief and the Problem of Women" en ARDENER, S. (ed): *Perceiving Women*, New York: A Halsted Press Book.
- ARDENER, S. (ed) (1975): *Perceiving Women*, New York: A Halsted Press Book.
- BAILEY, F.G. (ed) (1971): *Gifts and Poison: The Politics of Reputation*, New York: Schocken Books.
- BARLEY, N. (1989): *El antropólogo inocente*, Barcelona: Editorial Anagrama,
- BARREDA FONTES, J. (1980): *Economía y política en la Mancha durante la restauración*, Tesis de Doctorado (2.vols.), Madrid: Universidad Complutense.
- BEHAR, R. (1986): *Santa María del Monte. The Presence of the Past in a Spanish Village*, Princenton: Princenton University Press.
- BERGER, J. (1989): *Puerca tierra*, Madrid: Alfaguara.
- BERNAL, A.M. (1988): *Economía e Historia de los Latifundios*, Madrid: Instituto de España, Espasa Calpe.
- BESTARD, J., GARCIA, A. (e.p.): "La necesidad de familia" en BESTARD, J., CONTRERAS, J. (eds): *Doce historias de familia. Una historia familiar*, Barcelona: Icaria.
- BLOCH, M. (1987): "Descent and Sources of Contradictions in Representations of Women and Kinship" en J.F. COLLIER and S.J. YANAGISAKO: *Gender and Kinship. Essays Toward and Unified Analysis*, Stanford: Stanford University Pres.
- BOCK, G. and JAMES, S. (eds.) (1992): *Beyond Equality and Difference. Citizenship, Feminist Politics, and Female Subjectivity*, New York: Routledge.
- BOURDIEU, P. (1980): *Le sens pratique*, París: Les Editions de Minuit.
- (1984): *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*, Massachusetts: Harvard University Press,

- (1990): *In Other Words. Essays Towards a Reflexive Sociology*, Stanford: Stanford University Press.
- BOURDIEU, P. and WACQUANT, L.J.D. (1992): *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago: The University of Chicago Press.
- CALATRAVA, S. (1988): "El modelo de integración de rentas como base del desarrollo en zonas de montaña: consideraciones teóricas y estrategias para su puesta a punto" en *Agricultura y Sociedad*, nº47 (abril-junio).
- CAMPOS PALACIN, P. (1984): *Economía y energía en la dehesa extremeña*, Madrid: Instituto de Estudios Agrarios Pesqueros y Alimentarios, Mº de Agricultura.
- CAMPOS ROMERO, M.L. y MORALEDA NIETO, C. (1988): "La actividad cinegética como aprovechamiento recreativo del espacio rural en Castilla-La Mancha" en *El espacio rural en Castilla-La Mancha* (2vols.), Ciudad Real: Biblioteca de Autores y Temas Manchegos.
- CARMER, C. (1934): *Stars Fell on Alabama*, New York: Literary Guild.
- CARRION, P. (1975): *Los latifundios en España*, Barcelona: Ariel.
- CLIFFORD, J. (1983): "On Ethnographic Authority" *Representations* 1(2): 118-46.
- (1988): *Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Massachusetts: Harvard University Press.
- CLIFFORD, J. and MARCUS, G.E. (eds.) (1986): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press.
- COHEN, A.P. (1985): *The Symbolic Construction of Community*, New York, The Open University, Routledge.
- COLE, S. (1991): *Women of the Praia. Work and Lives in a Portuguese Coastal Community*, Princeton: Princeton University Press.
- COLLIER, G.A. (1987): *Socialists of Rural Andalusia. Unacknowledged Revolutionaries of the Second Republic*, Stanford: Stanford University Press.
- COLLIER, J.F. and YANAGISAKO S.J. (eds.) (1987): *Gender and Kinship. Essays Toward and Unified Analysis*, Stanford: Stanford University Press.
- COMAROFF, J.L. (1987): "Sui Genderis: Feminism, Kinship Theory, and Structural 'Domains'" en COLLIER, J.F. and YANAGISAKO S.J. (eds): *Gender and Kinship. Essays Toward and Unified Analysis*, Stanford: Stanford University Press.
- COMAS, D., BODOQUÉ, I., FERRERES, S., ROCA, J. (1990): *Vides de dona. Treball, família i sociabilitat entre les dones de classes populars (1900-1960)*, Barcelona: Fundació Serveis de Cultura Popular, Editorial Altafulla.
- CONNEL, R.W. (1987): *Gender and Power*, Stanford: Stanford University Press.
- CORBIN, J.R. and CORBIN, M.P. (1984): *Compromising Relations: Kith, Kin, and Class in Andalusia*, Hampshire Gower.

- CORCHADO SORIANO, M. (1982): *El campo de Calatrava. (3vols.)* Ciudad Real: Instituto de Estudios Manchegos.
- CRIADO DEL VAL, M. (1962): *Teoría de Castilla La Nueva. Sobre la dualidad de los orígenes del español*, Madrid.
- CUTILEIRO, J. (1977): *Ricos e pobres no Alentejo*, Lisboa: Sá da Costa.
- DAVIS, J. (1973): *Land and Family in Pisticci*, London: The Atholone Press, University of London.
- DIAZ DEL MORAL, J. (1984): *Historia de las agitaciones campesinas andaluzas*, Madrid: Alianza Universidad.
- DI LEONARDO, M. (ed.) (1991): *Gender at the Crossroads of Knowledge. Feminist Anthropology in the Postmoderna Era*, Berkeley: University of California Press.
- DUBISCH, J. (ed.) (1986): *Gender and Power in Rural Greece*, Princeton: Princeton University Press.
- ETXEZARRETA, M. (comp.) (1988): *Desarrollo rural integrado*, Madrid: Mº de Agricultura, Pesca y Alimentación.
- FAULKNER, W. (1984): *El villorrio*, Barcelona: Plaza y Janés.
- (1984): *La mansión*, Barcelona: Plaza y Janés.
- FOLEY, D.E. (1990): *Learning Capitalist Culture: Deep in the Heart of Texas*, Philadelphia: University of Pensilvania Press.
- FRIELD, E. (1967): "The Position of Women: Appearance and Reality" en *Anthropological Quarterly*, 40 (3): 97-108.
- (1975): *Men and Women: An Anthropologist's View*, New York: Holt, Reinehart and Winston.
- FRIGOLE, J. (1977): "'Ser cacique' y 'ser hombre': Dos símbolos y dos modelos de relación en un pueblo de la Vega Alta del Segura" en: *Agricultura y Sociedad*, nº5, Madrid.
- GEERTZ, C. (1983): *Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology*, New York: Basic Books.
- (1987): *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa.
- (1988): *El antropólogo como autor*, Barcelona: Gedisa.
- GEERTZ, C., CLIFFORD, J., y otros (1992): *El surgimiento de la antropología posmoderna*, México: Gedisa.
- GILMORE, D. (1980): *The People of the Plaine. Class and Community in Lower Andalusia*, New York: Columbia University Press.
- (1983): "Sexual Ideology in Andalusian Oral Literature: A Comparative view of a Mediterranean Complex" en *Ethnology*, 22(3): 241-52.
- (1987): *Agression and Community. Paradoxes of Andalussian Culture*, New Haven: Yale University Press.
- GLUCKMAN, M. (1963): "Gossip and Scandal" en: *Current Anthropology*, 4 (3).
- (1968): "Psychological, Sociological an Anthropological Explanation of Witchcraft and Gossip: a Clarification" en *Man*, NS (3), pp. 20-34.

- GONZALEZ NAVAS, N.: *Memorias*. Inédito.
- HARAWAY, D.J.: (1991): *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*, New York: Routledge.
- HARDING, S. (1975): "Women and Words in a Spanish Village" en: R.R. REITER (ed.) *Toward an Anthropology of Women*, New York: Monthly Review Press.
- (1984): *Remaking Ibieca. Rural Life in Aragon under Franco*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- HAVILAND, J. (1977): *Gossip, Reputation, and Rumor in Zinacatan*, Chicago: University of Chicago Press.
- HELLY, D.O., REVERBY, S.M. (eds) (1992): *Gendered Domains. Rethinking Public and Private in Women's History*, Ithaca: Cornell University Press.
- HERZFELD, M. (1985): *The Poetics of Manhood. Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*, Princeton: Princeton University Press.
- (1991): "Silence, Submission, and Subversion: Toward a Poetics of Womenhood" en: LOIZOS, P. y PAPATAXIARCHIS, E. (eds.): *Contested Identities. Gender and Kinship in Modern Greece*, Princeton: Princeton University Press.
- ILLICH, I. (1982): *Gender*, Berkeley: Heyday Books.
- JEFFREY A.C. and SEIDMAN, S. (1990): *Culture and Society. Contemporary Debates*, New York: Cambridge University Press.
- JENKINS, R. (1992): *Pierre Bourdieu*, New York: Routledge.
- JIMENEZ BLANCO, J.I. (1986): "Introducción" en: Garrabou, R., Barciela, C. y Jiménez Blanco, J.I.: *Historia agraria de la España contemporánea. 3. El fin de la agricultura tradicional (1900-1960)*, Barcelona: Editorial Crítica.
- LADRON DE GUEVARA M.P. (1982): "Propiedad y cultivo en Ciudad Real 1900-1930", separata en: *ALMUD Revista de estudios de Castilla-La Mancha*.
- LOPEZ ONTIVEROS, A. (1981): "El desarrollo reciente de la caza en España" en *Supervivencia de la montaña. Actas del Coloquio Hispano-francés sobre áreas de montaña*, Madrid: Mº de Agricultura.
- LAWLESS, R., SUTLIVE, V.H. Jr., ZAMORA, M.D. (ed) (1983): *Fieldwork. The Human Experience*, New York: Gordon and Breach.
- LE GALLIENNE, R. (1912): "The Psychology of Gossip" en *Munsey's Magazine*, 48, 127.
- LOIZOS, P. and PAPATAXIARCHIS, E. (1991): "Gender and Kinship in Marriage and Alternative Contexts" en LOIZOS, P. and PAPATAXIARCHIS, E. (eds): *Contested Identities. Gender and Kinship in Modern Greece*, Princeton: Princeton University Press.
- LLAMAZARES, J. (1990): *El río del olvido*, Barcelona: Seix Barral.
- MACCORMACK, C., STRATHERN, M.: (eds.) (1980): *Nature, Culture and Gender*, Cambridge: Cambridge University Press.
- MADOZ, P. (1846): *Diccionario Geográfico, Histórico, Estadístico*.

- MALINOWSKI, B. (1923): "The Problem of Meaning in Primitive Language" en: OGDEN, C.K. and RICHARDS, I.A. (eds): *The Meaning of Meaning*, New York: Harcourt, Brace & Company INC.
- MARCUS, G.E. and FISCHER, M.J. (1986): *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago: The University of Chicago Press.
- MARTINEZ ALIER, J. (1967): "¿Un edificio capitalista con una fachada feudal? El latifundio en Andalucía y en América latina" *Cuadernos de Ruedo Ibérico*, nº 15.
- (1968): *La estabilidad del latifundismo*, París: Ruedo Ibérico.
- NAROTZKY, S. (1989): *Trabajo, ayuda y cuidado. Organización doméstica y reproducción social en Cerviá de Les Garrigues*, Tesis Doctoral presentada en la Universidad de Barcelona.
- NICHOLSON, L.J. (1986): *Gender and History. The Limits of Social Theory in the Age of the Family*, New York: Columbia University Press.
- OHNUKI-TIERNEY, E. (ed) (1990): *Culture Through Time. Anthropological Approaches*, Stanford University Press, Stanford.
- ORTNER, S. (1974): "Is Female to Male as Nature Is to Culture" en Rosaldo, M.Z. y Lamphere, L. (eds.) *Women, Culture and Society*, Stanford: Stanford University Press.
- ORTNER, S.B. and WHITEHEAD, H. (eds.) (1981): *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- PAINE, R. (1967): "What Is Gossip About? An Alternative Hypothesis" en *Man*, NS. (2), pp. 278-85.
- (1968): "Gossip and transaction" en *Man* NS (3), pp. 305-08.
- PEREZ YRUELA, M. y SEVILLA GUZMAN, E. (1979): "Las dimensiones teóricas del latifundismo" en: *Andalucía hoy. Actas del I Congreso de Historia de Andalucía*, Publicaciones del Monte de Piedad y de la Caja de Ahorros de Córdoba.
- PINA-CABRAL, J. (1986): *Sons of Adam, daughters of Eve. The Peasant Worldview of the Alto Minho*, Oxford: Clarendon Press.
- QUINN, N. (1977): "Anthropological Studies on Women's Status", *Annual Review of Anthropology*, 6.
- RABINOW, P. (1992): *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*, Madrid: Júcar Universidad.
- RAPP, R. (1979): "Anthropology. Review Essay" *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol.4 nº31.
- REITER, R.R. (ed.) (1975): *Toward an Anthropology of Women*, New York: Monthly Review Press.
- ROGERS, S.C. (1975): "Female forms of power and the myth of male dominance: a model of female/male interaction in peasant society" *American Ethnologist*, 2 (4): 727-56.
- (1978): "Woman's Place: A Critical Review of Anthropological Theory" *Comparative Studies in Society and History*, 20.

- (1980): "Les femmes et le pouvoir" en LAMARCHE, H., ROGERS, S.C., KARNOOOUH, C.L., *Paysans, femmes et citoyens. Luites pour le pouvoir dans un village lorraine*, Le Paradou: Editions actes du Sud.
- ROSALDO, M.Z. (1980): "The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-cultural Understanding" en *Signs: Journal in Culture and Society*, vol.5 n° 3, (389-417).
- ROSALDO, M.Z. and LAMPHERE, L. (eds) (1974): *Women, Culture and Society*, Stanford: Stanford University Press.
- ROSEBERRY, W. (1989): *Anthropologies and Histories. Essays in Culture, History, and Political Economy*, New Brunswick: Rutgers University Press.
- SACHS, I. (1980): *Stratégies de l'écodéveloppement*, París: Editions Economie et Humanisme, Les Editions Ouvriers.
- (1981): "Ecodesarrollo: concepto, aplicación, beneficios y riesgos" en *Agricultura y Sociedad*, n°18, enero/marzo).
- SANDAY, P.R. (1981): *Female Power and Male Dominance. On the Origins of Sexual Inequality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SANJEK, R. (ed) (1990): *Fieldnotes. The Makings of Anthropology*, Ithaca: Cornell University Press.
- SCHEFFLER, H.W. (1991): "Sexism and Naturalism in the study of Kinship" en DI LEONARDO (ed.): *Gender at the Crossroads of Knowledge. Feminist Antropology in the Postmodern Era*, Berkeley: University of California Press.
- SCHEPER-HUGHES, N. (1979): *Saints, Scholars, and Schizophrenics. Mental Illness in Rural Ireland*, Berkeley: University of California Press.
- (1992): *Death Without Weeping. The Violence of Everyday Life in Brazil*, Berkeley: University of California Press.
- SEGALEN, M. (1980): *Mari et femme dans la société paysanne*, París: Falmmarion.
- SEVILLA GUZMAN, E. (1975): "Class Structure and the Local System of Latifundist Domination: Arcadia Feliz (circa 1930)" en *Peasants without Land. Political Sociology of the Peasantry in Spain*, (University of Reading: Ph. D. Thesis)
- (1979a): *La evolución del campesinado*, Barcelona: Ediciones Península.
- (1979b): "Reflexiones teóricas sobre el concepto sociológico del latifundismo" en: A. de BARROS (ed.) *Agricultura latifundária na Península Iberica*, Oeiras: Instituto Guelbenkian de Ciencia.
- (1991): "Para una sociología del desarrollo rural integrado", *Primer Encuentro Europeo de Desarro y Políticas de Juventud*, Principado de Asturias.
- SEVILLA GUZMAN, E. y GONZALEZ de MOLINA, M. (1993): *Ecológica, Campesinado e Historia*, Madrid: Ediciones la Piqueta.
- SIMON SEGURA, F. (1973): *La desamortización española del siglo XIX*, Madrid: Instituto de Estudios Fiscales, M° de Hacienda.

- (1974): "La desamortización de 1855 en la provincia de Ciudad Real", *Hacienda Pública Española*, Madrid.
- SMITH, C.D. and KORNBLUM, W. (ed) (1989): *In the Field. Readings on the Field Research Experience*, New York: Praeger Publishers.
- SPACKS P.M. (1986): *Gossip*, Chicago: The University of Chicago Press.
- STOCKING, G.W. Jr. (ed) (1983): *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork (History of Anthropology. vol. 1)*, The University of Wisconsin Press.
- STOLKE, V. (1986): *Cafeicultura. Homens, mulheres e capital (1850-1980)*, Sao Paulo: Editora Brasiliense.
- STRATHERN, M. (1988): *The Gender of Gift*, Berkeley: University of California Press.
- TILLY, L.A. (1978): "The Social Science and the Study of Women: A Review Article" *Comparative Studies in Society and History*, 20.
- UHL, S. (1991): "Forbidden friends: cultural veils of female friendship in Andalusia" *American Ethnologist*, 18 (1).
- ULIN, R.C. (ed). (1984): *Understanding Cultures. Perspectives in Anthropology and Social Theory*, Austin: University of Texas Press.
- VALDEAVELLANO, L.G. de (1968): *Historia de las instituciones españolas*, Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente.
- VERDIER, Y. (1979): *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*, Paris: Gallimard.
- WALLMAN, S. (ed.) (1992): *Contemporary Futures. Perspectives from Social Anthropology*, New York: Routledge.
- WILLIAMS, R. (1973): *The Country and the City*, New York: Oxford University Press.
- (1977): *Marxism and Literature*, Oxford: Oxford University Press.
- WOLF, M. (1992): *A Thrice-Told Tale. Feminism, Postmodernism and Ethnographic Responsibility*, Stanford: Stanford University Press.
- YAMBA, C.B. (1992): "Going there and getting there: the future as a legitimating charter for life in the present." en WALLMAN, S.(ed.): *Contemporary Futures. Perspectives from Social Anthropology*, New York: Routledge.
- YANAGISAKO, S.J. and COLLIER, J. (1987): "Toward a Unified Analysis of Gender and Kinship" en: COLLIER, J.F. and YANAGISAKO S.J. (eds): *Gender and Kinship. Essays Toward and Unified Analysis*, Stanford: Stanford University Pres.
- ZONABEND, F. (1980): *La mémoire longue. Temps et histoires au village*, Paris: Presses Universitaires de France.

RESUMEN

Este trabajo trata el tema del cambio y la continuidad cultural en un pueblo del Campo de Calatrava a partir del grupo de familias que dependían de los latifundios para obtener los recursos que necesitaban. El análisis se centra en la organización del trabajo tanto en las grandes fincas como en el seno de las familias, destacando la diversidad de actividades que podía realizar una familia, lo que le proporciona al grupo una gran heterogeneidad, y la división del trabajo en función del género y la edad de sus miembros.

El período histórico que proporciona la base de referencia para el análisis es el que va de los años inmediatamente anteriores a la guerra civil de 1936 hasta la emigración de los años 50/60 que es comparado con el presente del pueblo.

Junto con la división del trabajo y la importancia de las mujeres en el manejo de la sociabilidad se trata del chismorreó como un elemento importante para la delimitación del grupo. El chismorreó es analizado como un medio para expresar el sistema de valores y de contar la historia del grupo y de las familias. A través del chismorreó y de la experiencia común que proporciona el trabajo y la vecindad a los miembros del grupo podemos ver a éste como una comunidad. Los comentarios que suscita entre los vecinos la presencia en el pueblo, durante las vacaciones, de los antiguos trabajadores agrícolas que emigraron, proporciona elementos que sirven para observar los cambios y las continuidades en la concepción de la comunidad y el sentido de pertenencia de sus miembros.

La información más importante para este trabajo ha sido obtenida en 35 meses de trabajo de campo en el pueblo, realizados a lo largo de 7 años, 2 de ellos continuados.

**PUBLICACIONES DEL MINISTERIO DE
AGRICULTURA, PESCA Y ALIMENTACION,
AGRUPADAS EN SERIES**

SERIE ESTUDIOS

1. García Ferrando, Manuel. *La innovación tecnológica y su difusión en la agricultura española*. 1976. 300 p. (agotado).
2. *Situación y perspectivas de la agricultura familiar en España*. Arturo Camilleri Lapeyre... [et al.]. 1977. 219 p. (agotado).
3. *Propiedad, herencia y división de la explotación agraria. La sucesión en el Derecho Agrario*. Director: José Luis de los Mozos. 1977. 293 p. (agotado).
4. Artola, Miguel; Contreras, Jaime, y Bernal, Antonio Miguel. *El latifundio. Propiedad y explotación, siglos XVIII-XX*. 1978. 197 p. (agotado).
5. Juan i Fenollar, Rafael. *La formación de la agroindustria en España (1960-1970)*. 1978. 283 p.
6. López Linage, Javier. *Antropología de la ferocidad cotidiana: supervivencia y trabajo en una comunidad cántabra*. 1978. 283 p.
7. Pérez Yruela, Manuel. *La conflictividad campesina en la provincia de Córdoba (1931-1936)*. 1978. 437 p.
8. López Ontiveros, Agustín. *El sector oleícola y el olivar: oligopolio y el coste de recolección*. 1978. 218 p.
9. Castillo, Juan José. *Propietarios muy pobres. Sobre la subordinación política del pequeño campesino en España (La Confederación Nacional Católico-Agraria, 1917-1942)*. 1979. 552 p.
10. *La evolución del campesinado. La agricultura en el desarrollo capitalista*. Selección de Miren Etxezarreta Zubizarreta. 1979. 363 p.

11. Moral Ruiz, Joaquín del. *La agricultura española a mediados del siglo XIX (1850-1870). Resultados de una encuesta agraria de la época*. 1919. 228 p.
12. Titos Moreno, Antonio, y Rodríguez Alcaide, José Javier. *Crisis económica y empleo en Andalucía*. 1979. 198 p.
13. Cuadrado Iglesias, Manuel. *Aprovechamiento en común de pastos y leñas*. 1980. 539 p.
14. Díez Rodríguez, Fernando. *Prensa agraria en la España de la Ilustración. El semanario de Agricultura y Artes dirigido a los párrocos (1797-1808)*. 1980. 215 p.
15. Arnalte Alegre, Eladio. *Agricultura a tiempo parcial en el País Valenciano. Naturaleza y efectos del fenómeno en el regadío litoral*. 1980. 378 p.
16. Grupo ERA (Estudios rurales andaluces). *Las agriculturas andaluzas*. 1980. 505 p.
17. Balcells, Albert. *El problema agrario en Cataluña. La cuestión Rabassaire (1890-1936)*. 1980. 438 p.
18. Carnero i Arbat, Teresa. *Expansión vinícola y atraso agrario (1870-1900)*. 1980. 289 p.
19. Cruz Villalón, Josefina. *Propiedad y uso de la tierra en la Baja Andalucía: Carmona, siglos XVIII-XX*. 1980. 360 p.
20. Héran Haen, François. *Tierra y parentesco en el campo sevillano. La revolución agrícola del siglo XIX*. 1980. 268 p.
21. García Ferrando, Manuel, y González Blasco, Pedro. *Investigación Agraria y Organización Social*. 1981. 226 p.
22. Leach, Gerald. *Energía y producción de alimentos*. 1981. 210 p.
23. Mangas Navas, José Manuel. *El régimen comunal agrario de los concejos de Castilla*. 1981. 316 p.
24. Tió, Carlos. *La política de aceites comestibles en la España del siglo XX*. 1982. 532 p.
25. Mignon, Christian. *Campos y campesinos de la Andalucía mediterránea*. 1982. 606 p.
26. Pérez Touriño, Emilio. *Agricultura y capitalismo. Análisis de la pequeña producción campesina*. 1983. 332 p.
27. Vassberg, David E. *La venta de tierras baldías. El comunismo agrario y la Corona de Castilla durante el siglo XVI*. 1983. 265 p.
28. Romero González, Juan. *Propiedad agraria y sociedad rural en la España mediterránea. Los casos valenciano y castellano en los siglos XIX y XX*. 1983. 465 p.

29. Gros Imbiola, Javier. *Estructura de la producción porcina en Aragón*. 1984. 235 p.
30. López López, Alejandro. *El boicot de la derecha a las reformas de la Segunda República. La minoría agraria, el rechazo constitucional y la cuestión de la tierra*. 1984. 452 p.
31. Moyano Estrada, Eduardo. *Corporatismo y agricultura. Asociaciones profesionales y articulación de interés en la agricultura española*. 1984. 357 p.
32. Donézar Díez de Ulzurrun, Javier María. *Riqueza y propiedad en la Castilla del Antiguo Régimen. La provincia de Toledo en el siglo XVIII*. 1984. 558 p. (agotado).
33. Mangas Navas, José Manuel. *La propiedad de la tierra en España: los patrimonios públicos. Herencia contemporánea de un reformismo inconcluso*. 1984. 350 p. (agotado).
34. *Sobre agricultores y campesinos. Estudios de sociología rural de España*. Compilador: Eduardo Sevilla Guzmán. 1984. 425 p.
35. Colino Sueiras, José. *La integración de la agricultura gallega en el capitalismo. El horizonte de la CEE*. 1984. 438 p.
36. Campos Palacín, Pablo. *Economía y energía en la dehesa extremeña*. 1984. 336 p. (agotado).
37. Piqueras Haba, Juan. *La agricultura valenciana de exportación y su formación histórica*. 1985. 249 p.
38. Viladomíu Canela, Lourdes. *La inserción de España en el complejo soja-mundial*. 1985. 448 p.
39. Peinado Gracia, María Luisa. *El consumo y la industria alimentaria en España. Evolución, problemática y penetración del capital extranjero a partir de 1960*. 1985. 453 p.
40. *Lecturas sobre agricultura familiar*. Compiladores: Manuel Rodríguez Zúñiga y Rosa Soria Gutiérrez. 1985. 401 p.
41. *La agricultura insuficiente. La agricultura a tiempo parcial*. Directora: Miren Etxezarreta Zubizarreta. 1983. 442 p.
42. Ortega López, Margarita. *La lucha por la tierra en la Corona de Castilla al final del Antiguo Régimen. El expediente de Ley Agraria*. 1986. 330 p.
43. Palazuelos Manso, Enrique, y Granda Alva, Germán. *El mercado del café. Situación mundial e importancia en el comercio con América Latina*. 1986. 336 p.

44. *Contribución a la historia de la trashumancia en España*. Compiladores: Pedro García Martín y José María Sánchez Benito. 1986. 486 p.
45. Zambrana Pineda, Juan Francisco. *Crisis y modernización del olivar español. 1870-1930*. 1987. 472 p.
46. Mata Olmo, Rafael. *Pequeña y gran propiedad agraria en la depresión del Guadalquivir*. 1987. 2 tomos. (agotado).
47. *Estructuras y regímenes de tenencia de la tierra en España: Ponencias y comunicaciones del II Coloquio de Geografía Agraria*. 1987. 514 p.
48. San Juan Mesonada, Carlos. *Eficacia y rentabilidad de la agricultura española*. 1987. 469 p.
49. Martínez Sánchez, José María. *Desarrollo agrícola y teoría de sistemas*. 1987. 375 p. (agotado).
50. *Desarrollo rural integrado*. Compiladora: Miren Etxezarreta Zubizarreta. 1988. 436 p. (agotado).
51. García Martín, Pedro. *La ganadería mesteña en la España borbónica. (1700-1836)*. 1988. 483 p.
52. Moyano Estrada, Eduardo. *Sindicalismo y política agraria en Europa. Las organizaciones profesionales agrarias en Francia, Italia y Portugal*. 1988. 648 p.
53. Servolin, Claude. *Las políticas agrarias*. 1988. 230 p. (agotado).
54. *La modernización de la agricultura española, 1956-1986*. Compilador: Carlos San Juan Mesonada. 1989. 559 p.
55. Pérez Picazo, María Teresa. *El mayorazgo en la historia económica de la región murciana, expansión, crisis y abolición (S. XVII-XIX)*. 1990. 256 p.
56. *Cambio rural en Europa. Programa de investigación sobre las estructuras agrarias y la pluriactividad*. Montpellier, 1987. Fundación Arkelton. 1990. 381 p.
57. *La agrociudad mediterránea. Estructuras sociales y procesos de desarrollo*. Compilador: Francisco López-Casero Olmedo. 1990. 420 p.
58. *El mercado y los precios de la tierra: funcionamiento y mecanismos de intervención*. Compiladora: Consuelo Varela Ortega. 1988. 434 p.
59. *Análisis institucional de las políticas agrarias. Conflictos de intereses y política agraria*. Compilador: García Álvarez-Coque, José María. 1991. 387 p.

60. Alario Trigueros, Milagros. *Significado espacial y socioeconómico de la concentración parcelaria en Castilla y León*. 1991. 457 p.
61. Giménez Romero, Carlos. *Valdelaguna y Coatepec. Permanencia y funcionalidad del régimen comunal agrario en España y México*. 1991. 547 p.
62. Menegus Bornemann, Margarita. *Del Señorío a la República de indios. El caso de Toluca: 1500-1600*. 1991. 260 p.
63. Dávila Zurita, Manuel María, y Buendía Moya, José. *El mercado de productos fitosanitarios*. 1991. 190 p.
64. Torre, Joseba de la. *Los campesinos navarros ante la guerra napoleónica. Financiación bélica y desamortización civil*. 1991. 289 p.
65. Barceló Vila, Luis Vicente. *Liberación, ajuste y reestructuración de la agricultura española*. 1991. 561 p.
66. Majuelo Gil, Emilio, y Pascual Bonis, Angel. *Del catolicismo agrario al cooperativismo empresarial. Setenta y cinco años de la Federación de Cooperativas navarras, 1910-1985*. 1991. 532 p.
67. Castillo Quero, Manuela. *Las políticas limitantes de la oferta lechera. Implicaciones para el sector lechero español*. 1992. 406 p.
68. *Hitos históricos de los regadíos españoles*. Compiladores: Antonio Gil Olcina y Alfredo Morales Gil. 1992. 404 p.
69. *Economía del agua*. Compilador: Federico Aguilera Klink. 1992. 425 p.
70. *Propiedad y explotación campesina en la España contemporánea*. Compilador: Ramón Garrabou. 1992. 379 p.
71. Cardesín, José María. *Tierra, trabajo y reproducción social en una aldea gallega (S. XVIII-XX): Muerte de unos, vida de otros*. 1992. 374 p.
72. Aldanondo Ochoa, Ana María. *Capacidad tecnológica y división internacional en la agricultura. (Una aplicación al comercio internacional hortofructícola y a la instrucción de innovaciones post-cosecha en la horticultura canaria)*. 1992. 473 p.
73. Paniagua Mazorra, Angel. *Repercusiones sociodemográficas de la política de colonización durante el siglo XIX y primer tercio del XX*. 1992. 413 p.

74. Marrón Gaité, María Jesús. *La adopción y expansión de la remolacha azucarera en España. (De los orígenes al momento actual)*. 1992. 175 p.
75. *Las organizaciones profesionales agrarias en la Comunidad Europea*. Compilador: Eduardo Moyano Estrada. 1993. 428 p.
76. *Cambio tecnológico y medio ambiente rural. (Procesos y reestructuraciones rurales)*. Compiladores: Philip Lowe, Terry Marsden y Sarah Whatmore. 1993. 339 p.
77. Gavira Alvarez, Lina. *Segmentación del mercado de trabajo rural y desarrollo: el caso de Andalucía*. 1993. 580 p.
78. Sanz Cañada, Javier. *Industria agroalimentaria y desarrollo regional. Análisis y toma de decisiones locacionales*. 1993. 405 p.
79. Gómez López, José Daniel. *Cultivos de invernadero en la fachada Sureste Peninsular ante el ingreso en la C.E.* 1993. 378 p.
80. Moyano Estrada, Eduardo. *Acción colectiva y cooperativismo en la agricultura europea (Federaciones de cooperativas y representación de intereses en la Unión Europea)*. 1993. 496 p.
81. Camarero Rioja, Luis Alfonso. *Del éxodo rural y del éxodo urbano. Ocaso y renacimiento de los asentamientos rurales en España*. 1993. 501 p.
82. Baraja Rodríguez, Eugenio. *La expansión de la industria azucarera y el cultivo remolachero del Duero en el contexto nacional*. 1994. 681 p.
83. Robledo Hernández, Ricardo. *Economistas y reformadores españoles: La cuestión agraria (1760-1935)*. 1994. 135 p.
84. Bonete Perales, Rafael. *Condicionamientos internos y externos de la P.A.C.* 1994. 470 p.
85. Ramón Morte, Alfredo. *Tecnificación del regadío valenciano*. 1995. 642 p.
86. Pérez Rubio, José Antonio. *Yunteros, braceros y colonos. La política agraria en Extremadura (1940-1975)*. 1995. 612 p.
87. *La globalización del sector agroalimentario*. Director: Alessandro Bonnano. 1994. 310 p.
88. *Modernización y cambio estructural en la agricultura española*. Coordinador: José María Sumpsi Viñas. 1994. 366 p.
89. Mulero Mendigorri, Alfonso. *Espacios rurales de ocio. Significado general y análisis en la Sierra Morena cordobesa*. 1995. 572 p.

90. Langreo Navarro, Alicia, y García Azcárate, Teresa. *Las interprofesionales agroalimentarias en Europa*. 1995. 670 p.
91. Montiel Molina, Cristina. *Los montes de utilidad pública en la Comunidad Valenciana*. 1995. 372 p.
92. *La agricultura familiar ante las nuevas políticas agrarias comunitarias*. Miren Etxezarreta Zubizarreta... [et al.]. 1995. 660 p.
93. *Estimación y análisis de la balanza comercial de productos agrarios y agroindustriales de Navarra*. Director: Manuel Rapún Gárate. 1995. 438 p.
94. Billón Currás, Margarita. *La explotación hortofrutícola. El caso del albaricoque en fresco y la lechuga iceberg*. 1995. 650 p.
95. *California y el Mediterráneo. Historia de dos agriculturas competidoras*. Coordinador: José Morilla Critz. 1995. 499 p.
96. Pinilla Navarro, Vicente. *Entre la inercia y el cambio: el sector agrario aragonés, 1850-1935*. 1995. 500 p.
97. *Agricultura y desarrollo sostenible*. Coordinador: Alfredo Cadenas Marín. 1995. 468 p.
98. Oliva Serrano, Jesús. *Mercados de trabajo y reestructuración rural: una aproximación al caso castellano-manchego*. 1995. 300 p.
99. *Hacia un nuevo sistema rural*. Coordinadores: Eduardo Ramos Real y Josefina Cruz Villalón. 1995. 792 p.
100. Catálogo Serie Estudios 100 títulos.
Se ha editado un catálogo monográfico de los 99 libros correspondientes a esta serie, que se remitirá a las personas que lo soliciten.
101. López Martínez, María. *Análisis de la industria agroalimentaria española (1978-1989)*. 1995.
102. Carmona Ruiz, María Antonia. *Usurpaciones de tierras y derechos comunales en Sevilla y su "tierra" durante el siglo XV*. 1995.
103. María Jesús Muñoz Torres. *Las importaciones de cítricos en la República Federal de Alemania. Un enfoque cuantitativo*. 1995. 176 p.

SERIE CLASICOS AGRARIOS

1. Alonso de Herrera, Gabriel. *Agricultura General*. Edición crítica de Eloy Terrón. 1981. 446 p.
2. Costa, Joaquín. *Colectivismo agrario en España*. Edición crítica de Carlos Serrano. 1983. 2 t.
3. Vicenti, Alfredo; Rovira, Prudencio y Tenorio, Nicolás. *Aldeas, aldeanos y labriegos en la Galicia tradicional*. Edición, estudios preliminares y notas de José Antonio Durán Iglesias. 1984. 325 p.
4. Villanueva, Valeriano. *Organización del cultivo y de la sociedad agraria en Galicia y en la España Atlántica*. Edición, estudios preliminares y notas de José Antonio Durán Iglesias. 1985. 498 p.
5. George, Henry. *Progreso y miseria: Tierra ociosa, hombres ociosos*. Estudio preliminar de Ana María Martín Uriz. 1985. 384 p.
6. Arguedas, José María. *Las comunidades de España y del Perú*. Prólogo de J. V. Murra y J. Contreras. 1987. 318 p.
7. Columela, Lucio Junio Moderato. *De los trabajos del campo*. Edición y estudio preliminar de Antonio Holgado Redondo.
8. Antón Ramírez, Braulio. *Diccionario de Bibliografía Agronómica y de toda clase de escritos relacionados con la agricultura, seguido de un índice de autores y traductores con algunos apuntes biográficos*. Presentación de Angel García Sanz. 1988. 1015 p.
9. Nipho, Francisco Mariano. *Correo General de España*. Estudio introductorio de Fernando Díez. 1988. 4 t.
10. Abu-Zacaría, Iahía. *Libro de agricultura*. Traducción al castellano de Josef A. Banqueri. Estudio preliminar y notas de J. E. Hernández Bermejo y E. García Sánchez. 1988. 2 t.
11. *Agricultura e Ilustración. Antología del Pensamiento Agrario Ilustrado*. Compilador: Lluís Argemí d'Abadal. 1988. 560 p.

12. Sáñez Reguart, A. *Diccionario histórico de las Artes de Pesca Nacionales*. Introducción de J. C. Arbex. 1988. 2 t.
13. Le Play Frédéric. *Campesinos y pescadores del Norte de España*. Edición, introducción y notas de José Sierra Álvarez. Postfacio de R. Domínguez Martín. 1990. 214 p.
14. Jaubert de Passá, François. *Canales de riego de Cataluña y Reino de Valencia*. Edición preparada por Joan Romero González y Joan F. Mateu Bellés. 1991. 2 t.

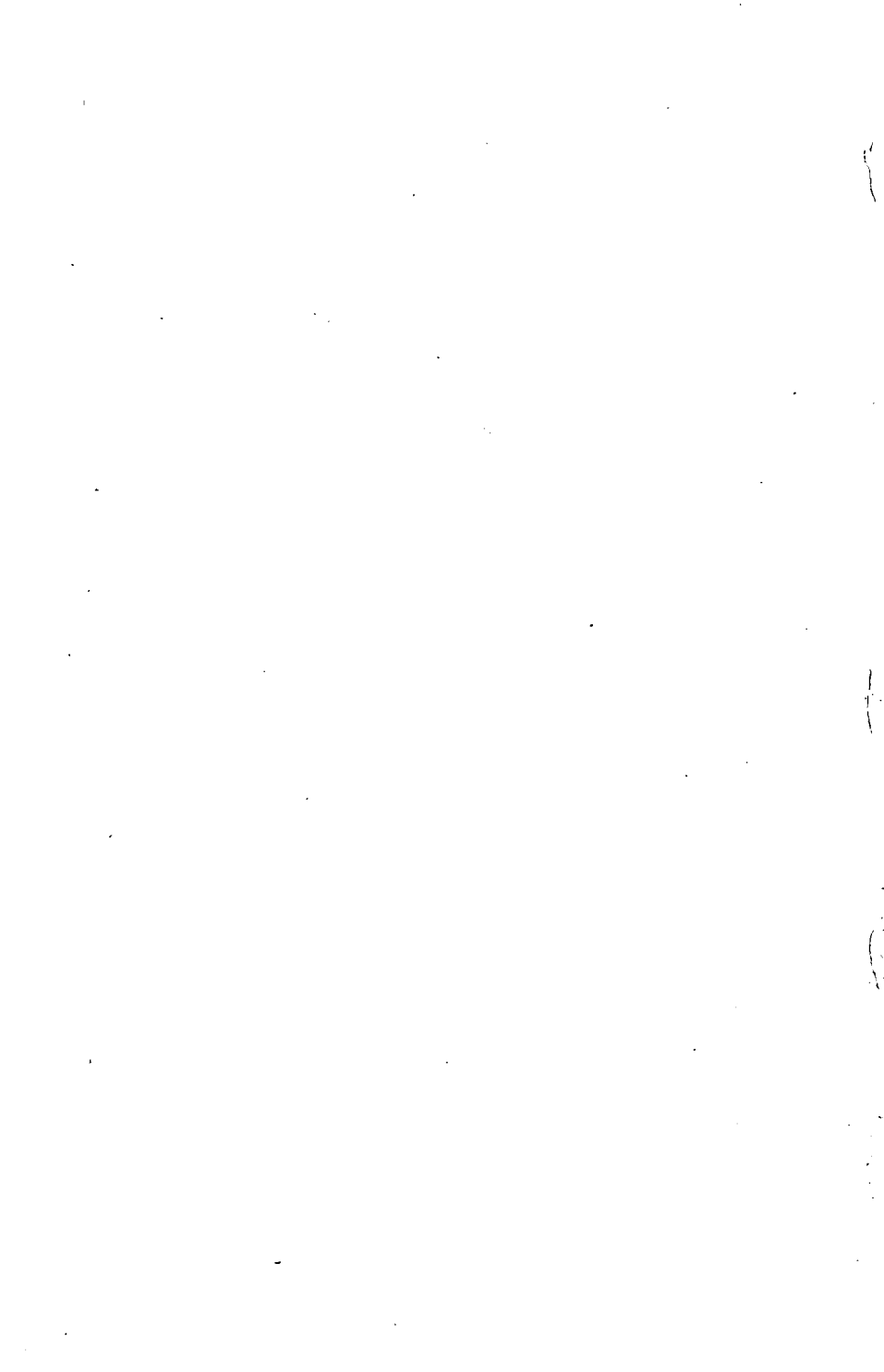
RECOPILACIONES BIBLIOGRAFICAS

1. Pascual Fernández José. *Antropología marítima: historia ecológica, organización social y cambio económico entre los pescadores*. 1987. 59 p.
2. Sanz Cañada, Javier. *Agricultura contractual y coordinación vertical en el sector agrario: áreas de investigación y análisis bibliográfico*. 1988. 238 p.
3. Sáez Pombo, Ester, y Valdés, Carlos Manuel. *La propiedad pública de la tierra en España (1950-1988)*. 1989. 96 p.
4. Roselló Beltrán, Bernardo. *Arrendamientos rústicos*. 1989. 81 p.
5. Mulero Mendigorri, Alfonso. *Espacios y actividades de ocio en el ámbito rural*. 1990. 107 p.
6. Farinós Dasi, Joaquín. *Difusión de tecnología, capacitación y extensión agraria en España y en Europa. La cuestión de las nuevas tecnologías y su representación en la agricultura*. 1986. 203 p.
7. Fernández-Blanco, Celedonio. *Usos agrarios en áreas periurbanas*. 1988. 71 p.
8. Pan-Montojo González, Juan Luis. *La vitivinicultura en España (1750-1988)*. 1989. 103 p.
9. Gascón Linares, Miguel Angel. *Turismo rural en España*. 1994. 90 p.
10. Sánchez Martínez, José Domingo, y Gallego Simón, Vicente José. *La política de repoblación forestal en España. Siglos XIX y XX: planteamientos, actuaciones y resultados, estado de la cuestión y recopilación bibliográfica*. 1994. 188 p.
11. Garrido Colmenero, Alberto. *La economía del agua: métodos de evaluación económica del uso del agua en la agricultura. Teorías y trabajos empíricos*. 1995. 70 p.
12. Castillo Quero, Manuela. *La agricultura a tiempo parcial en los países desarrollados*. 1995. 89 p.

SERIE TECNICA

- Gómez Pompa, Pedro. *Técnica y tecnología del riego por aspersión*. 1981. 388 p.
- García-Badell Lapetra, José Javier. *La energía solar, el hombre y la agricultura*. 1981. 285 p.
- Vozmediano, Jesús. *Fruticultura. Fisiología, ecología del árbol frutal y tecnología aplicada*. 1982. 521 p.
- Calcedo Ordóñez, Victoriano. *Bases técnicas y aplicativas de la mejora genética del ganado vacuno lechero*. 1983. 258 p.
- Calvo Báguena, Ramón, y Molezún Rebellón, Pedro. *Manual para la interpretación y aplicación de las tarifas eléctricas en el sector agrario*. 1985. 261 p.
- Rodríguez-Rebollo, Manuel. *Patología e higiene animal*. 1985. 329 p.
- Sainz Moreno, Laureano, y Compaire Fernández, Carlos. *Animales y contaminación biótica ambiental*. 1985. 441 p.
- García-Badell Lapetra, José Javier. *La agricultura y el ahorro energético*. 1985. 265 p.
- Gómez Orea, Domingo. *El espacio rural en la ordenación del territorio*. 1985. 539 p.
- Gómez Torán, Primitivo. *La informática, una herramienta al servicio del agricultor*. 1985. 258 p.
- Gil-Albert Velarde, Fernando. *La ecología del árbol frutal*. 1986. 278 p.
- Padró Simarro, Antonio, y Orensanz García, Juan. *El chopo y su cultivo*. 1987. 446 p.
- Fernández Carmona, J. *Bioclimatología animal*. 1987. 287 p.
- Muñoz Valero, José Antonio; Ortiz-Cañavate, Jaime, y Vázquez-Minguela, Jesús. *Técnica y aplicaciones de la biometanización*. 1987. 227 p.
- Curso de Agricultura*. Compilador: Manuel Flores Lasarte. 1989. 260 p.
- López-Bellido, Luis, y Fuentes García, Mariano. *El altramuz*. 1991. 110 p.

- El turismo rural en el desarrollo local: actas del Seminario.*
Laredo, 1991. 1992. 150 p.
- Hycka Maruniak, Miguel. *Praderas artificiales, su cultivo y utilización.* 1993. 302 p.
- Fernández Rodríguez, Eduardo J., y López-Bellido, Luis. *Modelos de simulación en cultivos herbáceos.* 1993. 262 p.
- Esteban Muñoz, Cayo. *La raza merina y sus cruces en la producción de carne.* 1994. 175 p.
- Pieles de ovino y caprino.* 1994. 102 p.



Este trabajo trata el tema del cambio y la continuidad cultural en un pueblo del Campo de Calatrava a partir del grupo de familias que dependían de los latifundios para obtener los recursos que necesitaban. El análisis se centra en la organización del trabajo tanto en las grandes fincas como en el seno de las familias, destacando la diversidad de actividades que podía realizar una familia, lo que le proporciona al grupo una gran heterogeneidad, y la división del trabajo en función del género y la edad de sus miembros.

El período histórico que proporciona la base de referencia para el análisis es el que va de los años inmediatamente anteriores a la guerra civil de 1936 hasta la emigración de los años 50/60 que es comparado con el presente del pueblo.

Junto con la división del trabajo y la importancia de las mujeres en el manejo de la sociabilidad se trata el chismorreó como un elemento importante para la delimitación del grupo, este es analizado como un medio para expresar el sistema de valores y de contar la historia del grupo y de las familias. A través del chismorreó y de la experiencia común que proporciona el trabajo y la vecindad a los miembros del grupo podemos ver a éste como una comunidad. Los comentarios que suscita entre los vecinos la presencia en el pueblo, durante las vacaciones, de los antiguos trabajadores agrícolas que emigraron, proporciona elementos que sirven para observar los cambios y las continuidades en la concepción de la comunidad y el sentido de pertenencia de sus miembros.

La información más importante para este trabajo ha sido obtenida en 35 meses de trabajo de campo en el pueblo, realizados a lo largo de 7 años, 2 de ellos continuados.

PUBLICACIONES DEL



MINISTERIO DE AGRICULTURA PESCA Y ALIMENTACION

SECRETARIA GENERAL TECNICA

CENTRO DE PUBLICACIONES

Paseo de la Infanta Isabel, 1 - 28071 Madrid