

CLÁSICOS Y CONTEMPORÁNEOS EN ANTROPOLOGÍA



DEL DEBER AL DESEO
RECREANDO FAMILIAS
EN UN PUEBLO ANDALUZ

Jane Fishburne Collier



JANE FISHBURNE COLLIER es profesora emérita de Antropología en la Universidad de Stanford. Nació en Charleston, Carolina del Sur, en 1940. Estudió en Radcliffe College donde obtuvo la licenciatura en Artes en 1962, y en la Universidad de Tulane donde obtuvo el doctorado en 1970. Dio clases en Stanford desde 1972 hasta su retiro en 1999. Ha hecho investigaciones sobre asuntos jurídicos en Chiapas, México, y sobre parentesco en Andalucía, España. Es autora de tres libros: *Law and Social Change in Zinacantan* (Stanford, 1973), *Marriage and Inequality in Classless Societies* (Stanford, 1988) y *From Duty to Desire: Remaking Families in a Spanish Village* (Princeton, 1997). Ha coeditado dos colecciones de ensayos: *Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Analysis* con Sylvia J. Yanagisako (Stanford, 1987) y *History and Power in the Study of Law* con June Starr (Cornell, 1989); y dos números especiales de *Law and Society Review* (1994) y *Identities* (1995). Sus publicaciones en español incluyen el libro *El derecho zinacanteco* y numerosos artículos como “El noviazgo zinacanteco como transacción económica”, “Justicia popular en Zinacantán”, “Problemas teórico-metodológicos en la antropología jurídica”, “Cambio y continuidad en los procedimientos legales zinacantecos”, “Dos modelos de justicia indígena en Chiapas, México: Una comparación de las visiones zinacanteca y del estado” y con Shannon Speed, “Autonomía indígena: El discurso de los derechos humanos y el Estado: Dos casos en Chiapas”.



JANE FISHBURNE COLLIER
(1940)

CLÁSICOS Y CONTEMPORÁNEOS EN ANTROPOLOGÍA



DEL DEBER AL DESEO

RECREANDO FAMILIAS EN UN PUEBLO ANDALUZ

Centro de Investigaciones y Estudios
Superiores en Antropología Social

Directora General

Virginia García Acosta

Universidad Autónoma Metropolitana,
Unidad Iztapalapa

Jefe del Departamento de Antropología

Federico Besserer Alatorre

Universidad Iberoamericana

*Directora de Departamento
de Ciencias Sociales y Políticas*

Helena María Varela Guinot

*Comisión académica de Clásicos
y Contemporáneos en Antropología*

Carmen Bueno Castellanos

Ricardo Falomir Parker

Virginia García Acosta

Carlos Garma Navarro

Roberto Melville

Virginia Molina Ludy

Leonardo Tyrtania

DEL DEBER AL DESEO

RECREANDO FAMILIAS EN UN PUEBLO ANDALUZ

Jane Fishburne Collier



306.8509468 Fishburne Collier, Jane.

C237d Del deber al deseo. Recreando familias en un pueblo andaluz / Jane Fishburne Collier ; trad. Lucía Rayas -- México, D.F. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social : Universidad Autónoma Metropolitana : Universidad Iberoamericana, 2009

510 p.; 23 cm. -- (Clásicos y Contemporáneos en Antropología)

Título original: From duty to desire: remaking families in a spanish village.

Incluye bibliografía.

ISBN

1. Familia - España - Andalucía. 2. Sociedad. 3. Control social - España - Andalucía. 4. Autorrealización - España - Andalucía. I. t. II. Rayas, Lucía, trad.

Traducción: Lucía Rayas

Primera edición: Princeton University Press, 1997.

Título original: *From Duty to Desire: remaking families in a Spanish village.*

Primera edición en Clásicos y Contemporáneos en Antropología

© 2009 Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)

Juárez 222, Col. Tlalpan, C.P. 14000, México, D.F.
difusion@cieras.edu.mx

© 2009 Universidad Autónoma Metropolitana

Prol. Canal de Miramontes 3855, Col. Ex hacienda de San Juan de Dios, C.P. 14387, México, D.F.

© 2009 Universidad Iberoamericana, A.C.

Prol. Paseo de la Reforma 880, Col. Lomas de Santa Fe, C.P. 01210, México, D.F.

ISBN

Impreso y hecho en México

ÍNDICE

| | |
|--|---|
| Clásicos y Contemporáneos en Antropología <i>Presentación de Virginia García Acosta</i> <i>y Roberto Meville</i> | 9 |
|--|---|

| | |
|---|----|
| Prólogo <i>Rosalva Aída Hernández</i> <i>y Liliana Suárez</i> | 17 |
|---|----|

DEL DEBER AL DESEO

RECREANDO FAMILIAS EN UN PUEBLO ANDALUZ

| | |
|-------------------------------------|----|
| <i>Jane Fishburne Collier</i> | 33 |
|-------------------------------------|----|

| | |
|-----------------------|----|
| Agradecimientos | 35 |
|-----------------------|----|

| | |
|-------------------|----|
| Introducción..... | 41 |
|-------------------|----|

| | |
|--|----|
| Desigualdad social: de la propiedad heredada al logro laboral | 99 |
|--|----|

| | |
|---|-----|
| Novios: del honor al amor romántico | 167 |
|---|-----|

| | |
|-------------------|-----|
| Conclusiones..... | 257 |
|-------------------|-----|

| | |
|---|-----|
| Esposos: de copropietarios a colaboradores..... | 261 |
|---|-----|

| | |
|--|-----|
| Cambios en las relaciones de matrimonio y propiedad | 266 |
|--|-----|

| | |
|---|-----|
| La creciente dependencia de las esposas | 284 |
|---|-----|

| | |
|--|-----|
| La experiencia matrimonial en los ochenta | 294 |
| La experiencia matrimonial en los sesenta | 316 |
| Conclusión | 335 |
| Hijos: de herederos a expectativas de los padres | 343 |
| La crianza en los olivos | 348 |
| La transformación de la educación escolarizada | 361 |
| Los dilemas de la crianza “moderna” | 367 |
| Conclusión | 385 |
| El luto: del respeto al pesar | 393 |
| El cuidado de los mayores | 395 |
| El luto, las costumbres | 406 |
| El luto y la herencia | 415 |
| Malentendidos intergeneracionales | 426 |
| Identidad: de pueblerinos a andaluces | 431 |
| La romería | 434 |
| El problema de la “autenticidad” | 441 |
| La modernidad de la tradición | 450 |
| Preferencia por la tradición | 463 |
| Bibliografía | 475 |

CLÁSICOS Y CONTEMPORÁNEOS EN ANTROPOLOGÍA

La antropología es una de las ciencias sociales con una agenda intelectual y académica extremadamente ambiciosa. Su objeto central de estudio es la permanencia y cambio de los fenómenos socioculturales, por ende, se ocupa de conocer y analizar a la humanidad entera. Se interesa por cada una de las diferentes vías de evolución de las sociedades humanas, y por identificar las respectivas trayectorias de pueblos y culturas desde las épocas tempranas de la prehistoria hasta el tiempo actual. La diversidad cultural, étnica y social, en y entre las sociedades, se manifiesta en todos los rincones del planeta. Conciérne a la antropología la adaptación humana a variados climas y territorios; fríos, templados y cálidos; húmedos y áridos; planicies y montañas. Le compete tanto el estudio de las sociedades simples como el de las más complejas.

Los antropólogos han contribuido al conocimiento de las variadas formas de subsistencia en pueblos de cazadores y recolectores, de pastores y agricultores; y han procurado explicar los procesos de integración de tales pueblos a las sociedades más complejas en el contexto de la expansión del sistema mundial capitalista. A la antropología le han interesado las minorías étnicas y las clases populares por igual, pero también las élites gobernantes y las estructuras estatales. Hay especialistas en ramas como la antropología jurídica, la antropología política y la antropología económica. El parentesco

la religión, el lenguaje y diversas expresiones simbólicas son apreciados objetos de estudio.

Al ocuparse de un universo de objetos sociales y culturales tan vasto, los antropólogos eligieron un acercamiento holístico, es decir, buscan establecer las interrelaciones existentes de tipo causal, funcional o simbólico entre los distintos componentes de las diferentes culturas. El análisis comparativo es una herramienta muy eficaz para identificar diferencias y similitudes entre los casos examinados. El estudio detallado de culturas ágrafas mediante la observación participante, elevó al trabajo de campo en uno de los métodos característicos e ineludibles de la investigación en antropología. Las etnografías sobre sociedades y culturas son entonces productos que distinguen la producción antropológica.

En consecuencia, ningún libro en particular podría reflejar toda la riqueza de herramientas teóricas y metodológicas que los antropólogos han empleado para el estudio de las culturas y las sociedades humanas. De la misma manera, la diversidad cultural observada por viajeros, misioneros, administradores, y en el siglo XX por los profesionales antropólogos en aquellas sociedades humanas con las que se ha tenido contacto, en todo el orbe y a lo largo del curso de la historia, sólo podría quedar consignada en una incontable multitud de libros y artículos. No hay una sola biblioteca que contenga en sus estanterías los frutos de la labor etnológica de esta multitud de autores-escritores. La descripción etnográfica de cada una de las sociedades particulares conocidas no puede evitarse por una aplicación de teorías generales construidas *a priori*, ni sustituirse por las conclusiones alcanzadas en el estudio de alguna sociedad particular estudiada a profundidad. Y si se quieren alcanzar generalizaciones a partir de estudios empíri-

cos, será necesario que la descripción detallada de una sociedad se conduzca con alguna orientación teórica, mediante la formulación de hipótesis que guíen la recolección de datos y organicen la interpretación de las características generales del fenómeno estudiado en tal o cual sociedad particular.

Por tales razones, una adecuada formación académica de los antropólogos dependerá del acceso a una bibliografía extensa. Los hallazgos y avances del conocimiento antropológico se encuentran dispersos en diversos géneros literarios propios de la disciplina. Hay miles de trabajos monográficos que registran la labor de recopilación de datos empíricos acerca de distintas sociedades dispersas en los cinco continentes. Existen trabajos de corte más comparativo, mientras que otros tienen un propósito más teórico. Sin embargo, las grandes síntesis del conocimiento en una región o área cultural son más escasas, y hay relativamente pocos trabajos que tengan una perspectiva mundial. La composición de la literatura antropológica es pues un indicador de su desarrollo, de su capacidad para formular generalizaciones a partir de estudios específicos y de su comparación espacial y temporal.

A partir de estas reflexiones, compartidas por un grupo de instituciones mexicanas comprometidas con la investigación y la docencia en antropología, surgió un proyecto que tiene como propósito ofrecer a investigadores y estudiantes, y en general al público de habla hispana, obras clave para el desarrollo del conocimiento sobre las sociedades y culturas humanas. Fue así que se concibió la colección Clásicos y Contemporáneos en Antropología.

Existe una gran cantidad de obras relevantes para el desarrollo de diversas líneas de investigación en antropología que nunca fueron traducidas al español. Otras más, que sí lo fueron,

dejaron de ser reimpresos o reeditados, y ahora ya no se encuentran en el mercado. Las bibliotecas institucionales de reciente creación no cuentan con todos los libros clásicos de la disciplina y difícilmente los podrían adquirir.

La selección de esta literatura, que podría caracterizarse como “clásica”, constituye un asunto controvertido y susceptible de interminables discusiones. Este proyecto editorial con amplia gama de opciones académicas para la publicación de “clásicos”, deberá sortear los límites inescapables del financiamiento e intentar satisfacer las preferencias de los lectores. Incluirá también textos contemporáneos que muy probablemente adquirirán con el tiempo el reconocimiento académico correspondiente. Los criterios de selección deberán irse afinando a lo largo del desarrollo del proyecto, a partir tanto del contexto temporal y regional, como de las necesidades culturales más explícitas.

En los grandes polos del pensamiento antropológico, ubicados principalmente en Gran Bretaña, Estados Unidos y Francia, la antropología se ha construido en múltiples direcciones. En sus bibliotecas se encuentra una gran abundancia de libros y trabajos de investigación sobre casi todas las culturas del mundo, lo que incluye una vigorosa producción teórica. Muchas casas editoras recogen y difunden la producción de universidades e institutos de investigación. Por lo que toca a los países que podríamos calificar como periféricos, es posible distinguir a aquellos en los que se ha desarrollado un mayor interés por el desarrollo de la antropología. En el mundo iberoamericano, países como Argentina, Brasil, Colombia, España, Guatemala, México y Perú pueden considerarse entre los que se han caracterizado por tener una mayor densidad antropológica. En ellos se fomenta la antropología

con un enfoque circunscrito relativamente a los fenómenos y problemas locales, de suerte que la producción académica se orienta hacia aquellos fenómenos socioculturales más relevantes de cada nación. En cada uno se ha presentado, en diferentes momentos, una influencia dominante de alguno de los centros hegemónicos de producción antropológica. Las preferencias intelectuales del mundo antropológico iberoamericano se reflejan claramente en los acervos de las bibliotecas especializadas en antropología en cada uno de esos países. Las mejores y más completas bibliotecas han logrado reunir, y proporcionan a sus usuarios, tanto la literatura antropológica representativa de los países hegemónicos como la producción del propio país. Pero la producción de países vecinos, igualmente periféricos, con antropologías de importancia generalmente está subrepresentada en dichas bibliotecas, así como en los programas académicos de las instituciones y universidades respectivas. En los demás países, el desarrollo de la antropología es relativamente pobre, y aquellos estudios que prevalecen son los del folklore local y la prehistoria.

México se encuentra entre los países con una tradición antropológica vigorosa. Si bien existe un reconocimiento local y mundial de la antropología mexicana, sus investigadores y estudiantes con frecuencia tienen un conocimiento precario de los desarrollos de otros países de la región con una tradición antropológica importante. La política mexicana de apertura a la inmigración de perseguidos políticos fue propicia para dar lugar a un flujo de ideas y conocimientos antropológicos novedosos y estimulantes, primero con la llegada de inmigrantes provenientes de Europa a raíz de las vicisitudes de la Guerra Civil Española y de la Segunda Guerra Mundial, y luego, en las décadas de 1960 y 1970, con el arribo de con-

tingentes de asilados que huían de las dictaduras surgidas en América del Sur. Estas corrientes migratorias tuvieron un efecto cultural muy importante para el país receptor. Al llegar a México y a las instituciones académicas que les abrieron sus puertas, aquellos universitarios perseguidos rompieron barreras culturales locales y auspiciaron un flujo de nuevas ideas y teorías que fructificaron intelectualmente, no sólo en el campo de la antropología sino también en muchos otros campos de las ciencias sociales y las humanidades. Lo anterior da cuenta de que el desarrollo de una disciplina se nutre no solamente de la problemática social y cultural nativa, sino también de manera significativa de las corrientes y flujos culturales externos.

La colección de Clásicos y Contemporáneos en Antropología tiene como aspiración y propósito satisfacer no únicamente las necesidades locales y atender las necesidades bibliográficas locales de programas académicos de formación, sino cubrir un espectro más amplio. Las instituciones que impulsan la publicación de libros de antropología han hecho suya la oportunidad y sugerencia de auspiciar el flujo cruzado de conocimientos antropológicos externos, no solamente aquellos originados en los países hegemónicos, sino también en los países periféricos con una producción antropológica respetable, poco conocida y aplicable a circunstancias análogas en otras latitudes. La colección incluye una composición variada en temas y corrientes teóricas que, esperamos, nutra a las subespecialidades de la antropología.

Incluye traducciones de aquellos libros que han tenido una reconocida influencia en el desarrollo de la antropología y que, sin embargo, no han sido publicados en español anteriormente. Pero también comprende reediciones de obras que se encuen-

tran agotadas, con objeto de atender la demanda vigente entre los estudiantes de antropología. La iniciativa original de esta colección surgió en 2004, cuando confluyeron los intereses de la Dirección General del CIESAS con la maduración de un proyecto largamente acariciado relacionado con la publicación de libros clásicos de antropología que se requerían en la docencia e investigación. Se buscó y encontró la colaboración del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana, en Iztapalapa y del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana, para llevar adelante esta empresa con la aportación de los recursos humanos y materiales necesarios. Se conformó así, en 2005, una comisión académica plural para precisar los criterios y definiciones necesarias en relación con la selección de autores y títulos que se publicarán en los próximos años. Dicha comisión, integrada por profesores investigadores de las tres instituciones, abrazó la idea de añadir a la colección de libros clásicos aquellos títulos y autores contemporáneos que recientemente han desarrollado nuevas líneas de investigación, tales como los estudios de género, desastres, pluralidad étnica, entre otros. En el futuro muy probablemente otras instituciones se sumarán a este esfuerzo. Nuestra meta de poner al alcance de investigadores y estudiantes de antropología una selección de libros indispensables para su desarrollo académico plural dependerá, en gran medida, de la recepción que los lectores otorguen a éste y los próximos títulos.

Virginia García Acosta
y Roberto Melville

CIESAS

JANE COLLIER
Y LA CONSTRUCCIÓN DE NUEVAS IDENTIDADES

Escribir conjuntamente el prólogo a la versión en español del libro *Del deber al deseo* de Jane Collier, nos da la oportunidad de cerrar un ciclo que iniciamos hace 16 años, cuando tuvimos el privilegio de recorrer con la autora y con George Collier, la Sierra de Aracena y visitar el pueblo andaluz que en este libro se denomina “Los Olivos”.

Aquella fue una de nuestras visitas preliminares de trabajo de campo. Nos proponíamos hacer una tesis conjunta sobre la migración africana en Andalucía, así que aprovechamos la oportunidad para conocer el pueblo y la región en donde nuestros maestros y amigos habían pasado años importantes, y de donde surgieron muchos de los debates teóricos que nos habían compartido en nuestros cursos de doctorado en la Universidad de Stanford. Aunque después de aquel caluroso verano de 1992 decidimos tomar caminos distintos —quedándose Liliana Suárez a trabajar el tema de la migración africana en Andalucía y regresando Aída Hernández a la frontera sur mexicana a trabajar con campesinos mames—, las preocupaciones teóricas que nos inspiró el trabajo de Jane Collier nos siguen acompañando en nuestros análisis del cambio identitario, el poder y las dinámicas migratorias.

Hoy tenemos la oportunidad de compartir algunos de los aportes teóricos y metodológicos de Jane Collier con el público hispanoparlante a través de esta etnografía de un pueblo tradicionalmente moderno o modernamente tradicional de la

Sierra de Aracena. Más que una etnografía clásica que analiza el cambio cultural y las relaciones de género, se trata de una propuesta teórica para repensar las subjetividades modernas y aprender a “extrañarnos” o a desnaturalizar nuestras concepciones liberales de la persona y la libertad. Aunque *Del deber al deseo* parte del análisis del material de campo de dos periodos históricos distintos –al final de la dictadura franquista en la década de los sesenta y durante la transición española a la democracia que le siguió a principios de los ochenta–, no se trata de una etnografía histórica que pretenda dar cuenta de los “valores culturales” durante esos periodos, sino de un estudio de caso que le permite a la autora reflexionar sobre los procesos de reestructuración de los sistemas de desigualdad que se está dando a nivel mundial con la monetarización de la economía, la descampesinización y la sustitución de la herencia como fuente de sustento económico y por el trabajo asalariado.

En este sentido *Del deber al deseo* es un libro que alimenta debates teóricos y políticos que van más allá de las fronteras geográficas en donde se realizó la investigación y más allá de los límites del periodo histórico que abarcó el estudio: los procesos de migración y la construcción de nuevas identidades modernas que a la vez reivindican una tradición inventada; los cambios en las dinámicas familiares y en las relaciones de género; la “normalización” de los valores y prácticas de las sociedades que se autodefinen como modernas. Esta última, la autora la analiza en la Sierra de Aracena, pero puede encontrarse actualmente en distintas regiones de América Latina y Europa. Su propuesta analítica resulta pertinente para reflexionar sobre la realidad de miles de migrantes rurales que están rehaciendo sus identidades culturales en el marco de procesos

contradictorios que aspiran a la modernización a la vez que reivindican tradiciones culturales como elementos de cohesión social. En realidad, su análisis apunta hacia la construcción de la subjetividad moderna, con sus contradicciones *ab initio* y el efecto que esto produce en tradiciones culturales. Toda la obra desgranará una a una las aparentes oposiciones dicotómicas que impulsan esta subjetividad: como privado/público, individuo/colectivo, tradición/modernidad. Pero lo más atrayente de este trabajo es el modo en que la autora teje las explicaciones teóricas a “vuela pluma” del trabajo etnográfico: la riqueza de los datos, las divertidas viñetas etnográficas, y casi siempre encontramos a la autora interactuando, ahora como etnógrafa en Andalucía.

Antes de profundizar en las principales aportaciones teóricas del libro que aquí presentamos, nos gustaría dedicar unas palabras a su estilo de trabajo de campo, heredero de una tradición boasiana norteamericana. Los lectores en lengua española podrán leer sobre estrategias metodológicas establecidas a lo largo de un espectro de tiempo de más de 30 años, con exquisita capacidad de mantener y cuidar los vínculos creados con los informantes durante años. Este trabajo se presenta además con alta sensibilidad autoreflexiva bourdieana, indicándonos en todo momento las limitaciones de su trabajo por distintas razones: ser muy tímida, seguir con sus horarios anglosajones, ser demasiado joven y con un hijo ya en su primer trabajo de campo, etc. Los que pudimos ser testigos de su trabajo en Aracena constatamos el cariño con el que los habitantes recibían a George y Jane Collier: todo el mundo los reconocía, los saludaba, les preguntaban por sus hijos y por los colegas que habían pasado por allí, grandes nombres de la antropología, por cierto: Michelle Zimbalist Rosaldo,

Richard y Sally Price. Jane Collier nos descubre en esta obra la grandeza de la técnica etnográfica, esa inmersión respetuosa en el mundo de la gente de la que hablaremos, atenta y crítica de las razones y motivos de los actos cotidianos que le permite ir más allá de una explicación etnográfica y presentista del cambio cultural. La estrategia radica en considerar las diferentes tradiciones históricas como diferentes mentalidades, y a partir del contraste, poder establecer elementos articuladores del universo semántico para cada una de ellas, *en sus propios términos*. La técnica es la observación participante intensiva, multilocal (al seguir a los informantes en sus lugares de emigración), y mantenida a los largo de los años. En palabras de la autora, se trata de “buscar los sobreentendidos compartidos de un pueblo, al escuchar sus desacuerdos”. Algo que, todos los etnografos sabemos, exige un compromiso firme de respeto y escucha.

Quisiéramos abordar ahora tres de los principales ejes analíticos de este libro y reflexionar sobre su pertinencia para el estudio de las comunidades rurales contemporáneas en América Latina y España, para el análisis de los procesos migratorios e identitarios del siglo XXI, y para la reflexión sobre la subjetividad moderna, en sus dobles efectos sobre nuestra capacidad analítica y sobre los sujetos que estudiamos:

- 1 El análisis de los cambios en los sistemas de desigualdad y en las relaciones de género a partir de los procesos de monetarización de las economías campesinas.

En contraste con muchas de las representaciones funcionalistas de las comunidades campesinas que caracterizaron a las etnografías de décadas pasadas, el trabajo de Jane Collier,

tanto en los Altos de Chiapas en México, como el estudio de caso del extremo suroccidental de Andalucía –conocido como Sierra de Aracena– se centra en el análisis de los sistemas de desigualdad de clase, género y generación que estructuran la vida cotidiana en estas sociedades rurales. Superando la tentación de representar a las comunidades agrícolas o de autosubsistencia, como sociedades igualitarias –como lo han hecho algunas etnografías culturalistas y como lo siguen haciendo en América Latina algunos de los promotores de los etnonacionalismos indígenas–, la autora reconoce que muchos de los “valores comunitarios de solidaridad colectiva” y “respeto a los ancianos” están estrechamente vinculados al mantenimiento de estructuras de desigualdad de género y generación. Pero este reconocimiento no la lleva a representar los procesos de migración o monetarización de las economías como un “avance” a sociedades más “progresistas” y abiertas en sus valores familiares. Por el contrario, la autora parte del reconocimiento de sistemas de desigualdad, que se transforman y dan origen a nuevas subjetividades, sin que esto implique necesariamente “sociedades más libres” o igualitarias. Aunque este discurso sea, precisamente, el aglutinante cultural que legitima los cambios y configura las nuevas identidades, es una lección de perspicacia antropológica que nos hace bien a todos y nos proporciona herramientas para distanciarnos del aún dominante discurso celebratorio sobre los procesos de modernización.

Un argumento importante que recorre los distintos capítulos del libro es la reflexión en torno a los cambios que se dan en los sistemas de desigualdad social cuando la propiedad heredada (la tierra en el caso de las sociedades campesinas), que determinaba el ingreso y el estilo de vida de una comu-

nidad, es sustituida por el ingreso con la venta de la fuerza de trabajo. La manera en que los sujetos sociales se imaginan en el mundo obedece a reglas sociales: se relacionan con los padres o abuelos y organizan su vida familiar, cuando su sobrevivencia depende de la herencia, es totalmente distinta a cuando la sociedad, y ellos mismos se construyen como individuos libres que venden su fuerza de trabajo y cuyo avance dependerá exclusivamente de las habilidades personales. La influencia de la economía política, siempre presente en el trabajo de Jane Collier, ha prevenido nociones más idealistas de subjetividad. Para ella la construcción discursiva de la subjetividad moderna responde a un modelo socioeconómico de capitalismo industrial o posindustrial.

Las nuevas realidades de las sociedades campesinas e indígenas en América Latina con la migración del campo a la ciudad y los cambios en la economía doméstica con la desaparición de la agricultura de autosubsistencia, también han producido transformaciones en las estructuras comunitarias, la familia y las relaciones de género, que han llevado a algunas autoras a hablar de la “explosión de las comunidades” (veáse Nash, 1996). Estos procesos están teniendo consecuencias contradictorias al trastocar, por ejemplo, las estructuras de poder patriarcales, con la entrada de las mujeres al mercado de trabajo, o con la feminización de las instituciones comunitarias a raíz de la migración masculina. Algunas antropólogas feministas, hemos caído en la tentación de “sobredimensionar” los espacios emancipatorios que se han abierto para las mujeres, a partir de estos procesos. *Del deber al deseo* nos ayuda a analizar estas perspectivas cuestionando “las narrativas que representan la historia reciente como una saga de limitaciones que se flexibilizan” (p. 4), sin reconocer las nuevas

formas de exclusión y de conocimiento-poder que impactan la vida de las mujeres y limitan sus “decisiones libres” en las sociedades modernas.

Heredera de la tradición crítica de la antropología marxista norteamericana, la autora nos recuerda la importancia de analizar la manera en que las relaciones de producción influyen en los procesos sociales y en las visiones del mundo; pero a la vez, rechaza cualquier pretensión evolucionista en la representación de las sociedades rurales en transición, al retomar el análisis del poder de Michel Foucault y plantear que “la gente de Los Olivos podía haber cambiado las cadenas visibles de la sociedad ‘tradicional’ por una vigilancia constante, menos evidente, ejercida por los aparatos disciplinarios ‘modernos’ (p. 8). El caso andaluz, que analiza en este libro, presenta un estudio de caso en el que el primer trabajo de campo se realiza en los años sesenta, cuando el pueblo era una aldea tradicional, pobre y con una fuerte estratificación social, y luego ya en los años ochenta, donde la aldea se había incorporado al mercado laboral por medio de la emigración principalmente: “de la mano de hierro de la dictadura franquista y la mano invisible del mercado”.

2 La deconstrucción de las subjetividades modernas para mostrarlas como un producto cultural y la desnaturalización o desnormalización de la “razón liberal”.

El reconocimiento del impacto de los aparatos disciplinarios modernos en las nuevas subjetividades de los habitantes de Los Olivos, lleva a la autora a una reflexión más amplia sobre la manera en que hemos construido y representado nuestros conocimientos racionales antropológicos, como “transpa-

rentes” y como opuestos a los valores y tradiciones de nuestros informantes, vistos como construcciones culturales que deben ser explicados. De aquí surge la propuesta metodológica de “desnaturalizar” nuestros conocimientos y aprender a “extrañarnos” de aquellas prácticas y visiones del mundo que consideramos “normales” frente a las “tradiciones” de los “otros”.

Esta “normalización” de nuestras visiones del mundo tiene consecuencias políticas cuando nuestras representaciones del individuo, la libertad, y la equidad se convierten en la *tabula rasa* para medir la mayor emancipación o “empoderamiento” de los actores sociales con quienes trabajamos. La crítica de Jane Collier apunta hacia un nuevo evolucionismo político presente tanto en la antropología feminista como en el estudio de los movimientos sociales, en donde la manera en que se valora la capacidad emancipatoria de los sujetos sociales depende de lo cerca que estén sus agendas políticas y autorrepresentaciones de la agenda política del analista social.

En parte inspirada por el trabajo de Jane Collier, nuestra colega Saba Mahmood (2008) ha desarrollado esta crítica al analizar la manera en que la normatividad liberal ha marcado nuestras perspectivas feministas de la agencia social de las mujeres. Al respecto señala que “A pesar de los importantes conocimientos que ha proporcionado, este modelo de agencia social feminista que busca localizar la autonomía política y moral del sujeto frente al poder, limita de forma severa nuestra capacidad para comprender y cuestionar las vidas de mujeres cuyos deseos, afectos y voluntad han sido moldeados por tradiciones no liberales” (p. 168).

Del deber al deseo, es un título que ironiza en torno a estas representaciones dicotómicas: de un pasado de ataduras,

obligaciones y falta de libertad de las “sociedades tradicionales”, frente a un presente de libertad individual y superación personal. Es una de esas dicotomías que está presente en la construcción de la modernidad desde la Ilustración, como bien refleja el texto de Galdós que la autora usa en la introducción de cada uno de sus capítulos. Esta crítica nos lleva a reflexionar sobre las falacias que se ocultan detrás de las promesas de libertad y capacidad de elección de la modernidad occidental, pero sobre todo, nos indica cómo en efecto estamos constituidos en nuestra subjetividad mediante estas mallas dicotómicas.

3 La problematización de las reivindicaciones etnonacionalistas de la tradición

A partir de los años ochenta, con la muerte del dictador Francisco Franco y de su nacionalismo españolista y centralista, comienza en España un proceso sostenido de reformulación del Estado que implica descentralización y transferencia de poder a las denominadas Comunidades Autónomas. La denominada “problemática territorial” abre entonces la caja de los truenos, la de las reivindicaciones nacionalistas decimonónicas y fuertemente reprimidas por el régimen franquista y el nacionalismo español heredero en parte de la tradición imperial colonial.

La autora presencié en la segunda fase de su trabajo de campo uno de los momentos de reactivación etnonacionalista más fuertes en el Estado español hasta la fecha. El proceso de democratización española tenía que pasar por la superación del centralismo y el reconocimiento de los pueblos y las naciones de España. En el caso de los andaluces, su na-

cionalismo no se basaba en diferencias lingüísticas, ni en una oposición frontal a España como pasaba en otras regiones autónomas, dado que, como la autora afirma, el nacionalismo centralista español incorporaba prácticas culturales andaluzas, como el folclore flamenco. Pero Andalucía, a la vez que el País Vasco y Cataluña, entra en la senda de autonomización por vía urgente. Todo un aparato gubernativo regional se desarrolló a partir de entonces, gestionando las políticas culturales andaluzas. En Los Olivos, Jane Collier vio esta reactivación de la identidad andaluza de manera evidente. Incluso uno de sus informantes compró la *Gran Enciclopedia de Andalucía* para poder enseñar a sus hijos, que residían en la gran ciudad, sus raíces y las tradiciones auténticas andaluzas. La *Gran Enciclopedia de Andalucía* es una entre miles de producciones culturales subvencionadas por los nuevos gobiernos autonómicos para potenciar un aceleradísimo y altamente institucionalizado proceso de etnogénesis en España.

El ejemplo de cómo uno de los originarios del pueblo, compra la *Gran Enciclopedia de Andalucía* para enseñar a sus hijos las tradiciones andaluzas le permite preguntar a la autora: ¿por qué no era la abuela la que enseñaba las tradiciones? La respuesta es doble, una porque la abuela no conocía las nuevas “tradiciones”, otra, porque se le consideraba una mujer tradicional y no era esa la educación moderna que pretendían los nuevos andaluces. El análisis de Jane Collier de la cuestión etnonacional arranca de la “invención de la tradición” de Eric Hobsbawm y Terence Ranger ([1992] 2002), pasa por el análisis y descripción del modo en que se construye la “comunidad imaginada”, siguiendo la célebre frase de Benedict Anderson ([1983] 1993), para ir más allá de ellos y vincular estos procesos a la característica construcción de la subjetividad moder-

na. Anclando históricamente esta explosión de “modernidad” en la “búsqueda de identidad” que le es cosubstancial, Jane Collier y otros antropólogos que hemos aprendido de ella hemos explorado estos procesos a partir de la articulación del Estado, de su aparato jurídico, y el modo en que el derecho nos construye como sujetos con identidades aparentemente “naturales”, anteriores a nuestra configuración sociocultural (Collier, Maurer y Suárez-Navaz, 1995).

Esta situación etnográfica resultó idónea para reflexionar sobre el significado de la “cultura” en este proceso de modernización del nacionalismo andaluz. La situación de Los Olivos asemeja tantas otras situaciones de construcción de nación (*nation building*) en oposición a los Estados-nación en América Latina, donde indígenas, garífunas, o negros están usando sus etiquetas étnicas para reivindicar mejoras en la distribución de poder político o económico. Las contradicciones a las que Jane Collier se refiere son múltiples y afectan a todos aquellos que reflexionamos sobre estos temas.

En primer lugar, el uso polisémico del concepto “tradicición” construido a lo largo de un espectro valorativo neoevolucionista en el que las “tradiciones” características del pueblo en los años sesenta son concebidas como “atrasadas”, frente a una resignificación del concepto en el contexto de etnogénesis de los ochenta como “tradiciones auténticas” (espontáneas, libres, racionales) andaluzas. Ambas tradiciones se practicaron ante los ojos de Jane Collier, en los sesenta o en los noventa. Se pasó de “ser” tradicional a “tener” tradiciones aun siendo moderno. Las conclusiones son obvias: la modernización capitalista precisa de la “tradicición” para construir una verdadera “modernidad”. Los efectos de esta *invención de la tradición*, concepto acuñado por Hobsbawm, son múltiples,

pero a Collier le interesa cuestionar la arrogancia implícita en la valoración de las tradiciones del pueblo en los años sesenta como “costumbres estúpidas y atrasadas”.

A pesar de que algunas de las costumbres le parecían ciertamente onerosas a la Jane de los años sesenta, “mi compromiso con la búsqueda de racionalidad inherente a la mentalidad tradicional, (me llevó a percibir) las costumbre de noviazgo y luto modernos como asuntos que requerían del mismo tipo de explicación que las costumbre tradicionales que la gente moderna rechazaba” (27-28), las costumbres modernas debían ser consideradas desde la distancia como algo tan “raro” y digno de explicación, igual que las tradicionales, aun cuando fueran las costumbres “modernas” mucho más cercanas a la propia analista. Esta prevención ante la construcción de una “normalidad” cultural como la “natural” es fruto de una permanente vigilancia curtida en años de trabajo de campo en México y en España, sitúa a la autora en una posición privilegiada para abordar otras dos cuestiones de máxima importancia teórica y política.

Se trata, por una parte, de la discusión sobre la importancia del nacionalismo y las reivindicaciones etnoculturales de soberanía basadas en argumentos políticos ilustrados, y por otra, del dilema del analista ante el recurrente fenómeno de “invención de tradición”. España era un sitio espacialmente delicado en aquellos años (y aún hoy en día) para que una antropóloga, máxime norteamericana, dudara de la “autenticidad” de las tradiciones defendidas y potenciadas por las autoridades autonómicas y practicadas entusiastamente por la mayoría de la población, desde la escuela hasta todos los programas festivos y culturales imaginables. Jane Collier es sensible a las estructuras de dominación del nacionalismo español, y lo muestra

en su obra, encarnado en ciertas familias tradicionales fascistas que enarbolaron el folklore del catolicismo nacional para excluir a los herederos de los republicanos, perdedores de la Guerra Civil. Pero por otra, no tiene más que sorprenderse ante la negación del pasado que la adopción de las “nuevas tradiciones” implicaba, en un esfuerzo político por hacer de las idiosincrasias culturales las bases para la reivindicación política “moderna”.

Precisamente es por este contexto y por la activa participación de la antropología, tanto clásica como contemporánea, en los procesos de *nation-building*, que el debate que plantea la autora es especialmente valiente y necesario. ¿Qué posición debe mantener la analista ante la afirmación identitaria de sus informantes? La autora finalmente mantiene que el dilema del analista es irresoluble, dado que lo analiza como producto de las propias prácticas disciplinarias de poder moderno. No obstante, su esfuerzo no queda ahí, intentando por medio del estudio etnográfico despolitizar la nueva adopción de identidad étnica (en el sentido de aislar analíticamente el contexto de liberación política que significaron las autonomías en España siendo ella favorable al proceso), y repolitizar el análisis en un contexto epistemológico más profundo que ha inspirado a muchos de sus estudiantes además de nosotras mismas. En este sentido, con profundo respeto y delicadeza, la autora hace guiño sobre su propia posición cuando nos dice: “dejemos a los nacionalistas de hoy en día con la única dudosa aseveración de que los miembros del grupo siempre, de manera inherente, saben más que los no miembros” (p. 241).

En la base corre un profundo convencimiento de que nuestra subjetividad moderna es capaz de construir con firmeza la idea de que somos libres, y pensamos por nosotros

mismos, cuando el trans fondo por el contrario apunta a una especie de sobredeterminación de la subjetividad humana. Triunfa en el libro, más que una visión optimista del clásico liberal norteamericano, un escepticismo más propio de Séneca y nuestra raíces estoicas cosmopolitas y materialistas.

Esperamos que la feliz iniciativa de la colección *Clásicos y Contemporáneos en Antropología* sirva a todos para descubrir la rotunda propuesta teórica y la hermosura de la etnografía bien hecha en un clásico de obligada lectura para todos aquellos que estamos inmersos en el análisis de los fenómenos de cambio cultural contemporáneo.

Ocotepec, Morelos y Madrid, 2008.

BIBLIOGRAFÍA

ANDERSON, BENEDICT

1993 [1983] *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, FCE, México.

COLLIER, JANE, BILL MAURER

y LILIANA SUÁREZ-NAVAZ

1995 “Sanctioned Identities: Legal Constructions of Modern Personhood”, en *Identities*, vol. 2, pp 1-27.

HOBBSAWM, ERIC y TERANCE RANGER

2002 [1992] *La invención de la tradición*, Crítica Editorial S.A., México.

MAHMOOD, SABA

2008 “Teoría Feminista...”, en Liliana Suárez-Navaz y Rosalva Aída Hernández, *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, (Colección Feminismos) Cátedra, Valencia, pp. 165-215.

NASH, JANE

1996 *La explosión de comunidades en Chiapas*, International Work Group on Indigenous Affairs, núm. 16, IWGIA, Copenague.

DEL DEBER AL DESEO

RECREANDO FAMILIAS EN UN PUEBLO ANDALUZ

Jane Fishburne Collier

AGRADECIMIENTOS

Este libro refleja más de treinta años de conversaciones con amigos y colegas en España y en Estados Unidos. Le debo un agradecimiento particular a la gente de Los Olivos (seudónimo), quienes nos dieron la bienvenida a mi esposo, a mi bebé y a mí, en el otoño de 1963, cuando llegamos a establecernos en el pueblo por nueve meses. Isabel y Pepe, Julia y Gumersindo y Amelia y Esteban, vecinos maravillosos, nos acogieron en sus hogares. Otros vecinos, como Francisco y Modesta, Lorenza y Esteban, y Pilar la de la tienda, nos ofrecieron su amistad y consejos. Mi más sincera gratitud para Eloína y Cristina Fernández González, cuya presencia extraño profundamente, así como para Magdalena, su hermana. Ellas y su familia —Loli y Pedro, Cándido, Remedios y Miguel, Emilio y Loli, María y Mariano, y sus hijos— han enriquecido mi vida de muchas maneras, más de las que pueda contar. En nuestras visitas de regreso a Los Olivos, los nuevos vecinos, como Josefa y Nemesio, Resurre y Baldomero, Juliana y su hija Ángeles, Miguela, Manola, Carmen y Conce, me ayudaron a entender los cambios que sucedieron durante mi ausencia. Antonio y Mercedes nos ofrecieron una cálida hospitalidad así como comentarios inteligentes sobre los sucesos de actualidad, y las tenderas Mari y Pili compartieron sus visiones así como sus consejos comerciales. Entre los emigrantes que me enseñaron los efectos de la participación en los mercados de empleo urbanos destacan, Alfonso y Pepita, Amparo y Francisco, Pepi y

Félix, Conce y Luis, Lorenza y Esteban y sus hijos, Míguela y Juan José, Julia y sus hijos, y Florentina, Fernando y Ángeles, merecen un agradecimiento particular. También quiero agradecer a todas las personas que aceptaron participar en entrevistas. Su amabilidad y paciencia hicieron posible la existencia de este libro. Aunque cito las palabras de muchos de estos amigos, que me enseñaron tanto, he cambiado todos los nombres para proteger sus identidades. También he cambiado detalles de sus vidas y de nuestros encuentros.

Varios colegas españoles también me brindaron consejos y ayuda muy valiosos. Carmelo Lisón-Tolosana amablemente apoyó mi investigación y la de mi esposo. Aún contamos con Joan Frigolé R. como un resuelto amigo y crítico con visión. Adelina Muñoz Molina compartió su experiencia y análisis sobre el cambio social en España cuando visitó la Universidad de Stanford. En Andalucía, los colegas de la Universidad de Sevilla, como Alfredo Jiménez, Salvador Rodríguez Becerra, Isidoro Moreno y Encarnación Aguilar Criado, ofrecieron su hospitalidad y consejos. En Barcelona, George Collier y yo disfrutamos de la generosidad, compañía y amplio conocimiento de la antropología contemporánea de Verena Stolcke.

Respecto a los amigos y colegas estadounidenses que me ayudaron, debo un agradecimiento a quienes hicieron trabajo de campo en Los Olivos y generosamente compartieron sus hallazgos conmigo. Mi esposo, George Collier, no sólo me dio acceso a sus notas de campo, análisis de censos y datos históricos, sino que además me acompañó y alentó a lo largo de los años de investigación y redacción. Va un agradecimiento especial para Richard y Sally Price, que pasaron el verano de 1964 con una familia del pueblo y quienes, más

tarde, me ofrecieran sugerencias útiles y detalladas al leer un primer borrador de este libro. Michelle Zimbalist y Sally Simmons también compartieron sus notas de campo del verano de 1965; Michelle Zimbalist Rosaldo, como mi colega en la Universidad de Stanford durante los años setenta, trabajó conmigo en el desarrollo del análisis de género que da forma al recuento de las subjetividades en transformación en Los Olivos que aquí presento. Su muerte prematura cortó de golpe nuestras conversaciones, pero su influencia se refleja en todo lo que he escrito desde que colaboramos por primera vez en el desarrollo del curso de licenciatura *Mujeres en Perspectiva Intercultural*.

Ya que pasé más de diez años escribiendo este libro, debo un reconocimiento a muchos amigos y colegas que le hicieron comentarios a lo largo del camino. En 1984-1985, cuando pasé un año en el Stanford Humanities Center, Nancy Fraser me ayudó a formular mis ideas. En 1988-1989, cuando una beca del Mary I. Bunting Institute del Radcliffe College me otorgó el tiempo que requería para elaborar un primer borrador, varios becarios, particularmente Sandra Bartky, me hicieron comentarios útiles sobre algunos capítulos. También le debo un agradecimiento muy particular a Sally Merry, mi amiga y colega de Wellesley College, que no sólo leyó y comentó cada uno de mis capítulos conforme los iba escribiendo en 1988-1989, sino que hizo lo mismo con los capítulos revisados vía correo electrónico.

Después de 1989, cuando pude circular un borrador casi completo del manuscrito, recibí comentarios de muchos amigos y colegas. Le debo gratitud particular a Louise Lamphere, David Gilmore, Richard Maddox, Akhil Gupta, Nancy Donham y a Ruth Behar, cuyos útiles comentarios he inten-

tado incorporar. Richard y Sally Price, George Collier y Bill Maurer me hicieron sugerencias particularmente útiles y detalladas. Los comentarios de Liliana Suárez-Navaz, Rosalva Aída Hernández, Heather Paxson y Helen Gremillion, quienes leyeron y comentaron diversos capítulos del manuscrito, también me resultaron provechosos.

Un año sabático, en 1995-1996, finalmente me dio la oportunidad de revisar el primer borrador. Durante el proceso de revisión, los comentarios y críticas de Bill Maurer y de Saba Mahmood me resultaron particularmente útiles, los de ambos, pero en especial los de Saba Mahmood, pues me ayudaron a encontrar las palabras necesarias para representar los cambios que observé en Los Olivos. Sally Merry me dio sugerencias especialmente útiles para la revisión de la introducción.

Los comentarios de Jane Schneider y Michael Herzfeld, los lectores elegidos por la Princeton University Press, resultaron muy útiles y ambos hicieron muchas sugerencias; Michael Herzfeld, posteriormente, me dio consejos muy valiosos para la revisión del último capítulo, referente al nacionalismo. También quiero agradecer a los editores de Princeton University Press: a Mary Murrell por su hábil administración del proceso de revisión y de publicación, y a Kim Mrazek Hastings por su cuidadosa corrección.

Este libro no hubiera podido hacerse sin el apoyo institucional para el trabajo de campo. La primera estancia en Los Olivos, mía y de George Collier, en 1963-1964, fue financiada por becas Fulbright, y administrada desde la Comisión Fulbright en España. En 1980, el Comité Conjunto Hispano-Norteamericano para la Cooperación Cultural y Educativa nos otorgó un financiamiento de viaje para explorar las posi-

bilidades de realizar un nuevo estudio sobre el mismo tema, y El Center for Research in International Studies de la Universidad de Stanford nos permitió pasar el verano de 1981 en Los Olivos. La mayor parte de la investigación sobre cambios en la familia se llevó a cabo durante 1983-1984, con el apoyo del National Institute of Child Health and Human Development, financiamiento número R01-HD-17351, para un proyecto intitulado Matrimonio Tardío, Constelación Familiar y Cambio en el Parentesco. En 1987, Joan Frigolé, George Collier y yo recibimos un financiamiento de la National Science Foundation, el BNS 86-15724, para un proyecto llamado Estudio Etnográfico del Desarrollo Comunitario en España: 1900-1986. Estos fondos, en combinación con otro, de 1988, del Comité Conjunto Español-Estadounidense, nos permitió comparar procesos históricos de cambios en la familia, en las partes oriental y occidental de Andalucía.

Tampoco hubiera podido hacerse este libro sin el apoyo del Stanford Humanities Center y del Mary I. Bunting Institute de Radcliffe College; ambas instituciones me proveyeron del tiempo que necesitaba para analizar los datos que había recolectado y para delinear los capítulos.

Finalmente, debo un agradecimiento muy especial a mi amiga mexicana, Lucía Rayas, quien hizo la traducción al castellano. Ha sido un gran placer poder trabajar con ella.

INTRODUCCIÓN

Doña Perfecta, una rica viuda, confronta con enojo a su sobrino, quien acaba de manifestar su intención de desposar a la única hija de Doña Perfecta pese la oposición de esta última: “¡De modo que para este ateo infame —exclamó con franca rabia— no hay conveniencias sociales, no hay nada más que un capricho!”

PÉREZ GALDÓS, 1999 [1876]: 68.

En la primavera de 1983 entrevisté a una pareja casada que vivía en Barcelona, pero que había crecido en el pequeño pueblo de Los Olivos, en la parte norte de la provincia de Huelva. Durante la visita, Esteban, el esposo, orgullosamente me mostró su copia de la *Gran enciclopedia de Andalucía* (1979), de reciente publicación y compuesta por varios volúmenes, que había comprado para enseñarles a sus hijos sobre su herencia andaluza. Esto sorprendió, pues la madre de Esteban no sólo estaba viva aún, sino que era una mujer activa, inteligente, que gustosamente compartiría el conocimiento que había acumulado durante su larga y extraordinaria vida. ¿Por qué Esteban no había recurrido a ella para que les hablara a sus nietos sobre su herencia andaluza?

Este libro formula una respuesta a esta pregunta. Jamás conoceré las razones personales por las que Esteban y su

esposa creían que sus hijos debían aprender sobre su herencia a partir de libros y no de su abuela, pero me adentro en los motivos por los que tenía sentido que los vecinos de la generación de Esteban estuvieran de acuerdo con los editores de la enciclopedia respecto a que Andalucía era una región que carecía de una memoria utilizable. Los editores de la enciclopedia, por ejemplo, sostenían en su introducción del primer volumen que “Andalucía fue hasta hoy un puro sentimiento romántico”. Los habitantes de la región “se sienten andaluces, pero sin firmes conexiones con sus orígenes y sin elementos para ‘establecer’ su identidad regional”. “Esta enciclopedia –continuaron los editores– inicia la tarea de ‘dotar de alma’ a la región andaluza, proporcionándole acceso a sus contenidos culturales propios. Si no lo hacemos –sostenían– los andaluces caeremos en una peligrosa frustración al comprobar que carecemos de base de identidad para el pueblo andaluz”.

Obviamente la *Gran enciclopedia de Andalucía* refleja el crecimiento de sentimientos nacionalistas que acompañaron la transición de España hacia la democracia, a la muerte de Franco, en 1975. Los editores deseaban definir una identidad andaluza comparable con las identidades nacionales presentes entre catalanes y vascos. También es sencillo entender por qué Esteban y su esposa podían haber comprado la enciclopedia para sus hijos. Vivían en Barcelona, en medio de nacionalistas catalanes que frecuentemente menospreciaban a los inmigrantes de Andalucía. Sus hijos necesitaban imágenes positivas de su herencia andaluza para poder hacer frente a la discriminación que experimentaban. Lo que resulta sorprendente, no obstante, particularmente para una antropóloga, es por qué tanto los editores de la

enciclopedia, como Esteban y su esposa, no recurrían a los ancianos para obtener información sobre la cultura andaluza. Después de todo, los antropólogos que escribieron sobre Andalucía antes sobre que la emigración vaciara los pueblos rurales, la caracterizaban, por lo común, como repleta de “cultura” (Brennan, 1950, 1967; Gregory, 1978; Martínez-Alier, 1971; Moreno Alonso, 1979; Moreno Navarro, 1972; Navarro Alcalá-Zamora, 1979; Price y Price, 1966a, 1966b; Pitt-Rivers, 1954). Algunos incluso culparon al éxodo rural de “etnocidio” (Pitt-Rivers, 1976). ¿Por qué, entonces, se desdeñaba esta rica cultura?

Los nacionalistas andaluces han sostenido que las costumbres registradas por los antropólogos, y recordadas por las personas mayores, no eran expresiones auténticas del alma andaluza. Más bien, reflejaban los efectos del dominio castellano (*e. g.*, Acosta Sánchez, 1979). Probablemente tengan razón. No cabe duda de que la gente produce cultura en circunstancias históricas que involucran dominaciones de algún tipo. En este punto, no seguiré esta línea explicativa.¹ En lugar de ello, me concentraré en las ideas y prácticas disponibles que la gente que conocí utilizaba para examinarse, evaluarse y regularse a sí mismas y sus actividades. Con base en las reflexiones de Antonio —un hombre nacido en Los Olivos en la década de los treinta, y unos quince años mayor que Esteban—, planteo que los vecinos tuvieron que rechazar las costumbres de sus padres y abuelos porque,

¹ Tal y como quedará claro en el capítulo final, creo que el argumento de que las costumbres del pueblo en los años sesenta reflejaban la dominación castellana se entiende más como racionalización que como la razón de su rechazo por parte de los nacionalistas andaluces.

como gente consciente de ser “moderna”, se sentían obligados a “pensar por sí mismos”.

En una entrevista que le hice a Antonio en su casa de Sevilla en 1983, utilizó la frase “pensar por sí mismos” y sostuvo que “los jóvenes” (refiriéndose a las personas que nacieron en Los Olivos después de 1945) tenían “una mentalidad diferente” a la de sus mayores. Él, como todos los vecinos y emigrantes que entrevisté en 1983, estaba impresionado por los cambios que había visto durante su vida. Pero, a diferencia de otras personas, a él le gustaban estos cambios. Su observación sobre la mentalidad transformada de los jóvenes surgió al final de una diatriba en contra de los vecinos de su juventud por haber echado a perder su “paraíso” rural con peleas insignificantes en torno a “intereses”. En lugar de apreciar lo que tenían, me comentó Antonio, constantemente se acusaban unos a otros de rehuir las obligaciones familiares y sociales. Pero “los jóvenes”, dijo, han empezado a “pensar por sí mismos” –lo que implicaba, por supuesto, que los vecinos que Antonio conoció en su juventud no pensaban por sí mismos. Habían permitido que otros lo hicieran por ellos.

En este libro pienso utilizar el contraste que Antonio dejó implícito entre “pensar por uno mismo” y “permitir que otros piensen por uno”, como herramienta conceptual para explorar el desarrollo de lo que podría llamarse la “subjetividad moderna” en el pequeño pueblo andaluz de Los Olivos. Obviamente no acepto el contraste de Antonio literalmente. Creo que la gente siempre piensa por sí misma, del mismo modo que siempre permite que otros piensen por ella. Como personas que poseemos cerebros propios, debemos, cada uno, tener nuestras propias ideas. Al mismo tiempo, como animales que nos volvemos humanos tan sólo al interior de culturas, inevi-

tablemente pensamos con conceptos que han sido desarrollados por otros. Sin embargo, mis experiencias de dos periodos de estancia en Los Olivos, nueve meses entre 1963-1964, y el retorno en 1983-1984, cuando más de la mitad de los vecinos se habían mudado a ciudades, me convenció de que el contraste implícito elaborado por Antonio no sólo resumía los cambios que él experimentó, sino que también ofrecía una manera de entender por qué los integrantes de la generación de Esteban compraban enciclopedias en lugar de solicitar información sobre su herencia andaluza a sus ancestros vivos.

El título de este libro, *Del deber al deseo*, proviene de otra caracterización, menos celebratoria, de la visión de Antonio respecto de que “los jóvenes” habían comenzado “a pensar por sí mismos”. Se trata de un cliché que escuché varias veces en los años ochenta: “Ahora que tenemos democracia, todos hacen lo que quieren”. Obviamente, quienes repetían esta frase no estaban contentos con la idea de que la gente había empezado “a pensar por sí misma”. Un hombre que hacía autostop y que recogí cerca de Los Olivos, por ejemplo, se quejó de que la gente ahora rehuía las obligaciones que antes aceptaba sin pensar.² Estaba particularmente molesto con su madre y hermanas por haber decidido que ya no querían cocinarle o lavarle la ropa. Quienes citaban este cliché podían haber inculcado a la transición española a la democracia, que sucedió después de la muerte de Franco en 1975, por el deterioro del sentido de la obligación, pero

² Esta persona, de hecho, dijo: “Ya no se aguanta la gente; aguantaba más antes”, lo que sugería que la gente en los ochenta pensaba que tenía derecho a rehusarse a cumplir con sus pesadas obligaciones sociales, antes aceptaban sin problemas.

en realidad hacían eco de sentimientos expresados cien años antes por el personaje de novela, Doña Perfecta, quien –en la cita del principio de esta introducción– contrasta con enojo el respeto por las “conveniencias sociales” con “nada más que un capricho”.

Ya fuera que a los vecinos que entrevisté les gustara o lamentaran el hecho de que los jóvenes habían comenzado a pensar por sí mismos, casi todas las personas con quienes hablé en 1983-1984, atribuían el cambio de “mentalidad” a una libertad menos limitada de las personas para actuar como quisieran. Quienes aprobaban los cambios, celebraban su liberación. Al igual que Antonio, describían un feliz cuadro de progreso: de la represión a la libertad. Quienes criticaban el cambio se quejaban argumentando relajamiento moral. Al igual que el hombre a quien llevé en mi auto, describían un escenario lóbrego de gente liberada para dar rienda suelta a sus bajos deseos egoístas. Una amiga mayor, nacida antes de 1920, por ejemplo, repetía tristemente: “En España no tenemos libertad, tenemos libertinaje”.

Tal y como quedará claro más adelante, no creo que la gente que entrevisté en los ochenta fuera significativamente más libre que los vecinos con quienes viví a principios de los sesenta. Después de haber leído varias obras de Foucault (por ejemplo las de 1973, 1975, 1977a, 1977b, 1978), me siento escéptica ante las narrativas que representan la historia reciente como una saga de limitaciones que se flexibilizan. Tampoco tengo manera de saber si la gente que conocí en los sesenta reprimía sus deseos internos, en tanto que quienes conocí en los ochenta actuaban conforme a ellos. No puedo afirmar que tenga una visión sobre sus motivaciones personales. Pero sí sostengo tener conocimiento, fundamentado en

escuchar lo que dijo la gente y mirar lo que hizo. Por tanto creo que el contraste implícito, elaborado por Antonio, entre “pensar por uno mismo” y “permitir que otros piensen por uno” captura un cambio significativo. Pero se trataba menos de un cambio en la voluntad de la gente o en su capacidad de actuar conforme a sus deseos, que de una diferencia sutil en los conceptos y prácticas de los que la gente echa mano para manejar las presentaciones de sí mismas, y para interpretar las acciones de los demás. En los sesenta, la gente que vivía en Los Olivos comúnmente hablaba de maneras que implicaban desunión entre deseos internos y acciones exteriores. En los ochenta, la gente tendía a representar las acciones como reflejo de intenciones de los actores.

La primera vez que viví en Los Olivos, los vecinos que conocí tendían a justificar y explicar sus acciones al referirlas a obligaciones sociales. En el verano de 1964, por ejemplo, un joven, al decir que pensaba que la iglesia era “estúpida”, explicó su presencia en la misa dominical diciendo que, en Los Olivos, “uno debe cumplir con las formalidades en todo, en religión y política especialmente, pero se puede pensar lo que uno quiera por lo bajo”.³ En los años ochenta, en cambio, los emigrantes y vecinos que entrevisté (con excepción de algu-

³ El joven hizo este comentario a Richard Price, tal y como éste lo registró en sus notas de campo del verano de 1964. Las notas de Richard Price continúan: “El problema [dijo el joven], era que no se podía discutir estas situaciones con otras personas. Dijo que consideraba que la mayor parte de lo que sucedía en la iglesia eran tonterías, y que muchos otros hombres estaban de acuerdo en ello. Pero de todas maneras iban [a la iglesia]”. Cuando Richard Price le mencionó que un chico conocido por su oposición a la iglesia había besado la mano del canónigo aquella mañana, el joven contes-

nas personas mayores) comúnmente explicaban sus acciones al hablar de lo que querían hacer. En vez de hacer implícita una separación entre pensamiento y acción, hablaban de los factores que tomaban en cuenta al decidir cómo actuar. Por ejemplo, cuando Antonio explicó por qué no iba a la iglesia, aunque se considera un hombre religioso, dijo que cuando quiere, se involucra totalmente en una actividad y cuando no, no lo hace. Y como, en su experiencia, la Iglesia católica española está más interesada en recolectar dinero que en seguir las enseñanzas de Cristo, no podría apoyar sinceramente los programas de la iglesia.

Durante mis dos periodos de trabajo de campo, la gente de Los Olivos también tendía a utilizar diferentes palabras para interpretar las acciones de los otros. En los sesenta, cuando los vecinos comúnmente justificaban sus propias acciones en referencia a convenciones sociales, hubiera tenido poco sentido que alguien infiriera los deseos internos de otras personas a partir de la observación de sus comportamientos manifiestos. Todo lo que algún observador podía deducir de manera razonable era si alguien cumplía o no “con las formalidades”. En efecto, considero que la gente en los sesenta desplegaba un vocabulario complejo para describir lo que se esperaba de las personas en relaciones particulares, y argumentar sobre ello.⁴ En los años ochenta, en cambio, tenía sentido que un

tó, “por supuesto, yo habría hecho lo mismo. Tenemos que hacerlo, pero no quiere decir nada [...]”.

⁴ Al escribir sobre el cercano pueblo comercial de Aracena, por ejemplo, Richard Maddox observa que “la característica más sorprendente de la cultura de la clase trabajadora durante el periodo [de capitalismo agrario] era lo amplio y profundo de la preocupación expresada por entender lo que la gente debía y podía esperar,

observador tratara de inferir deseos a partir de comportamientos –aunque dicho observador debía desplegar un ingenio considerable para comprender por qué alguien podía haber elegido hacer lo que hizo. La mayor parte de la gente que entrevisté en 1983-1984, tendía a desplegar un complejo vocabulario de motivos para identificar las intenciones de los actores y discutir sobre ellas.

El contraste –y conflicto– entre estas dos maneras de hablar sobre la acción humana se ilustra bien en la novela de 1876, de Benito Pérez Galdós, *Doña Perfecta*, de la que tomo epígrafes para introducir cada uno de los capítulos de este libro. La novela trata de un choque, finalmente trágico, entre lo que el novelista representa como dos sistemas de lógica cultural incompatibles. “El conflicto”, comenta un analista de la novela, “se centra en la lucha a muerte entre quienes veían en cada intento por liberalizar [*sic*] las ideas y las costumbres, y por llevar a España al nivel de otras naciones modernas, un ataque a la religión católica, y quienes, en su entusiasmo por el progreso y el cambio, pasaban por alto todo lo que era noble y digno de respeto en el pasado” (De Onís, 1960, xi). Doña Perfecta, la más rica terrateniente de una pequeña ciudad rural, representa la mentalidad “religiosa” de quienes veían la jerarquía social como algo ordenado por Dios. El “ateo infame” a quien denuesta en la cita colocada al principio de este capítulo es su sobrino, Pepe Rey, un ingeniero de Madrid que justo ha declarado su intención de desposar a la hija de Doña Perfecta. Su razón: “Ella y yo lo deseamos”. Doña Perfecta,

una de la otra. Las nociones de honor, de integridad personal y de reputación estaban fuertemente influidas por una economía moral de obligaciones y deberes” (1993: 137).

a quien el novelista representa como opuesta al matrimonio porque ella no lo desea, no se refiere a sus propios deseos. En lugar de ello, se remite y contrasta “las conveniencias sociales” –cuya observancia, en su opinión, mantiene el orden social– con “nada más que un capricho”, presagio del caos. Al contrastar las convenciones sociales con el capricho, Doña Perfecta asume un universo social donde la existencia del orden es testigo de una separación entre lo que la gente quiere hacer y lo que en verdad hace.

Si el novelista hubiera permitido que Pepe Rey respondiera con un contraste que reflejara su entendimiento de la acción humana, este representante del pensamiento “moderno” no hubiera hecho un contraste entre las convenciones sociales y el capricho personal, sino entre la superstición y la razón. En la España decimonónica, los liberales burgueses, entre ellos Galdós, fincaban la supuesta condición retrógrada del país en la ciega adhesión a las costumbres “feudales”. Los liberales querían que los hombres (y quiero decir hombres en masculino) pensarán por sí mismos; que utilizaran su capacidad de razonamiento para librarse de los grilletes de la superstición que impedían el progreso. Pero al contrastar superstición y razón, en lugar de convenciones sociales y caprichos, los liberales burgueses asumían un universo social en el que las acciones de las personas reflejaban los deseos de los actores. Para los liberales, la adhesión a las costumbres feudales revelaba una mentalidad feudal. Una mente esclavizada por la ignorancia y el prejuicio.

La distinción entre las maneras de Doña Perfecta y Pepe Rey respecto a entender la relación entre deseo y acción es obviamente menos dicotómica y más sutil de lo que sugieren estos ejemplos. Ambos tipos de entendimiento han sido

parte del repertorio del pensamiento occidental durante largo tiempo. Y ambos presuponen un sujeto unitario, pensante y sensible que actúa conforme sus deseos internos, o que se abstiene de hacerlo. Por tanto, la diferencia es de grado más que de tipo. No obstante, incluso una distinción tan sutil como la que se apunta en el contraste implícito de Antonio entre pensar por sí mismo y dejar que otros piensen por uno, puede tener consecuencias profundas en la experiencia humana. La evidencia de tales consecuencias puede encontrarse en muchos dominios de la vida social, pero en este libro me concentraré en las relaciones familiares. Rastreo la elaboración de la subjetividad moderna en Los Olivos mediante la exploración de la manera en que la gente rehizo sus familias en los veinte años que pasaron entre mis dos estancias allá.

Me centro en la familia por varias razones. En primer lugar, la distinción, añeja ya, entre las esferas de lo público y lo privado —al menos de la manera en que esta distinción ha sido concebida por las culturas de Europa occidental posteriores a la Ilustración— estereotipa a la familia como un espacio autónomo y protegido. A resguardo de las leyes impuestas por el Estado, y de las leyes de hierro del mercado capitalista, “el hogar” es el sitio en el que la gente supuestamente es libre de actuar de acuerdo con sus deseos y creencias personales. Por tanto la familia es un sitio privilegiado para explorar los conceptos que la gente usa para organizar sus propias acciones y para interpretar el comportamiento de los otros. Además, la composición familiar señala a la familia como sitio privilegiado para explorar cómo la gente experimenta, actúa e impone las diferencias de género y de generación.

También es cierto que mi proyecto de investigación original estaba planteado en términos de estudiar cambios

familiares. En cierto sentido, las familias no cambiaron. Durante ambos periodos de investigación, la gente de Los Olivos tenía la práctica de dividir la herencia en partes iguales, y preferían a las familias conyugales nucleares en lugar de las extensas. No obstante, en otro sentido, las familias cambiaron drásticamente. En esos veinte años la gente convirtió a sus familias, aparentemente “tradicionales”, con base en la obligación, en familias aparentemente “modernas”, basadas en los sentimientos (véase Shorter, 1975). El amor romántico aparentemente sustituyó a las consideraciones de estatus en la elección de cónyuge; la autoridad patriarcal al parecer dio lugar a matrimonios entre compañeros; las parejas cuyos padres habían exigido respeto, ahora decían que esperaban ganarse el afecto de sus hijos; y las personas enlutadas, cuyo vestido negro alguna vez significó el respeto por los muertos, ahora se encontraban manifestando el pesar que sentían por el finado.⁵

⁵ Aunque los vecinos de Los Olivos se parecen a la gente de muchos otros lugares en cuanto a haber reemplazado a las familias aparentemente autoritarias y jerárquicas por otras aparentemente afectuosas e igualitarias, no creo que estos cambios hayan sucedido porque la industrialización, la urbanización y la ampliación de los mercados de trabajo capitalistas hayan despojado a la familia campesina preindustrial de sus funciones productivas y políticas, reduciéndola, con ello, a su centro afectivo (véase Shorter, 1975; Goode, 1970; Stone, 1979; Trumbach, 1978, 1979); Tal explicación del cambio familiar descansa sobre el cuestionable supuesto de que las familias, universalmente, tienen centros afectivos a los cuales pueden reducirse (Yanagisako, 1979; Medick y Sabeen, 1984). No aseguro que las interacciones familiares inevitablemente generen sentimientos de afecto, y que la gente de hecho pueda expresarlos al liberarse de las limitaciones sociales y económicas impuestas que inhiben su

Mi interés por la familia también refleja la influencia de la gente con la que hablé. La primera vez que visité Los Olivos en 1963-1964, los vecinos a quienes pedí que me hablaran de sus “costumbres”, me contaban, por lo común, sobre sus prácticas de parentesco. Describieron ávidamente sus largos noviazgos formales y extensos periodos de luto. Cuando volví a España en los ochenta, la gente estaba ansiosa por compartir la desaparición de ambas costumbres. Mucha gente mayor a quienes entrevisté lamentaron su pérdida, criticando a las parejas jóvenes por su impaciencia para casarse, y a las jóvenes por su prisa por volver a su ropa habitual después del entierro de algún pariente cercano. La gente de la generación de Esteban, en cambio, por lo común censuraba los hábitos de noviazgo y luto que ellos mismos habían observado en su juventud. Concepción, una de las coetáneas de Esteban, por ejemplo, se refirió con desdén a estas costumbres llamándolas “tonterías de pueblo” al describir jubilosamente cómo abandonó sus oscuras ropas de luto al día siguiente que llegó a Madrid.

La gente que entrevisté también tendía a discutir las prácticas de parentesco al ilustrar el contraste entre seguir las convenciones sociales y pensar por uno mismo. Ya fuera que la gente favoreciera los noviazgos largos y los lutos extensos, toda la gente con quien hablé durante ambos periodos de trabajo de campo parecían estar de acuerdo en que quienes seguían esas costumbres reprimían sus deseos íntimos para cumplir, en cambio, con lo que otros es-

expresión. En lugar de esto, pienso explorar cómo los cambios en las experiencias de desigualdad social de la gente los animó a dejar de hablar de sus obligaciones y hablar de sus sentimientos.

peraban de ellos. Y todo el mundo parecía estar de acuerdo en que las parejas jóvenes que se casaban poco después de comprometerse y las mujeres que volvían a sus ropas habituales poco tiempo después de un funeral estaban haciendo lo que ellos, como individuos, querían hacer —aun cuando para los años ochenta tales prácticas se habían vuelto la norma para cualquiera menor de cuarenta años.

Por último, me centro en las prácticas de parentesco porque, tal y como lo sugiere la referencia desdeñosa de Concepción a las “tonterías de pueblo”, las prácticas de parentesco proveen de un espacio clave para explorar las diferencias entre las “tradiciones” que se volvieron inaceptables para las personas de la generación de Esteban, y aquellas que aspiraban a recuperar como verdaderas expresiones del alma andaluza. Entre mis dos visitas a Los Olivos, la “tradicción” aparentemente adquirió un nuevo significado. En 1963-1964, la palabra se oponía sólo a la “modernidad”, particularmente entre la gente que comparaba las costumbres de noviazgo y luto del pueblo con las urbanas (y las de los estadounidenses de visita). Cuando volví en los ochenta, la gente aún utilizaba la oposición tradicional-moderno, pero también utilizaban la palabra “tradicción” para describir las costumbres de los andaluces en contraste con las “tradiciones” de la gente de otras partes de España y del mundo.

Cuando empecé a escribir este libro traté de evitar el uso de las palabras “tradicional” y “moderno”, aunque fueran términos utilizados por la gente de Los Olivos. Lo hice siguiendo el consejo de algunos colegas españoles que me hicieron ver que estos términos, cargados de significado, han sido utilizados frecuentemente por académicos extranjeros —en particular por aquellos de países de habla inglesa— para caracterizar a

los españoles (y a los europeos del sur en general) como gente “retrógrada” o “exótica”.⁶ Su observación me llevó a discernir que no quería ser parte de las literaturas que culpan al apego de los españoles por la “tradicición” por los problemas económicos de España, o que celebran la supuesta adhesión española a la “tradicición” frente a las presiones por adoptar la cultura popular internacional.⁷ También me preocupaba el uso de las palabras “tradicional” y “moderno” porque, tal como señalé antes, no quería escribir la historia estándar de modernización que concibe al progreso como el paso de la represión a la libertad. La lectura de Foucault me hacía sospechar que la gente de Los Olivos podía haber cambiado las cadenas visibles de la sociedad “tradicional” por una vigilancia constante, pero menos evidente, ejercida por los aparatos disciplinarios “modernos”.

No obstante, al escribir me encontré con que no podía evitar utilizar las palabras “tradicional” y “moderno”, sin importar qué tanto lo intentara. Mi problema no sólo se debía al hecho de que la gente de Los Olivos había usado estos mismos términos al hablar de los cambios que habían experimentado. Pude haber explorado —y, en efecto, he tratado de hacerlo—

⁶ Entre los españoles que han escrito sobre los puntos de vista que menosprecian a la cultura española y andaluza propagada por los antropólogos, se encuentran Luque Baena (1981) y, especialmente, Moreno Navarro (1975, 1981, 1984).

⁷ Algunos académicos de habla inglesa también han escrito sobre las implicaciones despectivas inherentes a las referencias a la cultura del “Mediterráneo” como “tradicional” (por ejemplo, Alberra, 1988; Bois-sevain, 1979; Cole, 1977; Driessen, 1981, 1984; Faubion, 1993; Fernández, 1983; Gilmore, 1982; Halpern, 1980; Herzfeld, 1980, 1984, 1987; Pina-Cabral, 1989).

qué querían decir cuando usaban estas palabras. Mi problema provenía, más bien, del hecho inevitable de que yo –inconscientemente– participaba en la elaboración y fortalecimiento del contraste entre la tradición y la modernidad. Incluso al intentar utilizar términos alternativos tales como “entonces” y “ahora”, “pueblo” y “urbe”, o “agrario” y “burgués”, encontré que seguía reproduciendo el problemático contraste “tradicional-moderno”, que refuerza la visión de lo tradicional como concepto devaluado opuesto de la modernidad.

Cuando busqué las causas de mis dificultades para evitar la oposición tradicional-moderno, rápidamente comprendí que yo era una representante de lo moderno, me gustara o no. La suposición incuestionable –que yo compartía– de que mi esposo y yo éramos “modernos”, subyacía a todas las conversaciones que tuve con la gente de Los Olivos durante ambos periodos de trabajo de campo. Todos asumíamos que mi esposo y yo representábamos aquello en lo que se estaban convirtiendo o incluso ya se habían convertido. En ambas visitas, el subtexto implícito o explícito de cada conversación tenía que ver con las ventajas y desventajas de que se volvieran “modernos”, como nosotros. Más aún, me di cuenta de que la dicotomía tradicional-moderno es, en sí misma, producto de la modernidad. No fue sino hasta que se inventó la “modernidad” que se pudo estereotipar la “tradicción” como su devaluada contraparte (Dirks, 1990). Por último, tal como lo observara Foucault, las ciencias humanas –de las que la antropología forma parte– son tanto productos como productoras de técnicas disciplinarias modernas (1973). En resumen, mis esfuerzos por evitar caracterizar de exótica a la gente de la que quería hablar, y por eludir escribir una historia progresiva de modernización, me forzó a con-

frontar el hecho de que yo estaba implicada en mi narrativa al menos de tres maneras: como representante involuntaria de lo moderno, como partícipe de los discursos modernos que producían la sesgada oposición acerca de la cual quería escribir, y como usuaria de las herramientas analíticas creadas por la modernidad.

Mi exploración de la dicotomía tradicional-moderno también me llevó a notar que “tradicición” no sólo es un término en disputa, sino que tiene diversos significados. Como concepto devaluado opuesto de la modernidad, es una categoría en la que entran múltiples elementos, agrupando la “mentalidad” que observé en Los Olivos en la década de los sesenta con los muy distintos universos conceptuales de muchos pueblos no europeos. Resulta importante separar estos dos tipos de tradición. La mentalidad tradicional con la que me encontré en Los Olivos, a diferencia de los universos conceptuales de algunos pueblos no europeos, era, creo yo, tan moderna y occidental como la modernidad que la definía como tradicional. Ambas fueron creadas por gente que vivió en las postrimerías de la Ilustración europea.

Dentro de la modernidad europea, la palabra “tradicición” parece haber sido utilizada al menos de tres maneras. En la primera, el significado de tradición no opone tradición a modernidad, sino que considera a la modernidad misma como una tradición. Éste es el sentido de “tradicición” al que por lo común se acogen los filósofos que sostienen que la razón existe sólo dentro de las tradiciones históricas del pensamiento que determinan qué es lo que cuenta como racionalidad (Winch, 1970; Williams, 1977; véanse también Assad, 1993; Tambiah, 1990). Presento esta acepción de tradición primero porque, tal como pronto se verá, lo utilizo para explicar los

otros dos. Esta interpretación no sólo me permite entender a la Ilustración europea como una tradición filosófica más, y no como la única tradición con fundamento en la racionalidad, sino que además me faculta para describir las dos mentalidades que analizo en este libro, junto con las herramientas antropológicas que utilizo para hacerlo, como productos de la misma tradición histórica: la Ilustración europea.⁸

⁸ Ya que creo que las dos maneras de concebir la relación entre deseo y acción implícitas en el contraste entre seguir las convenciones sociales y pensar por uno mismo se entienden mejor como subtradiciones que se desarrollaron en oposición una de la otra al interior de la tradición histórica mayor de la Ilustración europea; creo que corresponden más cercanamente a “ideologías” tal como las definen Comaroff y Comaroff en su discusión de los términos “cultura”, “hegemonía” e “ideología” (1991). Siguiendo a Williams (1977), los Comaroff utilizan “ideología” para “describir un sistema articulado de significados, valores y creencias del tipo que puedan abstraerse como [la] “cosmovisión” de cualquier grupo social (1991: 24). Observan que “siempre y cuando [una ideología] exista, ésta provee de un esquema organizativo (¿narrativa maestra?) para la producción simbólica colectiva” y “que mientras que la naturaleza y grado de su preeminencia puede variar, es posible que [una ideología] se proteja, incluso que se fuerce a acatarla, con toda la fuerza del poder de quienes la reclaman como propia” (1991: 24). Concibo las dos subtradiciones que analizo en este libro incorporadas a instituciones e impuestas vigorosamente. En este sentido son más comparables con las ideologías contrastantes del comunismo y el capitalismo que con las posiciones opuestas liberales y conservadoras al interior de cualquiera de tales regímenes. El comunismo no sólo se desarrolló en oposición al capitalismo como claro acercamiento a poner en práctica el ideal de la Ilustración de la liberación humana pero, durante la mayor parte del siglo XX, ambas ideologías se incorporaron a las instituciones sociales de algunas regiones del mundo, y ciertos Estados poderosos las pusieron en vigor.

Sin duda me doy cuenta de que tratar a las tradiciones históricas como diferentes mentalidades suscita el problema de cómo hacer traducciones entre tales tradiciones. Si la racionalidad es inherentemente dependiente del contexto, ¿cómo podemos entender la racionalidad de otros? Tambiah, en un ensayo sobre este tema, empieza con la observación de que “muchos de los filósofos modernos [...] comparten una concepción sobre la racionalidad que mínimamente identifica la consistencia y coherencia lógicas como rasgos distintivos” (1990: 117). Utiliza esta definición mínima para sugerir un terreno intermedio en el debate entre Winch (1970), quien alertó a los antropólogos respecto de cometer “errores en el uso de categorías’ al comparar (o reducir a una medida común) fenómenos cuyos focos de atención o intereses son distintos en cuanto a ‘formas de vida’”, y MacIntyre (1970), quien sostenía que es imposible que los antropólogos “aborden conceptos ajenos excepto en términos de los criterios propios del antropólogo o de la antropóloga” (Tambiah, 1990: 121). Tambiah reconoce lo verdadero de la aseveración de MacIntyre, pero no deja de poner énfasis en la advertencia de Winch sobre los “errores en el uso de categorías”. Hace suya la “preferencia [de Winch] por entender a un pueblo, en primer lugar, en términos de sus propios conceptos, valoraciones e ideologías”, como una manera de evitar un intento demasiado rápido por traducir (mal) “sus” conceptos, a conceptos “nuestros”.

En este libro trato el problema de cómo entender los “conceptos, valoraciones e ideologías” propios de un pueblo, centrándome en las discusiones que tienen unos con los otros. Puede parecer obstinado buscar los sobrentendidos compartidos de un pueblo al estudiar sus desacuerdos. Pero sigo a Bourdieu (1977: 168-169) al observar que es a

través de las discusiones constantes, recurrentes, que un pueblo establece y perpetúa las suposiciones compartidas, por lo general implícitas, que constituyen su tradición y que hacen posible que entiendan, entre ellos, cómo entran en desacuerdos (J. Collier, 1988).

Aunque las tradiciones históricas de pensamiento se constituyen y perpetúan a través de discusiones constantes, algunos desacuerdos involucran mayores diferencias de opinión que otras. Creo que las maneras de imaginar la relación entre deseo y acción, que observé en Los Olivos, se caracterizan mejor no como tradiciones separadas sino como subtradiciones dentro de la tradición histórica universal de la Ilustración europea. Pertenecen a la misma tradición mayor porque los pueblos europeos desde al menos el siglo XVII han discutido respecto de si los individuos deberían seguir convenciones sociales o deberían pensar por sí mismos. De ese modo, tales argumentos han perpetuado la suposición implícita de que los humanos son sujetos actuantes unitarios, capaces de razonar tanto como de sentir, pero cada subtradición también ha sido un campo de controversia. Quienes compartían la creencia de que la gente debía seguir las normas sociales han discutido, por lo común, sobre aquello que la norma requiere que se haga; en tanto que quienes estaban de acuerdo en que la gente debía pensar por sí misma han luchado por asignar motivaciones a las personas.

Como las tradiciones históricas siempre son territorio de contienda, cambian constantemente conforme la gente crea nuevos argumentos y se alimenta de recursos no disponibles previamente. No obstante, los cambios varían en importancia. Algunos son de enormes consecuencias. La Ilustración europea, que construyó tanto a la antropología como a

las dos maneras de concebir la relación entre deseo y acción que encontré en *Los Olivos*, contrasta en términos históricos con algunas tradiciones europeas anteriores, duraderas tales como el pensamiento medieval. En un nivel aún más amplio, todo el pensamiento europeo desde cuando menos la época romana constituye una tradición única cuando se le compara con tradiciones históricas muy diferentes, como la china. Otros cambios son de menor alcance, particularmente en relación con el tiempo histórico mundial. Pero tales cambios, aunque menores pueden parecer inmensos a quienes los experimentan. La descripción que hizo Antonio de los “jóvenes”, argumentando que tienen una “mentalidad” diferente de la de sus mayores sugiere que él, al menos, experimentó los cambios que describo en este libro de manera profunda, más que superficial.

El segundo significado de “tradición” establecido por la modernidad es el construido por la Ilustración europea que, mediante la celebración de la “razón” humana, señaló a todos los modos de pensamiento que no se basaran en el racionalismo como tradicionales y no modernos.⁹ En este segundo sentido, la tradición también es un sistema de pensamiento, pero es el opuesto devaluado de la modernidad. Éste es el significado que por lo común trataba de establecer la gente de

⁹ Berman, en su análisis de la “modernidad”, describe que su “segunda fase” ocurrió en las postrimerías de las revoluciones estadounidense y francesa, cuando “el moderno público del siglo diecinueve puede recordar cómo se vive la vida, material y espiritualmente, en mundos que no tienen nada de modernos. De esta dicotomía interna, de esta sensación de vivir simultáneamente en dos mundos, surgen y se desarrollan las ideas del modernismo y la modernización” (1982: 17) —haciendo surgir, en el proceso, una concepción de “tradición”.

Los Olivos cuando comparaban tradición con modernidad. Es también el significado cuyo juicio de valor implícito hace imposible que los usuarios “modernos” del término, como yo, describamos a otros como “tradicionales” sin parecer darse aires de superioridad.

Durante la Ilustración europea, la gente que se adhirió a la razón desarrolló la oposición tradicional-moderno para poder distinguir a quienes “pensaban por sí mismos” (para usar las palabras de Antonio) de quienes supuestamente dejaban que otros lo hicieran por ellos, tal como se demostraba por su apego a las convenciones sociales. El *American Heritage Dictionary of the English Language* refleja estos significados en sus definiciones de Ilustración y tradicionalismo. Define a la Ilustración como “un movimiento filosófico[...] preocupado por el examen crítico de las doctrinas e instituciones previamente aceptadas, desde el punto de vista del racionalismo”. Define al tradicionalismo como “un sistema filosófico que sostiene que todo conocimiento se deriva de una revelación divina original y se transmite mediante[...] el traslado de los elementos de una cultura de generación en generación”. Aunque el diccionario define al modernismo tan sólo en términos de “pensamiento, carácter o práctica modernos”, sus definiciones de Ilustración y tradicionalismo claramente sugieren que el pensamiento y la práctica modernos no sólo son sencillamente recientes, sino que se basan en el supuesto de que se puede crear y descubrir conocimiento continuamente a través de la razón humana y los métodos científicos. Si el conocimiento siempre está sujeto a examen, nada puede ser seguro (Berman, 1982; Giddens, 1991: 21).

Como producto de la Ilustración europea, la antropología es una de las ciencias humanas que se desarrolló

cuando la gente, junto con sus doctrinas e instituciones, se constituyeron como objetos de análisis crítico racional (Foucault, 1973). La antropología participó en crear la distinción entre tradición y modernidad, así como en la creación de oposiciones conceptuales relacionadas, como las que hay entre subjetividad y objetividad, y entre creencias culturales y verdades científicas. Porque la antropología se definía a sí misma como una ciencia moderna objetiva, fundamentada en la razón humana (en contraste con las tradiciones, culturas y doctrinas que tomaba como sus objetos de estudio), la antropología se presentaba a sí misma y a la modernidad como invisibles, al mismo tiempo que exponía las creencias y prácticas de grupos humanos al escrutinio científico. Al punto en que los antropólogos aceptaban las aseveraciones modernistas de haber abandonado las tradiciones culturales en favor de la razón y la ciencia, situando a la modernidad fuera de su esfera. Por tanto, los antropólogos se percibían a sí mismos como buscadores objetivos de verdades científicas, pero oscurecían los supuestos culturales y las relaciones sociales para hacer posible su práctica.

El tercer significado de tradición no le da tratamiento de sistema filosófico, sino de conjunto de elementos culturales transmitidos del pasado, “en especial por medio de la comunicación oral” (*American Heritage Dictionary of the English Language*, 1969: 1360). Tales elementos culturales son, creo yo, los tipos de “tradiciones” que buscan los integrantes de la generación de Esteban y los editores de la *Gran enciclopedia de Andalucía*. Las tradiciones en este tercer sentido son como posesiones (Handler, 1988), y se refieren a fiestas, creencias religiosas, recuerdos colectivos, tipos de cocina, trajes típicos,

música, bailes, relatos, arte, estilos, etc., que los individuos o los pueblos pueden “tener”, “usar” y hasta comercializar.

Asocio este tercer significado de tradición con los defensores del romanticismo europeo decimonónico que –en contraposición al supuesto énfasis extremo sobre la razón humana del siglo XVIII– no sólo celebraban las emociones, sino que también buscaban rescatar o revivir los elementos culturales que distinguían a su grupo étnico de otros. El romanticismo europeo fue un movimiento intelectual complejo, de raíces profundas y doctrinas contradictorias, pero yo me centraré en sus vínculos con el nacionalismo. En el último capítulo de este libro, por ejemplo, exploraré la reanimación de las fiestas “tradicionales” en Los Olivos, durante los años ochenta, conforme la dictadura franquista daba paso a la democracia y los partidos nacionalistas competían por votos en España.

La antropología, en particular de la manera en que se desarrollaba durante el siglo XIX en Europa continental, participaba en los proyectos nacionalistas. Como ciencia autodefinida como objetiva, resultaba útil no sólo a los administradores coloniales a cargo del manejo de los pueblos colonizados, sino también a los nacionalistas preocupados por demostrar la autenticidad de las creencias y prácticas que determinaban su etnicidad singular y, de tal modo, justificaban sus demandas de autogobierno (Herzfeld, 1982). Con el tiempo, el estudio “científico” de “otras culturas” vinculado al colonialismo tendió a diferenciarse del estudio “humanístico” del folklore vinculado al nacionalismo y centrado en los campesinos europeos. Ambas ramas, no obstante, se unieron en el trabajo de Franz Boas, quien rehizo la antropología cultural norteamericana a principios del siglo XX. Como heredero del romanticismo alemán, Boas respetaba las diferencias culturales y sostenía

que los pueblos tenían derecho a preservar sus tradiciones. Pero como científico, Boas también consideraba que las personas debían abandonar sus creencias culturales para acoger la ciencia y la razón humana (Stocking, 1979). De hecho, Boas y sus alumnos con frecuencia utilizaban evidencias de diferencias culturales para ayudar a que los pueblos modernos reconocieran sus propias creencias dañinas —como las ideas sobre la inferioridad racial— y se deshicieran de ellas.

Pese a que Boas urgió a sus seguidores a que estudiaran pueblos modernos, como ellos, su lealtad contradictoria con la objetividad científica y el folklore humanístico alentó a sus seguidores a limitar su escrutinio a aquellos aspectos del comportamiento moderno que pudieran percibirse como tradicionales o irracionales, tales como las fiestas populares, los bailes, las creencias religiosas, los prejuicios raciales, etc. Esta tendencia ha tenido la desafortunada consecuencia, no sólo de mantener la distinción entre los modos de ser “tradicionales” y “modernos”, sino de sujetar cada uno a pautas de análisis diferentes. Ya que las costumbres y creencias “tradicionales” son, por definición, no “racionales”, requieren de una explicación. Los antropólogos deben interpretarlas.¹⁰ Los

¹⁰ En el capítulo 6, donde me centro en la celebración de las fiestas tradicionales en Los Olivos en los años ochenta, tomo en consideración otro dilema, producto de la vinculación de la antropología con el nacionalismo, que se presenta ante los antropólogos como yo, que queremos escribir sobre la pérdida de tradiciones en el segundo sentido, seguido por el desarrollo de tradiciones en el tercer sentido. Dada la necesidad de los nacionalistas de que los antropólogos validen “científicamente” la autenticidad de las tradiciones que establecen su herencia cultural única, ¿cómo puede un antropólogo escribir acerca de la aparente “invención de tradiciones” sin socavar,

comportamientos “modernos”, en cambio, no requieren de explicación. Ya que reflejan lo que cualquier persona racional haría, son transparentes.

Como antropóloga que estudió en Estados Unidos y que escribió este libro para un público anglosajón, heredo la contradicción de Boas. Por un lado, estoy condenada a mal interpretar las palabras y acciones de la gente que conocí en los sesenta. Como debo proponer razones para que hablaran y actuaran del modo en que lo hicieron, inevitablemente contradigo sus aseveraciones de que tan sólo se apegaban a las convenciones sociales. Por otro lado, también estoy condenada a elaborar representaciones equivocadas de los comportamientos de los jóvenes “modernos” de los años ochenta. Ya que tanto ellos como yo supusimos que nuestros comportamientos compartidos reflejaban lo que cualquier persona racional haría, mis esfuerzos por explicar lo “normal” parecen absurdos.

Mis amigos de Los Olivos me caracterizaron como alguien que ya era “moderna”, y tenían razón. Al escribir este libro, he sido incapaz de evitar suponer que las acciones de la gente manifiestan sus intenciones. De manera consciente, sé que tengo acceso sólo a lo que pude observar que la gente decía y hacía. No obstante, encuentro que inevitablemente echo mano de experiencias propias para plantear lo que otros podían haber querido o sentido (véase Leavitt, 1996). El análisis que hago del cambio en Los Olivos se basa, por completo, en la premisa de que la gente quiere hacer lo que hace, aun cuando pareciera que actúa en contra de sus intere-

involuntariamente, por supuesto, los movimientos políticos por la autodeterminación que merecen apoyo?

ses, e incluso aunque ellos mismos digan que están negando o suprimiendo sus deseos. Despliego un vocabulario de razones: trato de encontrar un motivo por el que pueda tener sentido que alguien quisiera hacer lo que hizo. En consecuencia, representaré a los vecinos que conocí en 1963-1964 no sólo como personas que querían, en cierto nivel, observar las convenciones sociales tales como los noviazgos largos y los lutos extensos, sino también como gente que decía seguir las convenciones sociales porque querían convencerse a sí mismos y a los demás de que, virtuosamente, suprimían caprichos personales.

Pero, pese a que sigo las ideas de los vecinos “modernos”, como Antonio, al suponer que las acciones de la gente reflejan sus intenciones, no quiero suponer que las personas que se apegaban a las convenciones sociales dejaran que otros pensaran por ellos, o que sus mentes estuvieran esclavizadas por la ignorancia y el prejuicio. Puedo estar de acuerdo en que el acatamiento de las costumbres “tradicionales” refleja una mentalidad “tradicional”, pero argumentaré que la gente que sostenía seguir las normas sociales era tan racional como quienes sostenían que pensaban por sí mismos. En lugar de usar “tradicición” en la segunda acepción que anoté arriba, en la que se define a la tradición como carente de la racionalidad que constituye a la modernidad, utilizaré la palabra en su primer significado para poder explorar la racionalidad inherente a las dos subtradiciones ilustradas que encontré en Los Olivos. Secundo a Foucault en la búsqueda de “incitaciones al discurso” (1978: 18) —las técnicas y prácticas institucionalizadas que requerían que la gente notara, discutiera y enfrentara algunos temas y no otros—. Por tanto, afirmo que los vecinos que conocí en los sesenta tenían buenas razones

para hablar y actuar como lo hicieron, en el sentido de que cualquier persona racional que viviera en su medio social se comportaría de la misma manera.

Reconozco, sin embargo, que en la búsqueda de la racionalidad inherente en el modo de vida tradicional que llevaban los vecinos que conocí en los sesenta, corro el riesgo de implicar que he descubierto una verdad oculta, desconocida para ellos. Ésta no es mi intención. Si sostengo que los vecinos que manifestaban que suprimían sus deseos, en realidad estaban actuando conforme a ellos, se debe a que encuentro imposible no hacerlo. La suposición de que las acciones de la gente reflejan sus intenciones no sólo se logra entrever de mis experiencias como persona moderna, sino que también está codificada en la antropología como disciplina inventada por la modernidad. Tambiah estaba en lo correcto cuando concordó con MacIntyre (1970) en que para poder “describir con éxito las reglas de otra cultura, el antropólogo (en la práctica, alguien occidental o alguien expuesto al adoctrinamiento occidental) aplica ‘estándares de crítica racional’ tal y como se desarrollaron en el occidente contemporáneo” (1990: 121).

Me imagino tratando de escribir dentro de un marco conceptual “tradicional”, que supone una separación entre deseo y acción. Pero creo que el intento no sería fructífero. Pensándolo bien, puedo usar palabras que denoten obligación para investigar que convenciones sociales se exigían en la relación de familia. No obstante, me encuentro constantemente buscando razones de por qué la gente pudo querer hablar y actuar como lo hizo. En 1964, por ejemplo, María, una mujer del pueblo que tenía unos cuarenta años, me dijo que llevaba ropas de luto por la muerte de un primo que apenas había conocido porque, si no lo hacía, los vecinos la criticarían.

Inmediatamente supuse que María llevaba ropas de luto porque quería evitar las habladurías de los vecinos. Ahora ya no creo que esto era lo que me comunicaba María. Al releer mis notas de campo, me doy cuenta que ella no expresó el deseo de evitar la crítica de sus vecinos, ni el deseo de ganarse su respeto. Simplemente afirmó que la gente la criticaría si no se vestía de negro. Hoy pienso que María mencionó las habladurías de los vecinos no para dar una razón por la que ella, como individuo, había decidido actuar conforme a expectativas sociales, sino más bien como evidencia del hecho de que las convenciones sociales en Los Olivos requerían que una mujer usara ropas de luto por la muerte de un primo, sin importar que lo conociera poco. Incluso al repasar mi comprensión de las palabras de María, no obstante, veo que no puedo evitar inferir que usó ropas de luto porque no quería que los vecinos murmuraran sobre ella.

No soy la única que hace estas inferencias. La mayoría de los emigrantes y vecinos jóvenes que entrevisté en los ochenta parecían llegar a conclusiones similares. Antonio, por ejemplo, comparaba su valiente voluntad de pensar por sí mismo con la cobardía de los vecinos que conoció en su juventud, quienes, dijo, permitían que el temor al cotilleo malicioso dictara sus acciones. Al igual que Antonio, tiendo a suponer que la gente que hablaba de los vecinos chismosos explicaba por qué, como individuos, decidieron seguir las convenciones sociales, pero trato de evitar respaldar la condena que Antonio hace de tales motivos. Ya que me centraré en los incentivos del discurso, propongo que la organización de la desigualdad social en 1963-1964, —cuando la propiedad heredada parecería determinar el ingreso y estilo de vida de una familia— incitaba a María a hablar de las expectativas de los vecinos, en

tanto que una organización de la desigualdad muy diferente —en la que la ambición y el impulso personal de un individuo parecían determinar su ocupación e ingresos— incitaba a Antonio a hablar de sus deseos internos. Si yo propusiera que la gente como María era cobarde al permitir que las expectativas de otros dictaran sus maneras de actuar, sería tan culpable de mala interpretación como lo hubiera sido María de haber tomado el orgullo que sentía Antonio por pensar por sí mismo como evidencia de que carecía de la fuerza de voluntad para suprimir sus caprichos.

Mi situación de persona “moderna” también limita mi entendimiento de las palabras y acciones de los vecinos y emigrantes con quienes hablé en los ochenta. Cuando volví a Los Olivos después de una ausencia de veinte años, quedé atónita no sólo por los cambios que se habían llevado a cabo, sino también por las semejanzas que existían entre la gente que hallé y yo misma. Como Richard Maddox, quien empezó su investigación de campo en el cercano pueblo comercial de Aracena en 1981, encontré que las actividades, preferencias y convicciones elementales de la gente que conocí en los ochenta variaban poco de las mías (1993: 172). Esta falta de distinciones afectó mi comprensión de dos maneras.¹¹ En

¹¹ Existe también una tercera manera en que mi situación de persona “moderna” limitó mi entendimiento de los años ochenta. La antropología, como producto de la Ilustración europea y reacción romántica decimonónica al racionalismo del siglo XVIII, me desalentó de buscar explicaciones que dieran cuenta de los comportamientos que yo compartía con la gente nacida en Los Olivos. Los vínculos de la antropología con los estudios en folklore y las políticas nacionalistas no sólo definen la misión de la antropología como la de documentar las diferencias culturales más que explorar las similitudes, sino que la

primer lugar, encontraba difícil imaginar que las palabras y acciones de la gente requirieran de explicación. Tal y como señalé antes, parece absurdo preguntarse por qué la gente que actúa “normalmente” se comporta de esa manera. En segundo, las semejanzas entre mis costumbres y las de la gente que entrevisté en los ochenta me dificultaban reconocer las diferencias que, en efecto, había. Como nuestros comportamientos exteriores y nuestras opiniones tendían a coincidir, rara vez cometí los errores de etiqueta que en los sesenta me habían alertado ante posibles malentendidos. Como todos los antropólogos saben, nuestras visiones más profundas en cuanto a diferencias culturales emanan de esas dolorosas ocasiones cuando hemos dicho o hecho algo que ocasiona que nuestros anfitriones irrumpen en carcajadas, los avergoncemos, o nos reprendan con enojo. Por no haber cometido muchos errores culturales en los ochenta, y debido

participación de la antropología en la creación de oposiciones conceptuales entre subjetividad y objetividad, y entre creencias culturales y verdades científicas desalentaba el desarrollo de conceptos para explorar comportamientos que no eran únicos de algún pueblo en particular, ni compartidos universalmente. Como las costumbres de noviazgo, crianza y luto que los vecinos de Los Olivos y yo observábamos en los ochenta no los distinguían de mí, estas costumbres no podían atribuirse fácilmente a nuestras herencias culturales subjetivas, aun cuando la falta de universalidad de nuestras costumbres compartidas dificultaba suponer que estas costumbres reflejaran respuestas racionales, objetivas, de adaptación a los problemas humanos universales. La antropología, ni como disciplina humanística centrada en las diferencias culturales, ni como ciencia objetiva dedicada a descubrir y promover comportamientos basados en verdades científicas, alentaba a los antropólogos, como yo, a tratar a los comportamientos “modernos” como problemáticos.

a la cortesía de los españoles, que no hicieron comentario alguno ante las equivocaciones que de seguro cometí, no me di cuenta de mis errores y, por tanto, no hice las preguntas que podían haberme ayudado a darme cuenta de que mis suposiciones diferían de las de las personas que estaba entrevistando. En consecuencia, sé que he acabado por atribuir algunas de mis creencias y motivaciones a personas que no las compartían.¹²

Por último, mi comprensión de los cambios que observé en Los Olivos está limitada por las circunstancias de mi trabajo de campo y por el medio académico en el que escribo. El relato que pienso narrar —que vincula el desarrollo de la subjetividad “moderna” con los cambios en la manera en que la gente representaba y experimentaba las relaciones sociales desiguales— es, como cada relato, necesariamente parcial. Se cuenta desde el punto de vista de una persona en particular. Yo, como todo antropólogo, participé en la creación de las evidencias que cito —mediante mis interacciones con los vecinos y emigrantes, al decidir qué escribir en mis notas de campo, y elegir qué incluir en este libro. Por tanto, comienzo por una breve descripción de mis experiencias de campo y de las preocupaciones teóricas que motivaron el análisis que presento.

Elegí estudiar Los Olivos porque se trataba del pueblo más bonito de los que visitamos mi esposo, George Collier, y yo, cuando fuimos a España el otoño de 1963. Éramos muy jóvenes entonces —apenas habíamos salido de la universidad— y

¹² Algunos amigos españoles que leyeron versiones anteriores de este escrito amablemente me señalaron varios de estos malentendidos. Lamento la presencia de los errores que seguramente quedan, y espero que alerten a otros respecto de las preguntas que dejé de plantear.

teníamos becas Fulbright para estudiar un pueblo andaluz semejante a la aldea de indígenas mayas de Apás, en Zinacantán, Chiapas, México, que habíamos estudiado como integrantes del Proyecto Harvard en Chiapas (Vogt, 1994). Cuando llegamos a Sevilla pedimos prestado un atlas de comunidades andaluzes para hacer una lista de los pueblos que cumplían con nuestros requisitos. Ya que necesitábamos una comunidad similar a Apás, buscamos un asentamiento que tuviera entre quinientos y mil habitantes, que fuera agrícola, y que estuviera ubicado en una zona montañosa. Y como temíamos posibles emergencias médicas —éramos padres de un bebé de dos meses de edad— eliminamos los pueblos que no tuvieran un médico residente ahí y servicio regular de autobús. Con una lista en mano de alrededor de diez pueblos, alquilamos un coche para visitarlos. Los Olivos no sólo era el pueblo más lindo, sino que ahí vivía la gente más amigable. Los hombres que nos saludaron afuera del bar en la plaza central nos aseguraron que seríamos bienvenidos, que había casas vacías que podríamos alquilar, y que conocían a una mujer que podría ayudarnos con el trabajo doméstico. Nuestro plan de comparar un pueblo andaluz con una aldea de indígenas mayas resultó desacertado.¹³ Pero jamás lamenté elegir Los Olivos.

Los Olivos no es un pueblo andaluz típico —si es que tal cosa existe—. Con una población de alrededor de seiscien-

¹³ El plan de comparar Los Olivos con una aldea indígena maya resultó desacertado porque las consecuencias sociales de seiscientas personas, una economía agrícola, y un territorio montañoso no se determinaban por tales supuestas variables independientes, sino por la participación activa de la gente en los contextos más amplios, históricos y nacionales.

tos en 1960, es más pequeño que la mayoría. Pese a que el pueblo era y sigue siendo un municipio por separado, con su propio concejo y alcalde, parecía una aldea de la región más que uno de sus pueblos. Los vecinos que conocí en 1963-1964 también subrayaron las diferencias entre Los Olivos y las comunidades cercanas. Me dijeron que sus noviazgos eran más largos y su observancia del luto más estricta en comparación con sus vecinos. Cuestión que creí, pero dudé de sus aseveraciones respecto de ser más virtuosos que la gente de los pueblos más grandes. También me mantuve escéptica al oír sus quejas en cuanto a que Los Olivos era más pobre y triste que otras comunidades porque carecía de empleos no agrícolas.¹⁴ Cuando comparo Los Olivos con los pueblos vecinos y comunidades andaluzas estudiadas por otros etnógrafos (Pitt-Rivers, 1954; Martínez-Alier, 1971; Fraser, 1973; Aguilera, 1978; Gregory, 1978; Gilmore, 1980; Corbin y Corbin, 1984, 1987; Brandes, 1980; Moreno Navarro, 1972, 1977; Luque Baena, 1974; Pérez Díaz, 1974; Mintz, 1982; Frigolé Reixach, 1983; Maddox, 1993), me sorprende la homogeneidad de su población. En los años sesenta sólo contenía el nivel medio de los tres niveles del sistema de clases

¹⁴ No me pareció que las personas de Los Olivos fueran tan pobres, probablemente porque las conocí después de haber hecho trabajo de campo en el sur mexicano, donde mucha gente era mucho más pobre en cuanto a estándares mundiales. Toda la gente que vivía en Los Olivos en los años sesenta tenía una casa sólida y suficiente alimento, aunque tendían a carecer de efectivo y de aparatos modernos como autos, estufas de gas, lavadoras de ropa, televisores, cámaras, etc. También es cierto que en ese entonces mi esposo y yo teníamos menos posesiones que la mayoría de los vecinos, aunque sí contábamos con más dinero contante.

andaluz. Los Olivos carecía tanto de grandes terratenientes como de jornaleros sin tierra. Quienes poseían la mayor parte de las tierras y empleaban a la mayoría de los jornaleros, no vivían en el pueblo. Y todos parecían tener al menos una pequeña parcela o tenían esperanzas de heredar alguna. Tal y como descubrí posteriormente, tanto los muy ricos como los muy pobres habían abandonado Los Olivos durante las décadas previas a mi llegada.

En 1963-1964, mis vínculos más cercanos se tejieron con la mujer que me ayudaba en casa y su familia, el alcalde, quien nos dio la bienvenida a mi esposo y a mí, y los vecinos inmediatos. Mis visitas a las familias del alcalde y de mi empleada me sacaron de mi vecindario y me permitieron vislumbrar diferencias en los estilos de vida entre la gente situada en ambos extremos del nivel de riqueza del pueblo. Las dos mujeres, mis vecinas del otro lado de la calle, pertenecían al nivel de riqueza intermedio, me aceptaron en sus casas durante las largas tardes invernales de tejido y charla. Tuve poco contacto con personas de mi edad. Aún estaban en la etapa del noviazgo, mientras que yo estaba casada y tenía un bebé. En lugar de hablar sobre novios con mujeres de alrededor de veinte años, pasé horas escuchando a mujeres mayores hablar sobre el cuidado de los niños, trabajo doméstico y las actividades de los vecinos.

Durante los nueve meses que mi esposo y yo pasamos en Los Olivos, del principio de septiembre de 1963 a fines de mayo de 1964, nos concentramos en recolectar información etnográfica general, comparable con la información que habíamos recolectado en México. Entrevisté al alcalde, a mi empleada y a mis vecinas sobre costumbres de noviazgo y requisitos del luto. También reuní algunos cuentos populares. Mis esfuerzos por estudiar los procedimientos por los cuales

solucionaban los conflictos fallaron porque la gente se rehusó a platicarme sobre sus peleas con otros. Y abandoné el estudio de creencias médicas, que planeaba hacer, una vez que las mujeres con las que hablé me convencieron de que todos en Los Olivos consultaban al médico. Dijeron no saber nada acerca del mal de ojo, y que pocos vecinos consultaban al sabio que vivía en un pueblo distante. Mi esposo, con la ayuda del alcalde, utilizó el censo de 1960 y otros documentos de la alcaldía para construir un censo genealógico que seguimos usando en versiones computarizadas, actualizadas. También construyó niveles de riqueza, recolectó datos sistemáticos sobre propiedad de la tierra, e inquirió sobre la agricultura del pueblo durante largas caminatas con el alcalde.

Por mi parte, evité algunos temas. Era demasiado tímida como para preguntarle a la gente sobre sus relaciones íntimas. También evité la discusión o el estudio de la religión porque no me gustaba ir a la iglesia. Y me perdí de muchas actividades del pueblo por conservar mi horario estadounidense en lugar de adaptarme al del pueblo. Después de dormir al bebé temprano, en la noche, mi esposo y yo por lo general descansábamos en casa, platicando y redactando notas de campo. No quería unirme a otras mujeres en el cuarto de la televisión, que estaba en el bar, ni mi esposo estaba presto a unirse a los hombres que tomaban en el piso de abajo. Nos gustaba dormir temprano porque el bebé despertaba antes del amanecer, a diferencia de los bebés del pueblo que permanecían despiertos después de la medianoche, y dormían hasta el mediodía.

Mientras me preparaba para partir de Los Olivos en mayo de 1964, recuerdo sentirme desilusionada por los resultados de mi trabajo. Aunque había recolectado una gran cantidad de información, no había podido explorar tema

alguno con la profundidad que había logrado en México. Nunca pude obtener estudios de caso específicos sobre noviazgo y luto para complementar las descripciones generales que conseguí. Ningún vecino parecía estar dispuesto a pasar largas horas respondiendo a las preguntas detalladas, repetitivas y en ocasiones aburridas que quería hacerles.¹⁵ Por no haber podido sondear con profundidad pensé que tenía poco que añadir a la descripción de la vida del pueblo andaluz presentado por Julian Pitt-Rivers en su notable monografía *The People of the Sierra* (1954). De hecho, no escribí sobre Los Olivos sino mucho después (1986). Guardé mis notas de campo sobre España cuando volví a México para elaborar mi investigación de doctorado.

Richard y Sally Price, amigos de Harvard-Radcliffe, que también habían participado como alumnos de licenciatura en el Proyecto Harvard-Chiapas, pasaron el verano de 1964 en Los Olivos, entrevistando a la gente sobre sus costumbres de noviazgo. Porque no tenían hijos y vivían con una familia cuyos cuatro hijos estaban en diferentes momentos del proceso de noviazgo, pudieron participar en las actividades de las parejas de novios. Sus notas de campo contienen ricas descripciones tanto de la vida doméstica privada como de las diversiones pú-

¹⁵ Cuando hice trabajo de campo en Zinacantán, Chiapas, México, pude recolectar estudios de caso detallados porque algunos antropólogos estadounidenses que trabajaron la región habían desarrollado la costumbre de pagar un sueldo diario a los informantes por el tiempo que dedicaran a responder preguntas. Cuando hice trabajo de campo en Los Olivos, no obstante, no sólo no tenía el dinero para pagar a la gente, sino que sabía que se sentirían insultados si lo ofrecía. Por tanto, sólo pude dar regalos simbólicos en agradecimiento por la amabilidad de la gente.

blicas. También pudieron reunir historias de caso de noviazgo. Una hija de la familia resultó ser una informante antropológica ideal. Conforme la fui conociendo en viajes de regreso a España, me impresionó su inteligencia, visión y paciencia. Richard y Sally Price publicaron dos artículos sobre noviazgo (1966a, 1966b) basados en su verano de investigación de campo. Mi discusión de las costumbres de noviazgo de 1963-1964, en el capítulo 2, se basa en sus notas de campo y análisis.

En el verano de 1965, otra amiga de Harvard-Radcliffe y del Proyecto Harvard-Chiapas, Michelle Zimbalist (quien, después de casarse se convirtió en Michelle Z. Rosaldo), pasó dos meses con su amiga Sally Simmons viviendo en Los Olivos con la familia que había recibido a los Price. Shelly y Sally eran entonces estudiantes de licenciatura, y se concentraron en las costumbres del luto como proyecto de investigación de verano. A principios de julio murió el padre de la familia con la que se hospedaban. Como mujeres jóvenes sin pareja, que vivían en una casa que estaba de luto, Shelly y Sally fueron excluidas de las actividades de las parejas de novios. Pero las mujeres jóvenes, sin novios, o cuyos novios estaban fuera del pueblo, las acogieron con agrado. Aunque ninguna de ellas publicó algo sobre su investigación, sus notas de campo conjuntas, a las que recurro a lo largo del libro, registran muchas conversaciones con mujeres acerca de sus temores de sufrir deshonor, de las etapas en la vida de la mu-

jer, y de amistades entre mujeres. En el capítulo sobre el luto, también me baso en su trabajo.¹⁶

Aunque volví a Los Olivos brevemente varias veces durante los veranos de 1972 y 1978, no hice notas de campo. Pero las historias que la gente me contó acerca de lo que sucedió en el pueblo, combinado con las cartas ocasionales y tarjetas de Navidad de mis amigos, me informaron que Los Olivos se estaba volviendo “triste” porque la emigración vaciaba el pueblo de gente y de “vida”.

En el verano de 1980, mi esposo y yo volvimos por un periodo de tres meses para realizar investigación de campo, acompañados por nuestros dos hijos adolescentes y una estudiante de licenciatura de la Universidad de Stanford que pasó el verano con una de las familias del pueblo. Aunque la población de Los Olivos había descendido a menos de trescientos residentes que vivían ahí todo el año, el pueblo se llenaba para julio y agosto con ex vecinos que venían de vacaciones y sus amigos. Tuvimos suerte de encontrar un piso en la gran casa que antes habíamos rentado; la propietaria la había dividido en tres unidades cuando nos fuimos. Ya que nuestro piso estaba en la parte trasera de la casa, su puerta daba a otra calle. De ese modo me hice de nuevos vecinos sin abandonar a los viejos amigos. También conocí a mujeres de otros vecindarios ya que me hice cargo del trabajo doméstico que requería salir de casa, como el lavado de ropa en la fuente pública y la compra de alimentos en las tiendas locales. (Mi esposo ha-

¹⁶ Michelle Rosaldo murió en 1981. Pese a que escribió un ensayo inédito sobre las costumbres de luto en Los Olivos poco después de su estancia en el pueblo, ni los miembros de su familia ni yo lo hemos podido encontrar entre nuestros papeles.

cía el trabajo doméstico que podía hacerse a puerta cerrada, como cocinar y asear.)

Pasé el verano de 1980 entrevistando a vecinos y amigos sobre los cambios que se habían llevado a cabo en las costumbres de noviazgo y de luto desde los sesenta. En esta ocasión no tuve dificultades para obtener relatos sobre personas en específico. Ya no hacía preguntas que la gente encontrara aburridas porque todos ya conocían las respuestas menos yo. Ahora me encontraba haciendo las mismas preguntas que planteaba cada emigrante y vecino. Todos queríamos tener noticias de nuestros amigos y conocidos a quienes no habíamos visto en mucho tiempo. Mi esposo pasó el verano de 1980 fotocopiando registros preliminares de la alcaldía para elaborar el análisis de las causas y consecuencias demográficas del matrimonio tardío. También habló con los hombres sobre la caída de la agricultura local.

En enero de 1983 volví a Los Olivos a comenzar siete meses de intensiva investigación de campo para estudiar los efectos de la emigración sobre las relaciones de parentesco. El censo genealógico que elaboró mi esposo resultó ser una herramienta de entrevista valiosísima. Antes de visitar a cada una de las personas o parejas que accedió a ser entrevistada, preparaba tablas genealógicas de sus familias para refrescar sus memorias acerca de algunos individuos y proveer un contexto para recopilar historias de vida. Mi esposo y yo frecuentemente hacíamos juntos las entrevistas. Utilizamos grabadora sólo una vez. Parecía que ésta sofocaba la espontaneidad, además de que nos aterraba la idea de transcribir horas de cintas. En lugar de ello, tratamos de tomar notas de manera esmerada. Cuando entrevistábamos en conjunto, tomábamos turnos en hacer las preguntas, dejando a la otra persona en libertad de

concentrarse en la escritura. Tomamos la mayoría de nuestras notas en “espanglés”, una mezcla de español e inglés en la que predominaba éste último, pero las palabras y frases cruciales quedaban en el idioma original.

Durante las entrevistas por lo general yo desempeñaba el papel de interrogadora amable y escucha interesada. Como huésped en casa de alguien, no me sentía con derecho a plantear preguntas provocadoras, comenzar discusiones, o enfrentar sus puntos de vista, sin importar cuánto hubiera podido aprender de forzar a la gente a discutir conmigo. Además tuve mala suerte jugando al abogado del diablo durante conversaciones informales con los amigos. La mayor parte de la gente de Los Olivos tiene un estilo confiado de conversación. Tienden a seguir hablando hasta que otra persona los interrumpe con mayor volumen de voz. Por haber sido educada desde la infancia a hablar suavemente y nunca interrumpir, tenía desventajas en las charlas. Pero aunque me encontrara cohibida para hablar e incapaz de dirigir las conversaciones hacia los temas que me interesaban, aprendí mucho a partir de escuchar las vivaces discusiones, casi siempre ingeniosas, en las que estuve. Además, pienso que este libro me da la oportunidad de presentar mis ideas y opiniones acerca de los cambios que sucedieron en Los Olivos.

Los tres primeros meses de 1983, los dediqué a entrevistar a residentes de Los Olivos, seguidos de varias semanas en las ciudades de Madrid, Sevilla y Barcelona, donde entrevisté a personas que habían sido vecinas de Los Olivos y hoy eran emigrantes. Pese a que algunas personas se rehusaron a hablar conmigo, encontré que quienes me aceptaron en sus casas normalmente tenían tanto interés como yo en reconstruir

su propia historia y la del pueblo. En particular agradecí la oportunidad de entablar amistad con las personas que, como yo, habían sido adultos jóvenes en los sesenta. Vivían en un universo social muy distinto de aquel en el que crecieron, y la mayoría se mostraban críticos de los largos noviazgos y periodos de luto que ellos mismos habían observado cuando los conocí. Sus puntos de vista sobre el cambio complementaban los de amigos mayores, muchos de quienes lamentaban la pérdida de las costumbres del pueblo. Este libro, de hecho, trata principalmente de las experiencias de la gente de mi generación; de quienes nacieron entre 1935 y 1950. Su participación en la creación de un nuevo mundo social dio forma a las experiencias de sus padres e hijos.

Conforme el trabajo de campo progresaba, me concentré en los cambios que se llevaron a cabo entre 1963 y 1983, recopilando historias de vida para averiguar qué había pasado con la gente y para analizar las motivaciones que se atribuían a sí mismos y a los demás. También anoté las habladurías, no para saber lo que la gente había hecho, sino para escuchar cómo los narradores evaluaban las acciones de los otros. Mi esposo se centró en el análisis de los procesos históricos que dieron forma al pueblo que encontramos en 1963. Con la ayuda de la gente que entrevistamos, del censo y de investigación de archivo, reconstruyó los sucesos de la Segunda República Española, la Guerra Civil y la represión posguerra (G. Collier, 1997). Mientras investigábamos los cambios que sucedieron, ambos recurrimos al trabajo de Richard Maddox, cuyo estudio histórico de Aracena (1986, 1993), el cercano pueblo comercial y centro administrativo, nos ayudó a entender la historia regional y los procesos de estratificación.

Volví a España el verano de 1984 para cubrir un último periodo de investigación de campo. Pasé julio en Barcelona y agosto en Los Olivos, donde viví en una calle nueva y conocí a un nuevo grupo de vecinos. Aunque hice algunas entrevistas, pasé casi la misma cantidad de tiempo analizando datos como recopilando nueva información. Durante los largos y cálidos días de agosto me quedé en casa utilizando el censo y las notas de entrevista para perfilar las experiencias de vida de los vecinos en cohortes de cinco años, comenzando con la cohorte que nació en 1900-1904, y terminando con la de 1950-1954. En las noches me unía a amigos y vecinos en las calles para platicar y oír las novedades. También asistí a las fiestas locales, participando en la reanimación de la “tradicción” de la que escribo en el último capítulo de este libro.

Desde 1984 he vuelto a visitar Los Olivos por temporadas cortas, pero no he reunido información de manera sistemática. Pasé ahí tres días en septiembre de 1994 para ponerme al día respecto de las novedades de los amigos y para incorporarme a los vecinos en su romería anual a una capilla local. Después del largo periodo de perder población, Los Olivos parece estar creciendo nuevamente. Varios adultos jóvenes que no pudieron encontrar empleo en los centros urbanos decidieron establecerse en Los Olivos donde podían complementar su ingreso debido al desempleo con productos de las tierras familiares. Más recientemente, los esfuerzos gubernamentales por crear oportunidades de empleo en la región parecen estar fructificando. Una planta de procesamiento de basura, recién construida, emplea actualmente a algunos hombres del pueblo.

El enfoque teórico de este libro —el desarrollo de la subjetividad moderna— refleja y se basa en mi interés de mucho tiempo por entender por qué los sistemas desiguales de rela-

ciones sociales persisten pese a los esfuerzos de la gente en desventaja (especialmente las mujeres) por resistir la opresión y mejorar su situación (Collier y Rosaldo, 1981; J. Collier, 1974, 1986, 1988; Yanagisako y Collier, 1987). Una vez rechazada la idea de la “falsa conciencia” como explicación de por qué la gente actúa de maneras que parecen perjudicar sus intereses a largo plazo, he tratado de explorar por qué puede tener sentido que la gente hable y actúe como lo hace. Haciendo uso de las perspectivas de los teóricos de la práctica (Bourdieu, 1977; Ortner, 1984; Giddens, 1984), he tratado de explorar cómo los sistemas más amplios de desigualdad social afectan las experiencias a partir de las cuales la gente construye sus sobrentendidos de sí mismos y del mundo, y cómo las accio-

nes acumulativas de la gente que actúa conforme a sobrentendidos de sentido común constituyen las instituciones sociales que estructuran sus experiencias (J. Collier, 1988).

Aunque este libro explora un caso de cambio social, más que de permanencia, sigo concentrándome en los sobrentendidos de sentido común que la gente construye a partir de su experiencia de vivir inmersos en relaciones sociales desiguales, y de resistirse a ellas.¹⁷ De ese modo, empiezo con un capí-

¹⁷ Mi enfoque en los sobrentendidos de sentido común respecto de cómo prosperar es parecido al enfoque de “sobrentendidos de sentido común de la motivación humana” que Derné propone como manera de explorar los efectos causales de la “cultura” (1994: 267). Igual que Derné, cambié del estudio de los “valores” a la exploración del sentido común para poder entender cómo la gente que activamente se enfrenta a las normas culturales cae, de todas maneras, a ser limitadas por ellas. Y como él, me centro en las sanciones organizadas socialmente que restringen a la gente al limitar las “estrategias de acción que los individuos pueden utilizar para sacudirse las presiones sociales” (1994: 274). Derné, por ejemplo, observa que ya que “se puede desconfiar de” [aquellos] “cuyas acciones no parecen encajar en el contexto dominante porque se les considera carentes de los atributos humanos normales”, la gente se ve restringida a cuando menos justificar sus acciones en términos de la ideología dominante (1994: 275).

El marco de trabajo que yo utilizo, sin embargo, difiere del de Derné en al menos dos elementos. En primer lugar, mi interés en los sistemas de desigualdad social más amplios, me lleva a explorar cómo se relacionan los “sobrentendidos de sentido común de la motivación humana” con las prescripciones de sentido común de cómo progresar. En este libro, por ejemplo, exploro cómo las motivaciones en torno a la “obligación” y a la “elección” se correlacionaban con suposiciones de sentido común acerca del estatus como algo heredado o alcanzado por logros propios. En segundo lugar, creo que existen muchos más que “dos tipos generales de sobrentendidos”

tulo que analiza las historias que relataron las personas de Los Olivos para explicar por qué algunos individuos gozaban de mayor riqueza, poder y prestigio que otras. Valiéndome de la teoría de la “estructuración” de Giddens, inspecciono la “conciencia práctica” –definida como “las cosas para las que los actores saben tácitamente cómo ‘comportarse’ en el contexto de la vida social” (1984, xiii)– requerida para narrar e interpretar las muy diferentes historias de éxito y de fracaso contadas por la gente de Los Olivos durante mis dos periodos de trabajo de campo. En los años sesenta, cuando la propiedad heredada parecía ser el determinante principal de la desigualdad social, la gente narraba historias de matrimonios y herencias. En los ochenta, cuando el logro ocupacional parecía más pertinente, hablaban sobre deseos y logros individuales. Los capítulos restantes exploran las conexiones entre estas explicaciones distintas de la desigualdad y el sutil

de la acción humana (Derné, 1994: 270). Desde el punto de vista de quienes viven dentro de un sistema cultural en el que las acciones parecen ser “elegidas por los individuos mismos”, todos los otros sobrentendidos de la acción humana parecerían caer en la categoría de sistemas culturales en los que “las acciones parecen impulsarse por fuerzas externas a los individuos” (Derné, 1994: 270). Tal punto de vista, no obstante, deja de lado no sólo las variaciones entre los sistemas “impulsados desde afuera”, sino también el sentido en que tanto la “elección” como el “deseo” –y la preocupación por seguir los dictados de la familia y la casta, expresados por los hombres indios que Derné entrevistó (1994)– presumen la existencia de un “yo” confinado que desea y actúa. El concepto de un yo interno (*self*) coherente, confinado, anhelante, contrasta con los conceptos de los yo internos (*selves*) permeables o partibles que tienden a encontrarse principalmente fuera de las civilizaciones previamente agrarias de Europa y Asia (véase Strathern, 1988; J. Collier, 1988).

cambio en las técnicas utilizadas por las personas para dar seguimiento y manejar el yo interno que Antonio capturó en su contraste implícito entre “permitir que otros piensen por uno” y “pensar por uno mismo”.

El contraste implícito de Antonio me intrigó, no sólo porque parecía correcto, sino también porque servía de eco a una distinción que Foucault presentó en un breve ensayo sobre la subjetividad moderna (1984). Al meditar sobre la respuesta de Kant a la pregunta “¿Qué es la Ilustración?”, Foucault observó que Kant percibía la Ilustración “como ‘una salida’ de la ‘inmadurez’ humana”. Por “inmadurez” Kant quería decir “un cierto estado de nuestra voluntad que nos lleva a aceptar la autoridad de otro más para conducirnos a áreas donde lo que se requiere es el uso de la razón” (Foucault, 1984: 34).¹⁸ “Kant de hecho describe a la Ilustración como el momento en que la humanidad pondrá en uso su propia razón, sin sujetarse a autoridad alguna” (Foucault, 1984: 37-38).

Foucault prosiguió con la observación de que poner en uso la razón de uno requería que la gente no sólo diera seguimiento a sus ideas y deseos internos (más que concentrarse en lo que otros esperan de ella), sino que también se diera a la tarea de volver a dar forma al yo interno para convertirse en las personas que querrían ser. Invocando al poeta Baudelaire para ilustrar la “actitud” de la modernidad, Foucault observó que:

¹⁸ Foucault distinguía entre la visión kantiana de la Ilustración y la de “libertad de conciencia: [definida como] el derecho de pensar como a uno le plazca siempre y cuando uno obedezca como se debe”. En lugar de sostener que la gente debía ser sumisa en público al mismo tiempo que era libre de pensar por sí misma en privado, Kant sostenía que la gente debía ser sumisa en privado pero disfrutar del libre uso de la razón en la esfera pública (Foucault, 1984: 36).

“El hombre moderno, para Baudelaire, no es el hombre que se lanza a descubrirse a sí mismo, sus secretos y su verdad oculta; éste es el hombre que trata de inventarse a sí mismo. Esta modernidad no ‘libera al hombre en su ser’; lo obliga a enfrentar la tarea de producirse a sí mismo” (1984: 42).

Giddens también sostiene que “producirse a sí mismo” es una tarea peculiarmente moderna (1991). Observa que todos los seres humanos son reflexivos, en el sentido de que toda la gente sigue sus acciones y puede producir relatos sobre su comportamiento, pero sólo la gente moderna ve al yo interno “como un proyecto reflexivo, del cual el individuo es responsable [...] Somos, no lo que somos, sino lo que hacemos con nuestras vidas” (1991: 75). Como Foucault, Giddens observa que la reflexividad moderna es “mucho más que sólo ‘llegar a conocerse a sí mismo’: el entendimiento de uno mismo está subordinado a la intención, más inclusiva y fundamental, de construir/reconstruir un sentido de identidad coherente y gratificante” (1991: 75). “El yo interior—observa— forma una trayectoria de desarrollo desde el pasado al futuro anticipado en el que la duración de la vida, más que los eventos del mundo exterior, se vuelve la ‘figura de primer plano’ dominante, en el sentido del Gestalt” (1991: 75-76). “Los puntos de referencia clave [en las trayectorias narrativas del yo interior] se colocan ‘desde el interior’, en términos de la manera en que el individuo construye/reconstruye su historia de vida” (1991: 80).

Aunque Foucault y Giddens concuerdan en que la gente moderna debe “producirse a sí misma”, y ambos reconocen que la tarea es pesada, no están de acuerdo en cuáles son las fuerzas que obligan a la gente a hacerlo. Giddens subraya la pérdida de certezas “tradicionales”. Sostiene que, “por definición, la tradición o los hábitos establecidos ordenan la vida

dentro de canales relativamente fijos. La modernidad confronta al individuo con una diversidad compleja de opciones y, porque no es fundacional” —en el sentido de que todas las certezas aparentes están sujetas a revisión sobre la base de nueva evidencia— la modernidad “ofrece poca ayuda respecto de cuáles opciones elegir” (1991: 80). Foucault, en cambio, puso énfasis en el desarrollo de nuevas limitaciones. Sostenía que la invención y proliferación de tales “disciplinas” como la psiquiatría, el psicoanálisis, la criminología y los estudios sobre población obligaban a la gente a producir narrativas de sí misma que explicaban sus apuros presentes en términos de elecciones pasadas y sucesos de vida (1973, 1975, 1977a, 1977b, 1978).

Mi trabajo de campo en Los Olivos me coloca del lado de Foucault en este debate. No creo que los vecinos que conocí en los ochenta tuvieran una cantidad de opciones significativamente mayor que quienes conocí en los sesenta, pese a que hablaban y actuaban como si así fuera. Mi desacuerdo con Giddens quizá se ilustra mejor en su discusión sobre “estilo de vida”. Giddens reconoce que “en condiciones de alta modernidad, todos nosotros no sólo seguimos un estilo de vida, sino que en cierta importante medida, nos vemos forzados a hacerlo” (1991: 81). ¿Por qué estamos forzados? Porque, escribe Giddens, “no tenemos más opción que elegir”. El “estilo de vida —observa— no es un término que se pueda aplicar en gran medida a las culturas tradicionales, porque implica elección dentro de una pluralidad de opciones posibles, y se trata de algo ‘adoptado’ más que ‘transmitido’” (1991: 81). Encuentro esta respuesta inadecuada. En lo que respecta a mi experiencia, la gente de Los Olivos tenía más o menos el mismo rango de opciones de estilos de vida durante las dos visitas que hice allá. En ninguno de los dos periodos podían los pobres emular los

estilos de vida de los ricos, sin importar cuánto quisieran hacerlo. Y durante ambas visitas la gente tenía cierto margen de opción sobre cómo gastar el dinero disponible. La pregunta que debo plantear, por tanto, es ¿por qué la gente en los sesenta hablaba sobre sus estilos de vida como si se los hubieran transmitido, mientras que la de los ochenta se expresaba sobre sus estilos de vida como si éstos los hubieran adoptado personalmente? Dicho en otras palabras, ¿por qué hacía responsable a la gente de los ochenta de haber elegido sus estilos de vida cuando tenían tan poco espacio de elección como la gente de los sesenta? Estas preguntas me llevan a seguir a Foucault en la búsqueda de “incitaciones al discurso”.

Mis experiencias en Los Olivos también me conducen a preferir la exposición de Foucault del desarrollo de la “sexualidad moderna” (1978) sobre la crítica que Giddens le formula. En su libro *The Transformation of Intimacy*, Giddens sostiene que “no podemos aceptar la tesis de Foucault de que existe una vía de desarrollo más o menos recta que va de la ‘fascinación’ victoriana por la sexualidad a los tiempos más recientes” (1992: 23). Los victorianos, dice, estaban reprimidos sexualmente. No fue sino hasta la invención de métodos efectivos de control natal que las mujeres pudieron unirse a los hombres en la búsqueda de placer sexual (1992: 27).¹⁹ Giddens

¹⁹ Giddens describe a las mujeres de las “culturas tradicionales” como incapaces de hacerse cargo de su deseo natural por obtener placer sexual porque: “Para la mayoría de las mujeres, en la mayoría de las culturas y a lo largo de la mayor parte de los periodos históricos, el placer sexual, ahí donde fuera factible, estaba intrínsecamente ligado al miedo de embarazarse repetidamente y, por tanto, morir [...] La ruptura de estas conexiones fue, entonces, un fenómeno de implicaciones verdaderamente radicales” (1992: 27).

de hecho representa a las mujeres como las “revolucionarias emocionales de la modernidad” (1992: 130), aprovechando el control natal para ir en búsqueda del placer sexual que Freud dijo que siempre habían querido. Yo, por supuesto, no sólo tengo mis dudas acerca de la visión optimista de Giddens en torno al incremento en las opciones (así como dudas sobre la validez intemporal de Freud), sino que estoy convencida, por mis experiencias en Los Olivos, de que Foucault tenía razón en subrayar las continuidades entre la fascinación victoriana por la sexualidad y las transformaciones más recientes en la intimidad, discutidas por Giddens. En mi investigación encontré que los vecinos y emigrantes “modernos”, que entrevisté en los ochenta, hablaban y actuaban más como los victorianos americanos descritos por D’Emilio y Freedman (1988) que los vecinos que conocí en los sesenta. A lo largo de este libro, de hecho, utilizo ejemplos tomados de la novela *Doña Perfecta*, publicada en 1876, para ilustrar las actitudes tanto “modernas” como “tradicionales” hacia el matrimonio y la vida en familia.

Pero si secundo a Foucault en tratar la búsqueda de intimidad de la gente moderna como producto de nuevas limitaciones, más que motivada por mujeres dejadas en libertad de buscar placer sexual, atiendo a discursos diferentes de los que Foucault identificó en su libro *Historia de la sexualidad* (1978). No dudo que la invención de disciplinas tales como el psicoanálisis, la sexología y la demografía hayan creado comunidades de gente dedicada a indagar los secretos sexuales de sus contemporáneos. Pero en el estudio de Los Olivos he quedado más impresionada por los efectos de los discursos cotidianos de desigualdad. En este libro, por tanto, quiero explorar las conexiones entre la manera en que la gente explicó

las desigualdades en cuanto a riqueza, poder y prestigio, y cómo habló sobre sus relaciones familiares. Considero que cuando la gente narraba relatos de riqueza heredada, trataba a la propiedad como un factor crucial que afectaba las relaciones entre parientes. Y cuando la gente contaba relatos de logros ocupacionales, hablaba de formar familias en los mismos términos en que hablaban de hacer carrera.

En resumen, planeo explorar la relación entre las experiencias cambiantes de desigualdad social de la gente —conforme el incremento de la industria y la agricultura capitalistas en España animaba a los vecinos de Los Olivos a explicarse que los logros ocupacionales eran más importantes que las propiedades heredadas en la determinación de la riqueza— y los conceptos de sí mismos que utilizaban los vecinos para dar seguimiento, interpretar y administrar sus propias acciones y las de los otros. Explorar la relación entre las “técnicas de dominación” más amplias y las “técnicas del uno mismo” es, por supuesto, la tarea de investigación sugerida por Foucault “si uno quiere analizar la genealogía del sujeto en las sociedades occidentales” (1980, citado en Burchell, 1993: 268). Las experiencias de la gente en un pequeño pueblo andaluz difícilmente pueden explicar el desarrollo de la subjetividad moderna en Occidente. Pero un recuento etnográfico de las palabras y acciones de los vecinos puede sugerir, en revelador detalle, cómo un grupo de personas que viven en determinado tiempo y lugar se dedicaron a rehacerse a sí mismos y a sus familias conforme rehicieron su mundo social.

El análisis que presento en este libro refleja no sólo mi interés teórico por entender la desigualdad social, sino también las interrogantes de la gente que conocí en Los Olivos. La primera vez que visité el pueblo en 1963-1964, la mayoría de la gente

que conocí se preguntaba por qué sus costumbres de noviazgo y luto parecían estar desapareciendo. Cuando volví, en los ochenta, me encontré con que la gente se preguntaba por qué las viejas costumbres habían persistido durante tanto tiempo. En lugar de tratar de entender por qué las viejas costumbres habían desaparecido, “los jóvenes” de los ochenta parecían más interesados en entender por qué sus parientes mayores, y ellos mismos en el pasado, habían seguido costumbres que ahora consideraban “tonterías de pueblo”.

Aunque comencé tratando de contestar las preguntas de los vecinos, pronto me encontré haciendo una pregunta que ellos no habían formulado. Las herramientas conceptuales de la antropología, que utilicé para explorar por qué los vecinos de los sesenta podían haber querido observar convenciones sociales onerosas, me forzaron a preguntar por qué la gente en los ochenta podía haber querido seguir costumbres muy distintas. A diferencia de la mayoría de los vecinos con los que hablé, no podía simplemente aceptar la idea de que la gente en los ochenta estaba haciendo lo que cualquier persona racional, normal, querría hacer. En lugar de ello, mi compromiso de identificar la racionalidad inherente a “la mentalidad tradicional” me obligó a tratar las costumbres de noviazgo y luto modernos como asuntos que requerían el mismo tipo de explicación que las costumbres tradicionales que la gente moderna rechazaba. De este modo empecé el análisis de la subjetividad moderna, que es el tema de este libro.

Una mirada a las etnografías de las comunidades de la España rural escritas por otros antropólogos anglosajones indica que sus análisis, también, tomaron forma a partir de las preguntas que los informantes planteaban, así como por giros en la teoría antropológica inglesa-estadounidense. Los etnógrafos de mediados de siglo, que produjeron estudios estructural-funcionalistas sobre valores, por ejemplo, pueden verse como una respuesta a la preocupación española por la estabilidad social e integración durante el periodo posterior a una devastadora Guerra Civil (*e. g.*, Pitt-Rivers, 1954; Peristiany, 1965; Freeman, 1970; Aguilera, 1978).²⁰ De manera similar, los estudios sobre el cambio elaborados por antropólogos a fines de los sesenta y durante los setenta, que tendían a concentrarse menos en las fuerzas responsables de mantener la estabilidad social que en las que promovían la pérdida de las tradiciones, pueden verse como respuestas a las preguntas de los informantes sobre por qué “los jóvenes” parecían abandonar las costumbres de sus padres y abuelos (*e. g.*, Aceves, 1971; Aceves y Douglass, 1976; Aceves, Hansen y Levitas, 1976; Barrett, 1974; Brandes, 1975; Douglass, 1975; Greenwood, 1976; Gregory, 1978).

Para fines de los setenta, los informantes parecían haber dejado de preguntar por qué cambiaban las costumbres y estaban inquiriendo, en cambio, por qué las costumbres tradicionales habían perdurado tanto. Behar, por ejemplo, observa que cuando estudió un pueblo leonés por vez primera, en 1978, “No eran los efectos del cambio reciente, súbito, lo

²⁰ Concentrar la atención en los valores y en la integración social llevó a otros académicos, particularmente a Gilmore (1980), a explorar los conflictos de clase que caracterizaban a las comunidades andaluzas (véase también Martínez-Alier, 1971).

que ocupaba un lugar preeminente en los pensamientos de la gente; lo que requería explicación, mediación, era la sensación de que las cosas habían cambiado tan poco en tanto tiempo” (1986: 13). Como respuesta, los antropólogos tendían a escribir estudios históricos que rastreaban el desarrollo a largo plazo de los modos de vida tradicionales, así como su desaparición (*e. g.*, Behar, 1986; Harding, 1984).²¹ Más recientemente, los antropólogos parecen estar respondiendo al creciente interés de los informantes en descubrir y revivir las tradiciones que distinguen a su nación de otras naciones dentro del Estado español. Conforme proliferaron los discursos nacionalistas durante los ochenta, los antropólogos comenzaron a escribir narraciones que rastreaban los cambios y el desarrollo de las “tradiciones” (*e. g.*, Mitchell, 1990, 1991; Maddox, 1993), o que analizaban la actual reanimación de las fiestas “tradicionales” (*e. g.*, Boissevain, 1991; Crain, 1992; Murphy, 1994).²²

Yo también me interesé en la proliferación de discursos nacionalistas. Como la redacción de este libro se alargó durante los años ochenta y hasta los noventa, comencé a preguntarme por qué gente como Esteban y su esposa habían comprado la *Gran enciclopedia de Andalucía* para sus hijos en vez de solicitar a la vivaz madre de Esteban que ilustrara a sus nietos sobre su rica herencia cultural. Al participar en el renacimiento de

²¹ No todos los antropólogos de países de habla inglesa trabajaron en pueblos. Algunos lo hicieron en ciudades y en fábricas (Benton, 1990; Corbin y Corbin, 1984, 1987; Kenny, 1996; Kenny y Kertzer, 1983; Gregory, 1983; McDonogh, 1986; Murphy, 1983a, 1983b; Pi-Sunyer, 1974; Press, 1979).

²² Algunos antropólogos andaluces también analizaron las fiestas tradicionales (por ejemplo Rodríguez Becerra, 1980, 1985).

las fiestas durante mis viajes de regreso a España, empecé a interesarme en los orígenes de las costumbres “tradicionales”, ya que las más “tradicionales” de dichas tradiciones no habían sido parte de las fiestas que observé en los años sesenta. El análisis que desarrollaba sobre la subjetividad moderna me sugirió una respuesta. Si los sujetos modernos deben “pensar por sí mismos”, un análisis de los procesos sociales responsables de definir algunas actividades como obligatorias debía proveer de pistas dirigidas a la construcción social de otras actividades como algo elegido libremente y, por tanto, elegible para ser adoptado por quienes buscaban tradiciones que expresaran las aspiraciones de sus almas étnicas.

Este libro se divide en seis capítulos más esta introducción. Como quiero explorar la naturaleza de la subjetividad moderna concentrándome en la manera en que el cambio de un discurso sobre estatus heredado a uno de logro ocupacional alentó a la gente de Los Olivos a “pensar por sí mismos” en lugar de “seguir las convenciones sociales”, comienzo con un capítulo que sondea los procesos económicos que modificaron la manera en que la gente experimentaba la desigualdad social y, de este modo, los animaba a revisar las historias que contaban para explicar por qué algunos ostentaban mayor poder, privilegio y prestigio que otros. Los siguientes cuatro capítulos exploran el desarrollo de la subjetividad moderna identificando los cambios en la manera en que la gente hablaba de sus relaciones con sus parientes así como en la que se relacionaba con ellos en la práctica. Cada capítulo se centra en un aspecto distinto del parentesco, y recorre el ciclo de vida de los adultos, del noviazgo al matrimonio, la paternidad y maternidad, así como el luto. Decidí analizar los diferentes aspectos del parentesco por separado, más que comparar sus

prácticas en los ochenta y en los sesenta, para poder fraccionar mi narrativa de transformaciones. Aunque los cambios que sucedieron estaban todos interrelacionados, discutirlos por separado me permite explorar las contradicciones particulares experimentadas por la gente que pasaba por etapas de vida similares en diferentes momentos históricos. En el capítulo final utilizo mi análisis de la subjetividad moderna para explorar la reanimación de la tradición que la gente de Los Olivos expresa mediante el uso de trajes flamencos, bailes y música sevillana, así como platillos típicos.

Ya que introduzco cada capítulo con citas breves de la novela decimonónica *Doña Perfecta*, y como pienso tomar ejemplos de ella para ilustrar el contraste entre “pensar por uno mismo” y “respetar las convenciones sociales”, describiré, brevemente, la trama de la novela. En un nivel superficial, la trama es simple y los personajes principales son fáciles de recordar porque sus nombres son irónicos. Pepe Rey (que no es el rey de la razón ilustrada que imagina ser) es invitado a la ciudad rural de Orbajosa por la hermana de su padre, Doña Perfecta (una viuda que no es el ejemplar perfecto de la virtud católica que imagina ser), para que considere la posibilidad de desposar a la inocente hija única de Doña Perfecta, Rosario, heredera de la propiedad más grande del pueblo. La historia se concentra en la contienda entre Pepe Rey y Doña Perfecta, mientras que él se enamora de Rosario y Doña Perfecta cambia de opinión respecto del matrimonio cuando se convence de que Pepe Rey es un ateo. Doña Perfecta encierra a Rosario en su habitación. Pepe Rey planea escaparse con ella. Doña Perfecta ordena que maten a Pepe Rey cuando llegue al jardín para llevarse a Rosario. Pepe Rey muere, Rosario se

vuelve loca, y Doña Perfecta debe pasar el resto de sus días sola con su pedante cuñado soltero, Don Cayetano.

En los capítulos finales, Benito Pérez Galdós, revela la causa fundamental de la tragedia. Un sacerdote, Don Inocencio (el personaje más culpable de la novela), se aprovechó de su papel de confesor de Doña Perfecta para convencer a la devota dama de que Pepe Rey era ateo. Don Inocencio actuó a solicitud de su sobrina viuda, Doña Remedios (sus remedios acarrearán desastres), quien le pidió ayuda para evitar el matrimonio entre Pepe Rey y Rosario porque quería que su hijo, Jacintito el abogado, se casara con la heredera más rica del pueblo. Galdós, al exponer las motivaciones de sus personajes en lugar de centrarse en convenciones sociales en conflicto, revela su propia mentalidad moderna.²³

²³ El relato de Galdós es muy distinto del tipo de cuentos románticos que las mujeres de Los Olivos tendían a leer en los sesenta. En ellos, las motivaciones de los personajes difícilmente se ponían en duda. Las heroínas en particular siempre deseaban preservar su virtud. Las preguntas que muchas de esas narraciones contestaban no tenían tanto que ver con la razón por la que la gente actuaba como lo hacía, sino con la cuestión de si los personajes podían reconciliar obligaciones en conflicto. Un argumento muy socorrido, por ejemplo, tenía su eje en si la heroína podía evitar sucumbir a las insinuaciones lujuriosas del villano —y cómo lo hacía— al mismo tiempo que se las arreglaba para salvar, de la muerte o el desastre, a su prometido, o a su padre, madre, hermana, hijo o a quien fuera.

CAPÍTULO 1

DESIGUALDAD SOCIAL: DE LA PROPIEDAD HEREDADA AL LOGRO LABORAL

Doña Remedios, enfrentándose al hecho de que su hijo podría fallar en su intento por casarse con la heredera más rica del lugar, se lamenta:

“Vea usted de qué le vale a mi hijo[...] el haber sacado tantas notas de sobresaliente y ser el primor y la gala de Orbajosa[...]. Se morirá de hambre, porque ya sabemos lo que da la abogacía, o tendrá que pedir a los diputados un destino en La Habana, donde le matará la fiebre amarilla[...]”

PÉREZ GALDÓS, 1999 [1876]: 95.

En el verano de 1983, Encarnación, una mujer que nació en Los Olivos en la década de 1920, explicó la situación económica de su familia de nacimiento. Dijo que su familia había sido de las que “tenían algo”, en comparación con las familias más pobres, que tenían poco. El padre de su madre había sido rico y dejó algún “capital”, en tierras, a sus hijos. Pero la mayor parte de las propiedades con las que su madre llegó al matrimonio, se vendieron gradualmente para pagar las deudas del padre de Encarnación, quien había nacido en el seno de una rica familia de comerciantes, pero cuyas empresas comerciales tendían a fracasar. Para la época de la Guerra Civil, en 1936, la familia de Encarnación sólo contaba con una casa, una finca y un camión, pero perdieron todo durante la guerra. Cuando

ésta terminó, la madre de Encarnación, ya viuda, quedó únicamente con una casita y una huerta pequeña. Cuando Encarnación comparó la suerte de su padre con la de sus tíos, insinuó que quienes se habían casado bien y administraron bien sus negocios, se habían hecho ricos, mientras que quienes no se casaron con gente de dinero, o quienes despilfarraron las propiedades de sus esposas, se habían hundido en la pobreza.

Ese mismo verano, el hijo de Encarnación, Miguel, que nació en la década de 1940, contó una historia muy distinta para explicar su situación económica. Habló de los empleos que tuvo. Cuando dejó la escuela, a los quince años de edad, dijo, trabajó en la construcción. Pero esto sólo duró un año porque la empresa para la que trabajaba tenía la política de despedir a sus trabajadores antes de que se volvieran elegibles para ocupar puestos fijos. Sin embargo, durante ese año estudió por las noches y aprendió plomería. De modo que cuando lo despidieron, abordó un tren rumbo al norte y enseguida encontró empleo en su nueva especialidad. Debió dejarlo por algún tiempo para hacer el servicio militar, pero encontró otro empleo fácilmente una vez que fue liberado. Consiguió su trabajo actual por un aviso de periódico que anunciaba puestos disponibles en una empresa administrada por el gobierno. Más de setecientas personas se presentaron a las evaluaciones para ingresar al trabajo. La empresa sólo contrató a catorce personas, una de las cuales fue Miguel.

El cambio de historias de propiedades heredadas a historias de logros laborales señala el giro en los discursos de desigualdad que quiero analizar en este capítulo. La gente de Los Olivos participó en la dramática transformación que se llevó a cabo en el agro español entre 1950 y 1970 (véase Brandes, 1975; Aceves y Douglas, 1976; Aceves, Hansen y Levitas, 1976;

Pérez Díaz, 1976; Gregory, 1978; Cazorla, 1980; Harding, 1984). Conforme el régimen franquista se transformaba de una política económica de autosuficiencia hacia una de participación en el mercado mundial (véase Carr y Fusi, 1981; Herr, 1971; Shubert, 1990), se hundía el sistema de agricultura capitalista preindustrial de Los Olivos. La emigración, que tuvo un ritmo bajo pero constante, al menos desde fines del siglo pasado, aumentó en los años sesenta hasta dejar al pueblo con sólo una tercera parte de la población que tuvo antes de esta década. En este capítulo describo estos cambios económicos y demográficos. También exploro la manera en que la gente de Los Olivos experimentó estos cambios al centrarme en las diferencias entre los relatos con los cuales explicaba la gente por qué algunos individuos gozaban de mayor riqueza, prestigio y poder respecto a otros.

En 1963-1964, cuando los agricultores de Los Olivos aún podían vender su producción y la emigración todavía no había aumentado, la mayoría de los vecinos con quienes hablé contaban historias similares a la de Encarnación. Explicaban las desigualdades económicas con referencia a las propiedades —principalmente tierras, pero también comercios— que una familia había heredado. En esa época Los Olivos era un pueblo agrícola. La magnitud de la finca de una familia sí parecía determinar las posesiones, actividades y riqueza de sus miembros. Cuando los vecinos trataban de explicar por qué unas familias poseían más terreno que otras, se centraban en la herencia. Señalaban las relaciones de parentesco mediante las que se habían heredado los títulos de propiedad. También mencionaban la manera en que los individuos habían administrado las propiedades que heredaban. Aunque algunos habitantes del pueblo se ganaban la vida con otras ocupacio-

nes diferentes a la agricultura, mis charlas con la gente acerca de los albañiles, carpinteros o peluqueros, también tendían a centrarse en los vínculos de parentesco que habían permitido que los artesanos aprendieran su oficio.

Veinte años más tarde, los habitantes de Los Olivos y los emigrantes que entrevisté —muchos de los cuales eran las mismas personas con las que conversé en 1963-1964— por lo general contaron historias como la que relató Miguel, el hijo de Encarnación. Hablaron de los logros laborales de los miembros de la familia, principalmente de los hombres: esposos, hijos y padres. En vista de que muchas de las personas que antes vivían en el pueblo trabajaban en las ciudades, parecía que los puestos (*colocaciones*) que ocupaban sí determinaban sus ingresos, actividades y posesiones. Cuando la gente que entrevisté trataba de explicar por qué algunas personas tenían ingresos o ganancias más altas que otras, tendían a mencionar las características personales de éstas, su inteligencia en particular, su ambición, educación y dedicación en el trabajo que —daban a entender— determinaban si una persona tendría éxito en obtener una buena colocación o en efectuar tratos comerciales lucrativos. Por supuesto que algunos vecinos y emigrantes se habían servido de las conexiones de la familia para obtener sus trabajos, o habían heredado los pequeños negocios que administraban, pero nuestras conversaciones sobre estas personas usualmente se centraban menos en sus lazos de parentesco que en la inteligencia, habilidad y ambición que habían mostrado al poner en juego sus recursos heredados.¹

¹ Aunque muchos de los vecinos con los que hablé en 1980 eran los mismos a quienes había entrevistado hacía veinte años, la distribución

Este giro de primero contar historias sobre propiedades heredadas, para después hablar sobre logros laborales, evoca la distinción que con frecuencia se hace entre sociedades “tradicionales”, “cerradas”, en las que el estatus se adquiere al nacer, y las sociedades “modernas”, “abiertas”, en las que la gente misma adquiere el estatus del que gozan. Pese a que pongo énfasis en el vínculo entre la mención de propiedad heredada y una noción de estatus adscrito, y en los nexos entre la mención de las conquistas laborales y la idea del estatus adquirido, no sostengo que el sistema de desigualdad social de Los Olivos haya cambiado de uno con base en la adscripción, a otro con base en los logros. No sólo sería difícil decidir si tal cambio tuvo lugar,² sino que sospecho que en España, como en otros países capitalistas, el estatus aún es algo que se hereda en el sentido de que el rango de los padres sigue siendo el mejor elemento para predecir el ingreso de alguien.

Los relatos de Encarnación y de Miguel también revelan que el cambio en los discursos sobre desigualdad era más sutil que el simple reemplazo de la herencia por el logro. Ambos criterios aparecen en ambas historias. La familia de Encarnación hubiera conservado su riqueza si su padre no hubiera despilfarrado los bienes que él y su esposa hereda-

de la riqueza que se les pedía que explicaran había cambiado drásticamente entre 1960 y 1980, tal y como quedará claro en este capítulo.

² Sería difícil para un investigador decidir si el sistema de desigualdad social en Los Olivos cambió de uno con base en la adscripción a otro con fundamento en el logro personal, porque un investigador que quisiera definir la “adscripción” en términos de la continuidad intergeneracional del estatus social, y el “logro personal” en términos de movilidad intergeneracional, primero tendría que confrontar el hecho de que el sistema para evaluar el estatus social varió entre 1960 y 1980.

ron. Miguel no hubiera tenido que tomar ese empleo de obrero a la edad de quince años si hubiera nacido en el seno de una familia lo suficientemente pudiente como para haberlo colocado en algún negocio o educado profesionalmente. La transformación, por tanto, no se reducía al reemplazo de un criterio por el otro, sino a una inversión en el papel asignado a cada uno de los criterios para explicar la desigualdad. La historia de Encarnación tenía como supuesto que la propiedad heredada es el mayor determinante de la riqueza. Recurría a los logros personales principalmente para explicar por qué algunas personas terminaban con más o menos propiedades que las que habían heredado de sus padres. La historia de Miguel se centraba en los logros individuales. No mencionó los bienes heredados, pero probablemente lo hubiera hecho si se le hubiera pedido que comparara su carrera con la de algunos profesionistas o propietarios de negocios.

Este capítulo se divide en cinco secciones y una breve conclusión. Comienzo con una descripción de la desigualdad social en Los Olivos tal y como la observé en 1963-1964, seguida de una discusión de los procesos económicos y políticos que crearon el pueblo igualitario que conocí en mi primera visita, y que más tarde lo transformaron. La tercera parte considera los efectos de los cambios económicos sobre las experiencias de desigualdad social vividas por la gente, en tanto que la cuarta explora la relación entre los discursos del valor económico y del moral —entre “írle bien” (a uno) y “hacerlo bien”—. En la última sección presento las historias que la gente contó durante los ochenta para explicar por qué a algunos individuos les iba mejor que a otros. Como estas historias atribuyen éxitos o fracasos a las características personales de los protagonistas, proveen de vívidos ejemplos de la manera

en que la gente adoptó la tarea “moderna” de “realizarse” a sí mismos durante la década de los ochenta.

LOS OLIVOS EN LOS AÑOS SESENTA

Cuando llegué a Los Olivos en el otoño de 1963, me impresionó la homogeneidad de su población. No existían los extremos de riqueza y pobreza visibles en los pueblos comerciales cercanos. Algunas familias tenían casas más grandes que otras, pero nadie tenía una mansión del tipo que se encontraba en el centro comercial y administrativo de Aracena. No había casas de tres pisos, entradas de mármol, ni salas para recibir, formales, con frescos pintados en el techo. Tampoco había mendigos locales. Los primeros habitantes de Los Olivos que conocí subrayaron la naturaleza igualitaria de su comunidad. Me dijeron que Los Olivos era un pueblo “pobre” en el que todos estaban relacionados entre sí. A diferencia de los sitios más pudientes, comentaron, en Los Olivos no había ricos que se negaran a asociarse con los pobres.³

³ Los vecinos también evitaron hacer énfasis en las diferencias en cuanto a fortunas. Pese a que llamaron a uno de los bares de la localidad “el casino” (término utilizado en los pueblos más grandes para señalar el sitio de reunión de los propietarios adinerados, en comparación con los bares simples frecuentados por los jornaleros), Richard Price notó que los hombres del pueblo usualmente visitaban ambos establecimientos cada noche, para terminar en el que les quedara más cerca de su casa (RSP, notas de campo, verano de 1994). Me di cuenta de que de forma similar la mujer que nos ayudaba en casa procuraba comprar en las dos tiendas del pueblo, aun cuando vendían los mismos artículos, y comprar en la de abajo implicaba menos esfuerzo.

Mis primeras notas de campo registran mis impresiones sobre un pintoresco pueblo andaluz. Admiraba sus casas enca-ladas, apiñadas unas con otras, estrechas calles empedradas, una vieja iglesia, fuentes encantadoras y un precioso paisaje. Los Olivos era una comunidad agrícola y se percibía en el aire. La mayor parte de las casas tenía, establos para bestias, pollos y cabras, así como bodegas cavernosas para colgar la chacina, y áticos para guardar forraje, fruta y papas. Algunos pollos correteaban por las calles, y otros animales pasaban por ahí camino al trabajo o a pastar. El pueblo estaba rodeado por campos de cultivo. A la altura del pueblo y más abajo de éste estaban las tierras de riego, divididas en pequeños huertos cercados en los que la gente cultivaba árboles frutales y verduras de la estación. Arriba del nivel de riego, tanto del lado del valle donde estaba situado el pueblo como del otro lado del arroyo principal, había campos de temporal sembrados de olivos, alcornocques y encinas. Había hileras de castaños en los arroyos más altos, mientras que las riberas del arroyo bajo estaban sembradas con álamos, que servían para elaborar vigas de techos. Me maravillaba el cuidado esmerado del campo; era el sueño de un ecologista. Cada arroyo estaba represado para prevenir la erosión, cada manantial y corriente se aprovechaba para la irrigación, y cada metro cuadrado de tierra se ocupaba en algo útil.

Había en el pueblo dos tienditas que vendían productos enlatados, productos de consumo básico, utensilios, zapatos e incluso forraje. También había dos bares, uno en la plaza alta, y otro en la baja. Un panadero horneaba espléndido pan que su hermana vendía en un cuarto de la casa que se hallaba al otro lado de la calle del horno de leña. Por lo general, un carnicero despachaba cabra dos veces por semana. Dos herma-

nos ofrecían pescados frescos diariamente, que sus hermanas vendían desde una trastienda en su casa. Los hermanos tenían un puesto en el mercado de un pueblo más grande, y ofrecían en Los Olivos lo que allí no se había vendido —casi siempre sardinas y pulpo, y tiburón de vez en cuando—. Un hombre tenía un gran camión que utilizaba para transportar productos agrícolas a las ciudades principales; otros tenían camionetas para vender la fruta de Los Olivos en los pueblos vecinos; y varios hombres trabajaban de arrieros. Había en el pueblo una peluquería para hombres (un cuarto en la plaza de abajo que también servía de consultorio dental), y un par de salas de belleza que se especializaban en los peinados de moda. Había un carpintero de medio tiempo, un hombre a quien llamaban “el zapatero”, y al menos dos albañiles. Algunas mujeres cosían de oficio; por lo menos una de ellas fabricaba ropas de hombre, en tanto que otras se especializaban en confeccionar vestidos de última moda que copiaban de las revistas.

Algunas personas del pueblo cobraban salarios regulares. El alguacil y el secretario, a cargo del registro civil, eran pagados por el gobierno, así como el cartero y el peón caminero. Las empresas de gas envasado y de electricidad tenían representantes en el pueblo. Una joven que cobraba los servicios de una compañía de seguros y funeraria recibía un porcentaje de la cobranza. Sin duda otras personas tendrían ocupaciones extra de las que no me enteré. Todo mundo parecía tener múltiples estrategias para obtener dinero.⁴

⁴ El traslado ilegal de mercancía, principalmente de café y tabaco, al otro lado de la cercana frontera con Portugal, fue alguna vez una fuente de ingresos importante para los residentes de Los Olivos.

En 1963 llegaron al pueblo unas personas que se instalaron para vivir y trabajar ahí. Un médico y dos maestros de escuela se quedaban en las modernas casas de cemento construidas para ellos en la parte alta del pueblo. Pasaban el menor tiempo posible en Los Olivos porque preferían sus hogares en las capitales de Sevilla y Huelva. Por último, había un contingente de la Guardia Civil que vivía con esposas e hijos en un cuartel hecho a partir de casas viejas, renovadas.

Otras personas visitaban el pueblo regularmente. El párroco, quien vivía en el pueblo próximo, llegaba a Los Olivos cada domingo y día festivo para dar misa. El veterinario regional visitaba el pueblo semanalmente durante la temporada invernal de la matanza de cerdo. Pasaban por ahí muchos vendedores ambulantes. Unos traían mercadería, y la vendían a las amas de casa, con frecuencia a crédito. Un hojalatero venía cada par de semanas para reparar ollas y sartenes, y un afilador llegaba con su aparato, combinación de bicicleta con aguzadora. Un camión con mariscos frescos aparecía de vez en cuando, ofreciendo mayor variedad que los hermanos; del mismo modo arribaban camiones que vendían ropa, pasteles, o frutas y verduras de otras zonas ecológicas.

Aunque la gente de Los Olivos subrayaba la pobreza de su pueblo y la similitud de sus habitantes, noté que también hablaban sobre las diferencias en riqueza. La mujer que nos ayudaba en la casa, por ejemplo, usualmente comentaba sobre la magnitud de las propiedades que tenía la gente que encontramos al caminar juntas. Una ocasión le pregunté acerca de las clases sociales en el pueblo. Mis notas de campo de noviembre

Podría haberlo sido aún en el momento de mi primera visita, pero deliberadamente evitamos preguntar sobre actividades ilícitas.

de 1983 indican: “Dijo que los ricos sí se consideran mejores que los demás, pero no se niegan a mezclarse con ellos. La hija de José Antonio [a quien alguna vez describió como presumida] incluso asiste a todas las fiestas y bailes con las otras chicas del pueblo. Todos los jóvenes se juntan sin distinciones”. Más tarde me di cuenta de que la elección del ejemplo no había sido accidental. Al decirme que la hija de José Antonio iba a las fiestas y bailes con las otras chicas del pueblo, me proveía de la evidencia más contundente de que en Los Olivos no había distinciones de clase. Tal y como lo presentaré en el capítulo siguiente, sobre noviazgo, bailar juntos implicaba la posibilidad de casarse.⁵

De la mujer que nos ayudaba en casa y de otros vecinos llegué a entender que en Los Olivos convivían tres grupos de estatus, holgadamente unidos entre sí por la cantidad de bienes, que la familia poseía particularmente tierra. Utilizo el término “grupos de estatus” en vez de “clases” por dos motivos. El primero es que prefiero reservar “clase” para referirme a una categoría analítica, en tanto que en este caso mi preocupación central es captar la percepción de los habitantes de Los Olivos respecto de las diferencias en estatus. El segundo es que dudo que haya habido una distinción de clase en Los Olivos en 1963. Durante los años treinta, había en Los Olivos clases opuestas de capitalistas terratenientes y jornaleros proletarios (G. Collier, 1997). Pero el giro de la autarquía a la

⁵ Incluso los hijos e hijas solteras de las familias de la élite, que se mudaron a pueblos más importantes, asistían a los bailes y fiestas con los jóvenes de Los Olivos cuando estaban ahí. Sin embargo, ningún descendiente de alguna familia de élite se casó con alguien del pueblo.

sociedad de consumo, que se llevó a cabo en España en los años cincuenta, efectivamente borró las diferencias de clase para 1963. La capitalización y mecanización de la agricultura en otros sitios de España devaluó tanto las tierras marginales de Los Olivos, que los terratenientes quedaron con tan poco capital productivo como sus trabajadores.

En 1963-1964, el grupo de mayor estatus residente en el pueblo se componía de propietarios que contrataban a jornaleros y no tenían que dedicarse a las labores agrícolas ellos mismos, aunque algunos de ellos, en particular los hijos de los propietarios que aún no habían recibido sus herencias, con frecuencia trabajaban asalariadamente en las tierras que esperaban heredar. El grupo de estatus intermedio se componía de autónomos; familias que podían vivir de lo suyo porque tenían suficientes tierras como para alimentarse a sí mismas, o que podían mantenerse dedicándose a un oficio independiente. Los miembros de estas familias ocasionalmente contrataban a otros, así como hacían trabajo asalariado para otros algunas veces, pero podían sobrevivir sin tener que emplearse hacia afuera. Los jornaleros se encontraban en lo más bajo de la jerarquía de los grupos de estatus; éstos tenían que trabajar para otros porque sus familias no controlaban suficiente tierra para alimentar a sus integrantes.⁶

⁶ Richard y Sally Price (1966b: 533) reportan que “los informantes de Los Olivos utilizaron consistentemente cuatro categorías cuando se les pidió que evaluaran la riqueza de los individuos”, lo que sugiere la prominencia cultural de los tres grupos de estatus —más los miembros de la élite regional— que describo. La categoría “muy rico” de los Price corresponde a quienes yo llamo élites regionales; su categoría “rico”, a mis “propietarios”; su categoría “moderadamente [rico]” a la mía de “autónomos”, y su “muy pobre” a mis “jornaleros”. Los Price pidie-

Estos tres grupos de estatus pertenecían todos al nivel medio del sistema de clases andaluz. Por encima de los vecinos más pudientes de Los Olivos, se encontraba una élite regional de propietarios terratenientes. Aunque algunas de las familias élite tenían casa en Los Olivos, ninguna de ellas la ocupaba en todo el año. Sus vínculos principales se daban con otras familias de élite que vivían en pueblos y ciudades más importantes. Estas familias enriquecidas poseían las propiedades agrícolas más grandes de Los Olivos, que manejaban a través de capataces y de trabajadores asalariados. La gente del pueblo mencionaba con frecuencia a las familias de élite y especulaban sobre las actividades de sus miembros. No obstante, reconocían que las élites propietarias de Los Olivos se agrupaban en la parte inferior de la clase alta andaluza. Recuerdo que sólo un hombre fue descrito como “señorito”. Salvo él, la gente reservaba el término para los miembros de las familias aristócratas o de la alta burguesía, conocidos para ellos gracias a las experiencias de las mujeres que habían sido sirvientas en Alajar, Aracena, Moguer y Sevilla.

Conceptualmente por debajo de los tres grupos de estatus residentes en Los Olivos, estaba el grupo móvil de los jornaleros sin tierra, migrantes. La mayoría eran trabajadores agrícolas o mineros, quienes viajaban con sus familias buscando empleo por la región; pero también había artesanos, tales como el hojalatero ambulante. Muchas de las familias más pobres de Los Olivos tenían parientes que viajaban recurrentemente a las minas; varias familias se habían mudado y quizás tendrían que volverlo a hacer. Del mismo modo que la

ron a los informantes que jerarquizaran individuos, más que unidades familiares, porque estaban interesados en los patrones de noviazgo.

gente frecuentemente hablaba de miembros de la élite regional, ausentes, también mencionaban a parientes que se habían ido a vivir a pueblos mineros feos, entre montones de escoria, donde el aire era gris y las flores morían. El rango inferior de esta jerarquía correspondía a quienes tenían ocupaciones degradantes: prostitutas, mendigos y artistas de feria. Los gitanos pertenecían a una casta o grupo étnico separado. Mientras que los vecinos de Los Olivos hablaba sobre caer en una ocupación degradante, como la prostitución, nunca escuché a nadie hablar sobre volverse gitano o gitana.

En 1964, cuando el alcalde jerarquizó los hogares de Los Olivos según su riqueza, utilizando el censo de 1950, dividió los 177 hogares en cinco categorías.⁷ Sólo colocó a seis hogares en la categoría superior. Dos de ellos pertenecían a profesionistas que estaban temporalmente en Los Olivos, y los cuatro restantes, a familias de élite que, para 1963, ya no pasaban todo el año en el pueblo. De los 171 hogares restantes, 23 (13%) estaban dentro de la segunda categoría del alcalde. Se trataba de terratenientes que contrataban jornaleros regularmente. La tercera categoría constaba de 34 hogares (20%), que pertenecían a familias que poseían tierra suficiente para mantenerse. El alcalde colocó a la mayor parte de las unidades en su cuarta categoría: 93 hogares (54%). Eran familias con algo de tierra o con un oficio, pero cuyos miembros carecían de los recursos para mantenerse a sí mismos sin trabajar de jornaleros para otros. La categoría más baja del alcalde, compues-

⁷ La cifra ciento setenta y siete no incluye a todos los hogares que aparecen en el censo de 1950. El alcalde no consideró las unidades compuestas por una sola persona o que pertenecían a familias que se habían mudado para 1963.

ta por trabajadores con poca tierra, se componía por sólo 21 familias. Las dos categorías inferiores, formadas por familias cuyos integrantes debían trabajar para otros para sobrevivir, constituía 67% de los 171 hogares del pueblo.

Es difícil estimar cuál era la distribución real de la propiedad del pueblo a principios de los 1960. Los hombres de las familias más pudientes, a cargo de registrar las propiedades gravables, tenían buenas razones para falsificar las cantidades, por lo que pudieron haberlo hecho. Una investigación sobre propiedad de la tierra, llevada a cabo cerca de 1932, reveló que un jefe de familia (cuyos herederos ya se habían mudado en 1963) era propietario de una cuarta parte de la tierra del municipio, en tanto que 70% de la propiedad municipal estaba bajo el control de 25% de las cabezas de familia. En ese momento, “esta distribución era más equitativa que en otros municipios de la Sierra de Aracena” (G. Collier, 1997: 118). Para 1963, la distribución de la propiedad probablemente era aún más equitativa porque los habitantes que emigraban usualmente dejaban sus tierras para que sus parientes las trabajaran.

Aunque los vecinos que conocí durante los años 1963-1964 preferían poner énfasis en su igualdad, las evidencias de desigualdad eran aparentes por todos lados. Nadie vivía en mansiones con frescos pintados en el techo, pero las casas iban de espaciosas a estrechas. Pocas eran lo suficientemente grandes como para tener un salón a la entrada, comedor y sala por separado, y un salón familiar además de la cocina universal y las recámaras. Las casas más pobres sólo tenían un salón de estar —que combinaba las funciones de cocina, comedor, sala de estar y recibidor— y algunas recámaras pequeñas. En las casas más pudientes, las habitaciones principales tenían pisos de losas de ladrillo. Las familias comparativamente

más pobres tenían suelos empedrados, y las más carentes vivían sobre pisos de tierra. La mayoría de las casas con más recursos tenían sirvientas; jóvenes de las familias más pobres del pueblo venían diariamente para acarrear agua de la fuente, vaciar desperdicios, lavar la ropa, barrer la casa, ayudar en la cocina, cuidar a los pequeños y a desempeñar otras labores domésticas necesarias. Un par de los propietarios más ricos incluso tenían sirvientas de planta así como trabajadores agrícolas que vivían en sus terrenos.

También noté diferencias de recursos en la vestimenta. Los hombres de las familias con tierras tendían a usar sombreros y sacos, si bien éstos carecían de forma, mientras que los hombres que trabajaban de jornaleros llevaban boinas y camisas. Entre las mujeres, la edad era el mejor indicador del vestido, aunque los vestidos, faldas y jerseys de las familias con tierras normalmente tenían mejores cortes que la ropa de las mujeres pobres. En el invierno, todo el mundo llevaba ropa remendada para trabajar al aire libre, pero la gente más adinerada usaba ropa con algunos remiendos, mientras que los pobres tendían a usar remiendos que se habían convertido en ropajes. Todas las mujeres del pueblo tenían al menos un buen vestido negro para los funerales, y cada una de las muchachas solteras tenía al menos un vestido bonito para llevar a bailes, fiestas, y visitas a la ciudad. Pero las mujeres y las chicas ricas tenían varios conjuntos de ropas buenas, en tanto que las pobres, sólo uno.

El trabajo agrícola era la arena principal en la que los vecinos representaban la desigualdad social. Al interior del pueblo, en las noches, y durante los días festivos, la gente hacía valer su igualdad al beber juntos (los hombres), platicar juntas (las mujeres) y bailar juntos (la juventud). Pero cuando salía el sol en un día laborable, desempeñaban papeles distintos. Los

terratenientes expresaban su superioridad paseando por sus propiedades, observando a los trabajadores y ocasionalmente dándoles una mano o instrucciones. La gente que trabajaba su propio campo o administraba su negocio propio expresaba su autonomía al decidir por sí mismos qué se requería hacer y cuándo. Los jornaleros expresaban su subordinación al llevar a cabo las órdenes de sus patrones, aunque con frecuencia se resistían a la dominación al decidir autónomamente cómo y con qué itinerario llevar a cabo las tareas asignadas.

ARTICULACIÓN Y DESARTICULACIÓN DE UNA COMUNIDAD “TRADICIONAL”

Durante mi primera estancia en Los Olivos, pensé que la estratificación observada había permanecido igual desde tiempos inmemoriales. Sólo posteriormente me di cuenta de que el pueblo que conocí en 1963 y que aparentaba no tener temporalidad, se había producido por fuerzas históricas específicas. Cuando mi esposo y yo regresamos a España en 1983 para recoger las historias familiares de los vecinos y emigrantes, la gente finalmente estaba dispuesta a hablar sobre lo que les había pasado a ellos y a sus familias durante la Segunda República Española, la Guerra Civil, y los años de la represión en la posguerra. Supe que los habitantes de Los Olivos habían participado en las luchas políticas que ocurrían simultáneamente en otros sitios de Andalucía y por toda España (véase G. Collier, 1997).⁸

⁸ También supe que la historia de Los Olivos es paralela a la de muchas comunidades rurales similares (véase especialmente Gilmore,

A principios del siglo XX, Los Olivos era un pueblo agrícola, capitalista, cuya producción se basaba en la labor de mano de obra intensiva. Estaba en la órbita de Aracena, donde los grandes propietarios habían “reconocido que ni el cultivo más intensivo ni las nuevas técnicas agrícolas incrementarían significativamente el rendimiento de su producción, y que mantener bajo el precio de la mano de obra era la manera principal de mantener o incrementar sus ganancias” (Maddox, 1993: 107). A lo largo de la región las élites terratenientes, que controlaban los gobiernos municipales, utilizaban el poder del Estado para mantener “los jornales en un nivel mínimo, pagando a los jornaleros apenas lo suficiente para proveer sólo con pan a una familia de cuatro miembros” (G. Collier, 1997: 47). Los bajos jornales forzaron a que niños y mujeres entraran en un mercado laboral ya saturado, y este exceso de mano de obra se exacerbó aún más cuando los mineros, despedidos después del colapso del auge minero estimulado por la Primera Guerra Mundial, comenzaron a buscar trabajo en la agricultura. Después de 1930, cuando la depresión mundial hizo disminuir las ganancias de los terratenientes, el problema del desempleo alcanzó proporciones críticas.

Conforme el desempleo creció y la dictadura de Primo de Rivera dio lugar a la Segunda República Española, los habitantes de Los Olivos se polarizaron en dos facciones políticas, una de propietarios, dirigida por el jefe político que poseía

1980; Kaplan, 1977; Mintz, 1982; Moreno Alonso, 1979; Fraser, 1973). Para conocer más sobre la historia de Los Olivos y el contexto político y económico amplio que enmarcó los sucesos locales, véase G. Collier (1997) y Maddox (1993).

al menos una cuarta parte de las tierras municipales y cuyos herederos posteriormente se mudaron de ahí, y la otra compuesta por jornaleros socialistas, organizados por sindicalistas de la región minera del sur.⁹ Ambas facciones coincidían en que la alta tasa de desempleo masculino constituía una crisis de empleo, pero no respecto a cómo resolverla.

Los propietarios querían tanto utilizar la caridad individual para aliviar el hambre, como recurrir a los fondos municipales para dar empleo a quienes calificaban de necesitados, medidas que ponían a los trabajadores en la posición de tener que suplicar a los ricos que les dieran limosna y trabajo.¹⁰ Los socialistas, en cambio, querían establecer el empleo como derecho de los trabajadores; y cuando éstos finalmente arrebataron el control del gobierno municipal a los propietarios,

⁹ Las dos facciones, por supuesto, no se componían únicamente de propietarios y jornaleros respectivamente. Además de muchos de los vecinos más pudientes y de varios “autónomos”, la facción de los propietarios incluía a algunos jornaleros, en particular a aquellos que tenían plazas permanentes laborando con alguno de los propietarios. De manera similar, la facción de los jornaleros incluía a algunos miembros de las familias con tierras y de las familias que tenían tiendas y camiones, además de muchos trabajadores sin tierra. Véase G. Collier (1997) para mayor información sobre la adscripción de las facciones.

¹⁰ No existe evidencia de que las familias pobres en efecto se enfrentaran a situaciones de inanición. Las mujeres —a quienes se pagaba una fracción de lo que los hombres ganaban— recuerdan que siempre había trabajo agrícola para ellas. Los niños, a quienes se pagaba aún menos que a las mujeres, podían emplearse para hacer mandados, cuidar cerdos (si eran niños), o vigilar a niños pequeños (si eran niñas). El desempleo era un problema, principalmente, para los hombres adultos.

en 1933, elaboraron una lista de trabajadores disponibles a quienes asignaron a empleos que se requerían de acuerdo con el juicio de los funcionarios sindicales, sin importar lo que los terratenientes pensarán. No existe evidencia de que los socialistas de Los Olivos hayan abogado por una reforma agraria, pero sí describían a la tierra como recurso comunitario que debía utilizarse para proveer a cada familia de los recursos necesarios para ganarse la vida. Esta visión, por supuesto, entraba en conflicto con el concepto de los propietarios de la tierra como propiedad privada que podía cultivarse o dejarse sin cultivar, según su propio juicio. Como resulta comprensible, los propietarios, forzados a pagar a los jornaleros que les asignara el sindicato socialista, creían que el programa socialista era un ataque frontal a su autonomía para manejar sus propiedades conforme al interés familiar (G. Collier, 1997: 117-122).¹¹

En Los Olivos, la lucha por el control del gobierno municipal entre los propietarios y los jornaleros socialistas llegó a

¹¹ Las políticas socialistas amenazaban con socavar la moral tanto como la superioridad económica y política de los propietarios. Al establecer el empleo como un derecho de los trabajadores más que como un favor de los propietarios, los socialistas buscaban borrar la distinción entre hombres que podían someterse libremente porque podían “vivir de lo suyo”, y hombres que tenían que cumplir con las órdenes de otros porque requerían de alimento: si los trabajadores tuvieran derecho a un empleo remunerado suficientemente para alimentarse ellos y sus familias, ellos, como los propietarios autónomos, serían “libres” de decidir por sí mismos aceptar o rechazar las solicitudes de otros. De esta manera, el programa socialista constituía mucho más que un ataque a la libertad de los propietarios para administrar sus fincas como quisieran. Amenazaba con destruir el significado moral de poseer tierra.

un final abrupto a mediados de agosto de 1936, cuando las fuerzas insurgentes del general Franco barrieron la región. El ejército franquista regresó las oficinas municipales a los propietarios y, en un año, “treinta y siete hombres socialistas –12% de la población masculina del pueblo– fueron asesinados” (G. Collier, 1997: 177). Otros socialistas huyeron, algunos de los cuales fueron capturados y, posteriormente murieron en prisión. De este modo, el problema del desempleo masculino “fue resuelto”. Los propietarios tuvieron una victoria decisiva. Con la ayuda y bendición del victorioso régimen franquista controlaron la política del pueblo durante las tres siguientes décadas.

Los años de la posguerra fueron difíciles para la gente de Los Olivos, al igual que para los españoles en general, debido al aislamiento económico de España causado, en primer lugar, por la irrupción de la Segunda Guerra Mundial y, más tarde, por la oposición de los Aliados al régimen de Franco. No obstante, los habitantes de Los Olivos, probablemente sufrieron menos que muchos españoles, en particular los que vivían en ciudades devastadas. La gente que entrevisté se quejó de haber tenido que comer tomates y manzanas en vez de pan, su alimento preferido, pero no murieron de hambre. Para fines de la década de 1940, la agricultura del pueblo no sólo se había revitalizado, sino que se había expandido. Algunos terrenos previamente marginales se incorporaron a la producción. La mano de obra era muy barata. Las viudas y las madres solteras, a diferencia de las mujeres casadas y las jóvenes solteras, se podían contratar para hacer el trabajo de un hombre, pero se les pagaba una fracción de lo que un hombre ganaba. Los pequeños sin padre trabajaban a cambio de comida. Los niños cuidaban cerdos en campos de bellotas

y las niñas hacían mandados y cuidaban a niños más pequeños. En los años ochenta, cuando entrevisté a los miembros de las familias socialistas que habían sobrevivido, encontré que diferían en sus recuerdos sobre esa época. Algunos hablaron amargamente de la explotación que sufrieron y resentían que los niños pobres hubieran tenido que privarse de educación para sobrevivir. Otros agradecían a los terratenientes que los habían empleado y que habían compartido su alimento con ellos en un momento de escasez general.

Conforme pasaron los años, muchos sobrevivientes de las familias socialistas se alejaron de Los Olivos, primero hacia otros pueblos de la Sierra de Aracena y, después de mediados de los cincuenta, a Huelva, Sevilla, y otras ciudades españolas. Para “1960 alrededor de dos tercios de las viudas... y huérfanos de la guerra habían dejado el pueblo” (G. Collier, 1997: 226) junto con otras personas pobres, principalmente jóvenes. Su salida, combinada con el hecho de que los propietarios más ricos también se habían marchado a pueblos más importantes, creó la comunidad igualitaria que encontré en 1963.¹²

¹² Los procesos de la posguerra también crearon el patrón de estratificación basado en la propiedad de la tierra que parecía no pertenecer a época alguna. Después de tomar control del gobierno municipal, los propietarios, en conjunto con la propaganda del régimen franquista, reescribieron la historia española y la del pueblo. En 1963, por ejemplo, el alcalde describió como aberrante lo sucedido con el pueblo antes de la Guerra Civil: una violencia contra los comunistas que terminó tan pronto como las fuerzas franquistas los echaron [a los comunistas] y se fueron ellos mismos. “Una vez que los militares se marcharon, el orden se restauró y poco a poco las cosas volvieron a su cauce normal” (citado en G. Collier, 1997: 198). Las cosas

Pese a que percibí a Los Olivos como una comunidad viva y vibrante, mucha de la gente que conocí se refería a ella como si muriera. Un hombre mayor le comentó a mi esposo que Los Olivos “es un lugar malo porque sólo hay trabajo en los campos y no hay mucha comida. No hay industria como en los pueblos más grandes y las ciudades. Aquí uno sólo encuentra niños y ancianos, porque los jóvenes se van a trabajar a otro sitio. Sólo los que tienen tierra se quedan. Los demás, se marchan”.¹³ En retrospectiva, yo también puedo ver que había señales de que el pueblo estaba “muriendo”. Durante los nueve meses que viví ahí con mi esposo y mi bebé hubo nueve muertes, ningún matrimonio y ningún nacimiento. Nuestro bebé era el niño más pequeño del pueblo.

En Los Olivos, “una emigración neta que había sido relativamente continua desde el comienzo de siglo” (G. Collier, 1997: 224) había dejado al pueblo sin adultos jóvenes. Sin embargo, antes de mi llegada, la mayoría de la gente que se fue pertenecía a familias con poca tierra o sin ella. Además, no les iba muy bien. La mayoría pertenecía al grupo de trabajadores migrantes, sin propiedades, por los que los resi-

sí volvieron a “su cauce normal” en el sentido de que los propietarios recobraron el control del gobierno municipal que habían dominado al menos durante un siglo antes de 1933. Pero al inculpar a agitadores comunistas de fuera, de la oposición a su régimen, los propietarios reescribieron la larga historia de luchas agrarias del pueblo, y de Andalucía en general. Hicieron ver su dominio como lo “normal” al invertir y silenciar el discurso de oposición de clase al que apelaban los socialistas antes de la Guerra Civil (G. Collier, 1997: 199).

¹³ La cita proviene de las notas de campo registradas por George Collier en octubre de 1963.

dentes de Los Olivos sentían compasión. Aquellos a quienes les iba mejor al incorporarse a la Guardia Civil o al encontrar algún empleo urbano, difícilmente regresaban al pueblo. Hasta mediados de los sesenta, casi toda la gente que se podía ganar la vida en Los Olivos trataba de no marcharse. Tal y como señaló el anciano, la gente que tenía alguna propiedad se quedaba.

No obstante, un año después de que dejé el pueblo, quienes tenían tierras también comenzaron a emigrar. El año de 1965 resultó ser el momento decisivo cuando la emigración pasó de ser una estrategia de los pobres a ser una estrategia de los ricos. Los integrantes de la élite regional desde hacía tiempo habían mandado a sus hijos fuera para que recibieran una educación en profesiones no manuales, y algunas de las familias del pueblo que tenían conexiones políticas para obtener becas, también habían adoptado esta estrategia. Pero la mayoría de los propietarios había mantenido a sus hijos en casa. Sin embargo, para 1965, fueron tantos los jornaleros que emigraron, que los terratenientes tuvieron dificultades para efectuar contrataciones con salarios que les dieran margen de ganancia. Ante la imposibilidad de mecanizar la agricultura, porque el terreno es escarpado, los propietarios y sus herederos se enfrentaron al panorama de tener que cultivar la tierra ellos mismos. Los jóvenes en particular, al darse cuenta de que tendrían que realizar las tareas agrícolas, difíciles y sucias, para las que sus padres habían contratado a otros en el pasado, decidieron emigrar.¹⁴

¹⁴ Un joven, hijo único de una de las familias terratenientes principales, dijo que decidió emigrar en 1965 porque aunque “le gustaba el campo, no había medios allí. Todo el trabajo del campo era a base de cuerpo, y él quería una vida más aprovechable” (GAC, notas de en-

Según los vecinos, la emigración de Los Olivos se transformó en un éxodo generalizado después de que un joven —que había seguido a su novia a Cataluña cuando el padre de ella, de la Guardia Civil, fue transferido allá en 1962— escribió a sus padres y a los compañeros de su edad contándoles sobre los altos salarios y variedad de empleos disponibles alrededor de Barcelona. Un emigrante, entrevistado en 1983, dijo que a principios de los sesenta se ganaban trescientas cincuenta pesetas por una semana laboral de siete días como jornalero agrícola en Los Olivos,¹⁵ pero podía cobrar hasta setecientas cincuenta pesetas en Cataluña. También tenía que trabajar una semana de siete días, pero se podía cobrar una cantidad considerablemente mayor porque los patrones en Barcelona, a diferencia de los del pueblo, pagaban tiempo extra. No obstante, la vida era dura en Cataluña. Hasta que la oferta de vivienda llegó al nivel de la demanda a finales de la década de 1960, las familias que emigraban de Los Olivos vivían, por lo general, hacinadas en granjas en ruinas sin electricidad o agua corriente.

La mayor parte de quienes emigraron primero a Cataluña eran jóvenes solteros o recién casados. Aquellas personas que entrevisté en los ochenta hablaron de haber sido “llamados” a Cataluña por sus compañeros y parientes que ya vivían ahí. Además de la familia del joven que siguió a su novia, una familia socialista que se había ido de Los Olivos en los cincuenta, y que llegó a las cercanías de Barcelona siguiendo una ruta errática, también comenzó a “llamar” a sus parientes (G. Collier, 1997:

trevista, abril de 1983). Implicaba claramente que no tenía intenciones de dedicar su cuerpo al trabajo agrícola.

¹⁵ En 1963-1964, el alcalde informó que el salario mínimo recién se había elevado a sesenta pesetas diarias.

229-232). Los jóvenes que respondieron a dichos llamados comenzaron a su vez a invitar a sus padres y a sus hermanos más jóvenes a que se les unieran. La migración a Cataluña continuó en avalancha hasta principios de los setenta, cuando una recesión económica exacerbada por la crisis petrolera de la OPEP limitó la disponibilidad de empleos. Pero para esa época, el pueblo de Los Olivos se había transformado.

A principios de los sesenta, la agricultura aún se encontraba en auge. Quienes tenían tierras embarcaban camiones cargados de fruta a Sevilla, empezando por las naranjas de principios de primavera, melocotones en el verano, peras y manzanas en otoño, y aceitunas, nueces y castañas en invierno. Pero la competencia de la agricultura de capital intensivo, que existía en otros lugares de España, lentamente comenzó a desplazar del mercado a los productos agrícolas de Los Olivos. Los compradores urbanos preferían la fruta grande, sin manchas, producida con fertilizantes y pesticidas químicos, a las sabrosas frutas pequeñas y a veces agusanadas de las huertas del pueblo. Conforme disminuyó el mercado para los productos de Los Olivos y se elevaron los salarios, los propietarios ausentes cambiaron sus estrategias. Uno de ellos despidió a la mayoría de sus trabajadores en 1964 y comenzó a rentar sus mejores tierras. Un poco después, otro convirtió su enorme propiedad en una plantación de eucalipto para abastecer al molino de papel de Huelva. Sin embargo, la mayoría de los propietarios carecía de los fondos o capitales necesarios para transformar su empresa. Continuaron en el negocio de la fruta hasta que “un triste día de finales de los sesenta, dos camiones de fruta de Los Olivos no pudieron venderse a ningún precio, y los camioneros tuvieron que pagar para poder descargar su fruta en un basurero” (G. Collier, 1997: 229).

Antes de que la venta de fruta de Los Olivos cayera, la gente tendía a considerar el trabajo agrícola y la emigración como las dos posibles alternativas. En Los Olivos, así como en otras áreas rurales de España, la gran emigración y la disponibilidad de empleos urbanos transformaron al trabajo agrícola de ser un modo de vida a ser otra manera más de ganársela (véase Harding, 1984). Pero hasta 1970, el trabajo agrícola fue una ocupación respetable. Quienes comparaban las ventajas del trabajo en el campo con las del empleo en fábricas, frecuentemente señalaban que aunque los trabajadores fabriles recibían salarios regulares y gozaban de vacaciones pagadas, los trabajadores agrícolas no debían someterse a jefes o vivir en ciudades sucias.

No obstante, los sucesos en la década de los setenta echaron por tierra el equilibrio aparente entre el trabajo industrial y el agrícola. Después de que los trabajadores agrícolas del pueblo ya no pudieron vender su fruta en Sevilla, muchos propietarios que habían decidido continuar trabajando las tierras familiares con su propia mano de obra optaron por buscar un empleo urbano. Desgraciadamente, la crisis económica española había reducido la demanda urbana de mano de obra “no calificada”.¹⁶ En consecuencia, la mayoría de los agricultores que trataron de emigrar después de 1970 no pudieron encontrar empleos que ofrecieran suficiente remuneración para mantener a sus familias. Muchos regresaron a Los Olivos para continuar trabajando la tierra. Pero su regreso

¹⁶ Utilizo el concepto “no calificada” entre comillas porque la mayoría de los hombres que abandonaron Los Olivos eran, por supuesto, trabajadores agrícolas muy calificados.

transformó al trabajo agrícola de una ocupación respetable, elegida, a una señal de fracaso.

Cuando regresé a Los Olivos, en los años ochenta, encontré que el trabajo agrícola era una ocupación de bajo estatus. La única gente que alababa este trabajo eran los pensionados y las personas asalariadas semiprofesionales, que no tenían que ganarse la vida haciéndolo. La gente que obtenía la mayor parte de su ingreso del cultivo de la tierra comentaba que preferiría hacer alguna otra cosa. No recuerdo a nadie alabar a un joven, hombre o mujer, por dedicarse al trabajo agrícola en lugar de estudiar o de tener un empleo urbano. Siempre que pasaba un cabrero joven, por ejemplo, aquellos con quienes yo estaba invariablemente mencionaban la lástima que era que un joven tan prometedor no hubiera podido encontrar un empleo urbano. Y los padres de una joven que dejó la escuela para trabajar como jornalera agrícola se horrorizaban ante su elección.

Cuando entrevisté a los vecinos y a los emigrantes en 1983-1984, con el tema de los cambios en Los Olivos, muchos sobrevivientes de las familias socialistas hablaban sobre la aparente inversión del estatus. Quienes antes eran pobres se han vuelto ricos, decían, mientras que los ricos de antes se han vuelto pobres. Ya que muchas personas provenientes de familias socialistas y pobres emigraron en los años cincuenta y sesenta, cuando había expansión de empleos urbanos, éstos pudieron encontrar trabajo seguro con salarios buenos y prestaciones tales como vacaciones pagadas. Los herederos de los terratenientes, en cambio, que pospusieron la emigración hasta el momento de la crisis económica de los setenta, tuvieron que regresar al trabajo agrícola por no haber encontrado empleo en la ciudad. En los ochenta estaban condenados a trabajar

durante largas horas por muy poca remuneración. Aunque esta imagen de inversión de estatus era verdadera en general, se complicaba por el hecho de que los herederos de la élite regional y los hijos de los funcionarios municipales, que se habían educado para ejercer profesiones no manuales, mantenían un estatus superior, en tanto que los integrantes de las familias pobres que no emigraron durante los sesenta permanecían en la parte inferior de la jerarquía.¹⁷

LA EXPLICACIÓN DEL CAMBIO

En la introducción de este libro señalé que la gente que entrevisté durante ambas visitas que hice a Los Olivos tendía a atribuir el giro de “seguir las convenciones sociales” a “pensar por sí mismo” a que las restricciones sobre la libertad de la gente para actuar como quisieran se volvieron flexibles. “Los jóvenes”, decían, “ya no quieren” observar las costumbres del pueblo tales como noviazgos largos y lutos prolongados porque la televisión les había “abierto los ojos” a las nuevas posibilidades, y la emigración les permitía escapar del “qué dirán” del pueblo. Esta tendencia a atribuir el cambio a la “apertura” de una comunidad previamente “cerrada” hace eco de las explicaciones del cambio recogidas por otros etnógrafos de pueblos españoles. Aceves y Douglass, por

¹⁷ Aunque los sucesos de Los Olivos eran paralelos a los que ocurrían en muchas comunidades rurales, (Aceves and Douglass, 1976; Aceves, 1971; Barrett, 1974; Behar, 1986; Brandes, 1975; Gregory, 1978; Harding, 1984; Martínez-Alier, 1971), me centro en lo que sucedió en el pueblo (véase G. Collier, 1997: 221-239).

ejemplo, apuntaron en la introducción de la antología que editaron, *The Changing Faces of Rural Spain*, que “quizá la variable clave que recorre a todos estos ensayos es la ‘apertura’ de la sociedad rural española[...] Por ‘apertura’ nos referimos a un conjunto de procesos y eventos que permitieron al español rural elegir entre una serie de comportamientos a partir de un repertorio amplio de alternativas de conductas. Ya no necesita el hijo seguir al padre en las ocupaciones tradicionales y en manera de pensar; han surgido alternativas nuevas y viables, alternativas que, o bien jamás existieron antes, o nunca se percibieron en el medio rural. Estas alternativas se hacen más presentes conforme el contacto con el ‘mundo exterior’ se convierte en lugar común” (1976, xi).

Pese a que nadie puede dudar de que la televisión y las mayores oportunidades de empleo desempeñaron papeles importantes en los dramáticos cambios que se llevaron a cabo en Los Olivos, me vi forzada a cuestionar la hipótesis de la “apertura” por dos motivos. En primer lugar dudé de que el pueblo haya sido tan “cerrado” como lo sugiere la hipótesis. Mis notas de campo y mis recuerdos de 1963-1964 revelan que la gente de Los Olivos no ignoraba cómo era el modo de vida urbano. Pudieron haber existido sólo cuatro televisores en el pueblo y pocos migrantes que podían contar cómo era la vida urbana, pero los vecinos con los que hablé estaban conscientes de la manera de pensar y actuar urbanas. Muchos veían la programación televisiva nocturna en los bares locales. Varias mujeres habían sido sirvientas en áreas urbanas antes de regresar al pueblo a casarse. Las mujeres del pueblo regularmente repasaban revistas que reflejaban el vestuario, las vidas y amores de cineastas, cantantes famosos, así como de la familia real. También recuerdo muchas conversaciones en las que

contrastaban sus costumbres de noviazgo y de luto con las urbanas. Cuando los vecinos que conocí en 1963-1964 iniciaban noviazgos largos y lutos prolongados, lo hacían sabiendo que la gente urbana no sólo pensaba y se comportaba de manera distinta, sino que también despreciaba tales costumbres calificándolas de “atrasadas” y “tonterías de pueblo”. En segundo lugar, tenía dudas respecto a que la disponibilidad de empleos urbanos haya permitido que la gente escapara de la vigilancia de vecinos entrometidos. De hecho, me enteré de más rumores en 1983-1984 que veinte años antes, aunque pueda deberse a que conocía más personas y, por tanto, había más de qué hablar. Sin embargo, la facilidad con la que recogí historias acerca de los ausentes me llevó a darme cuenta de que los que habían emigrado a ciudades grandes y anónimas no habían podido evadir el escrutinio de gente cuya opinión valoraban. Quienes se movían entre extraños podían haber escapado a la vigilancia diaria, pero no lo habían hecho a la discusión y evaluación cotidiana de sus actividades por parte de sus parientes y ex vecinos. No obstante, sí vi un cambio en el modo en que la gente se refería al “qué dirán”. En la década de los sesenta, la gente de Los Olivos frecuentemente mencionaba la propensión de sus vecinos al cotilleo. En los ochenta la gente rumoreaba pero raras veces mencionaban el “qué dirán”.¹⁸

¹⁸ Por supuesto, atribuyo este cambio en la manera cómo la gente hablaba del “qué dirán” al hecho de que en los sesenta la gente que mencionaba a los vecinos entrometidos revelaba su entendimiento y preocupación por las convenciones sociales, mientras que en los ochenta la gente que mencionaba “el qué dirán” podría ser acusada

Por último, mi marco teórico me forzaba a cuestionar la suposición que subyacía a la hipótesis de la “apertura”: la idea de que una vez que la gente ha sido expuesta a lo moderno, “naturalmente” quiere adoptar este nuevo modo de ser. Porque supongo que la gente siempre quiere hacer lo que hace (al menos en algún grado), debo explicar por qué quienes querían seguir las convenciones sociales en los sesenta, querían pensar por sí mismos para la década de los ochenta. Así, aunque la televisión y las oportunidades de empleo urbano ofrecieron a la gente de Los Olivos una exposición a diferentes maneras de comportarse y una amplia gama de opciones ocupacionales, sostengo que la gente que tomó ventaja de las nuevas oportunidades, cambió el contexto socioeconómico más amplio para todo el mundo, transformando las consecuencias de la acción individual.

El sociólogo español Víctor Pérez Díaz también exploró los efectos socioeconómicos más amplios de la televisión y la emigración sobre los pueblos rurales. Adoptando una visión histórica en su estudio de una comunidad campesina castellana (1974; 1976), observó que los pueblos españoles rurales nunca estuvieron tan aislados de los procesos sociales más extensos como algunos observadores afirmaban. Más bien, las comunidades rurales “se han sometido a lo largo de su historia a un proceso de cambio continuo como resultado tanto de las presiones externas como de las tensiones internas” (Pérez Díaz, 1976: 123). “Las sociedades rurales ‘tradicionales’ surgieron en la segunda mitad del siglo diecinueve como resultado del crecimiento de la población, de la expansión del cultivo

de permitir que sus acciones fueran dictadas por otros en lugar de actuar por sí mismos.

y de la desamortización, y han sido continua pero lentamente minadas por el desarrollo urbano e industrial. Finalmente durante los [19]60, colapsaron” (Pérez Díaz, 1976: 126). La emigración fue un elemento principal del colapso de la sociedad rural “tradicional”, “no sólo al llevar al campo algunos ‘elementos’ de la cultura urbana e industrial, sino al socavar los arreglos tecnológicos y económicos sobre los que se basaban las economías rurales” (Pérez Díaz, 1976: 126).

En Los Olivos, tal y como he observado, la economía agrícola cayó cuando los jornaleros emigraron hacia empleos industriales y la competencia de la agricultura de capital intensivo de otros sitios de España destruyó el mercado de los productos agrícolas locales. Los costos de la mano de obra en aumento y los mercados que desaparecían echaron por tierra la rentabilidad del cultivo de la tierra en una región donde la mecanización no resultaba práctica. Las causas inmediatas del cambio, la emigración y la apertura del pueblo a las ideas de fuera, no sólo alteraron la jerarquía de las opciones ocupacionales disponibles sustituyendo la preferencia por el trabajo agrícola local por la emigración hacia un puesto industrial; sino que, la emigración, junto con la pérdida de los mercados para los productos del pueblo, transformó las experiencias de movilidad social de la gente así como su manera de entender el trabajo.

La primera vez que visité Los Olivos, la movilidad descendente era la principal experiencia y temor de la gente que conocí. Una de las primeras cosas que me dijo una amiga fue que su padre tenía una propiedad lo suficientemente grande como para mantener a su familia, pero como tuvo ocho hijos, ninguno de ellos heredó tierra suficiente para poder ganarse la vida sin tener que trabajar para otros. En Los Olivos,

los padres dividían su propiedad en partes iguales entre sus hijos. Quienes tenían más de un hijo, por tanto, tenían que preocuparse por proveer a cada uno de ellos con la tierra suficiente para reproducir el estilo de vida de los padres (véase Friedl, 1962).

Pero la tierra era difícil de obtener y de conservar. Toda la tierra de la municipalidad ya tenía propietario. Una familia podía adquirir más tierra sólo si otra familia —por lo general un vecino o una familia bien conocida— la perdía. Aunque un par de familias habían intercambiado tierras, y un hombre vendido su propiedad en Los Olivos para poder comprar tierra en otro sitio, tales transacciones eran raras. Era más frecuente que quienes adquirieran tierra lo hicieran a expensas de otros. Durante la Guerra Civil Española y después de ella, varias familias socialistas tuvieron que vender o renunciar a su tierra para liberar a sus parientes prisioneros o para solicitar apoyo de los líderes políticos. Pero nadie involucrado en tales transacciones —ya fueran compradores o vendedores de terrenos— se beneficiaba de recordar públicamente las tragedias pasadas, particularmente durante los años de la dictadura del general Franco. Al mismo tiempo, las fuentes de ingreso distintas de la propiedad de la tierra parecían de valía dudosa y requerían de capital o de habilidades difíciles de obtener, excepto a través de la herencia o la ayuda familiar. Las empresas comerciales locales decaían al sufrir la competencia del exterior. Los molinos de harina y las prensas de aceituna, que operaban después de la Guerra Civil, cerraron en la década de los cincuenta del mismo modo que les sucedió a las tiendas más grandes del pueblo. La única especialidad artesanal que siguió siendo lucrativa en 1963, la albañilería, se legaba de padres a hijos y era evidente que el pueblo no

podía, de hecho, dar trabajo a más albañiles. La gente podía ganar dinero cultivando fruta y transportando los productos agrícolas del pueblo a los mercados urbanos, pero el cultivo de la fruta requería de tierras buenas, y los aspirantes a transportistas necesitaban tanto de licencias para conducir como de efectivo para dar el enganche y comprar un vehículo. También existía la posibilidad de la emigración. Durante mi primera visita a Los Olivos, algunos vecinos estaban trabajando en Alemania y en Suiza. Sin embargo, no se esperaba que ninguno volviera en el futuro inmediato, y la mayor parte de lo que supe de ellos tenía que ver con su añoranza y sus problemas con los alemanes. Más aún, ningún emigrante había vuelto enriquecido desde los años treinta. Tres de los propietarios más ricos del pueblo reunieron dinero para comprar sus fincas por haber emigrado a América en los años veinte. Pero, tal como señalé antes, poca gente quería hablar de su éxito porque comentar sobre la compra de la tierra inevitablemente revivía recuerdos dolorosos de las tragedias que sufrieron las familias que se habían visto forzadas a vender.

En contraste con la década de los sesenta, cuando la mayoría de los vecinos que conocí temían a una movilidad descendente, la mayoría de la gente que conocí en los años ochenta parecía esperar una movilidad ascendente. El crecimiento de la industria durante los cincuenta y los sesenta había creado empleos por los que se pagaba de manera muy diferenciada. Para los ochenta, la gente que nació en Los Olivos participaba en el mercado de trabajo nacional en el que los empleadores justificaban las decisiones contractuales y de promoción laboral y salarial arguyendo que se trataba de un reflejo del valor de mercado de la mano de obra del obrero, determinada por la competencia con quienes ofertaban su mano de obra.

Aunque la crisis económica de los setenta llevó a un creciente desempleo, el hecho de que los empleadores afirmaran que pagaban a los obreros el “valor” de su trabajo, hacía que la gente pensara que los individuos que pudieran aumentar el valor de su trabajo podrían obtener mejores empleos y mayores salarios. Setecientas personas podían tomar el examen para un empleo y cada solicitante podía anhelar el logro de Miguel y contarse entre los catorce contratados para el puesto. Aunque los hombres y las mujeres nacidos en Los Olivos han permanecido, en general, en los niveles más bajos de la pirámide económica española, todos los obreros asalariados podían tener esperanzas de cobrar más de lo que ganaban en ese momento.¹⁹

El cambio de una economía agraria local a una de participación en el mercado laboral nacional cambió la experiencia de los vecinos respecto de la relación entre empleo y estatus social. Durante ambas visitas a Los Olivos noté que la mayor parte de las familias dependía del trabajo asalariado para sobrevivir. Tal como señalé antes, el alcalde calculó, en 1963, que 67% de las familias del pueblo se mantenían totalmente o en parte por los jornales que cobraron los miembros de la familia. Ese porcentaje probablemente creció para los años ochenta. Pero entre 1960 y 1980, el papel del trabajo asalariado en la determinación del estatus de las familias en relación con el de otras cambió de manera sustancial.

En los años sesenta, los salarios eran menos importantes que la tenencia de tierras en la determinación del ingreso y

¹⁹ Hooper (1994) observa que todos los españoles se hicieron más ricos durante los años del auge económico, aunque la jerarquía del estatus no cambió.

estilo de vida de una familia, incluso entre la mayoría de las familias jornaleras. En ese momento, casi todos los empleos disponibles se encontraban en el campo y el servicio doméstico; ninguno de ellos requería de habilidades especiales. Casi todos los hombres sabían hacer las tareas agrícolas masculinas y casi todas las mujeres conocían el trabajo doméstico y sabían hacer las tareas agrícolas que por lo común se les asignaba. Más aún, el exiguo jornal que ganaban los trabajadores se establecía por ley más que por las fuerzas del mercado. Variaba dependiendo del sexo, edad y estado civil del trabajador más que por sus habilidades o la naturaleza de las tareas por realizar. En consecuencia, la propiedad de la tierra permanecía como el determinante más importante del estatus familiar. Del mismo modo que los propietarios de grandes extensiones tenían mayor riqueza que los propietarios de extensiones pequeñas, los trabajadores que habían heredado casas y pequeñas parcelas tenían un nivel de vida más alto que los trabajadores cuya carencia de propiedad los forzaba a gastar la mayor parte de sus miserables ingresos en renta y alimento.

Además, los residentes de Los Olivos vivían, en los años sesenta, en un mundo social en el que parecía que los propietarios más ricos no “trabajaban” en absoluto. Contrataban a otros para que hicieran las tareas agrícolas y domésticas necesarias. Por tanto, la gente que conocí en mi primera visita a Los Olivos experimentaba “el trabajo” como una señal de bajo estatus. Significaba que alguien era demasiado pobre como para contratar a otros. Trabajar por un salario implicaba pertenecer al nivel más bajo. Los integrantes de las familias que tenían tierra suficiente para mantenerse podían por lo menos hacerse cargo de sus propios terrenos al desempeñar el trabajo agrícola y doméstico necesario. Pero la gente que

debía emplearse por un salario se veía forzada a dejar su hogar para trabajar en las tierras y hogares de otros.

Para los años ochenta, en cambio, “el trabajo” —en particular el asalariado— se había vuelto no sólo el determinante mayor de la riqueza familiar con relación a otras familias, sino también una fuente de prestigio. Las familias en las que las personas asalariadas recibían un buen ingreso disfrutaban de estilos de vida considerablemente mejores que las familias en las que los adultos ganaban sólo el salario mínimo, eran subempleados o estaban desempleados. Aunque la mayoría de los trabajadores de Los Olivos se ocupaba en los sectores de trabajo manual de un mercado laboral segmentado por sexo, edad y clase (así como por región, etnicidad y raza), las prácticas de contratación de los empleadores —combinadas con el hecho de que muchos trabajadores de Los Olivos tenían empleos por los que se pagaba considerablemente más que el salario mínimo— creaban un medio social en el que el monto del cheque del trabajador parecía depender del valor de mercado de su trabajo, determinado por la competencia con otros trabajadores. Incluso entre quienes se autoempleaban, la “productividad” de una persona parecía ser más importante en la determinación del ingreso que la propiedad heredada. Los trabajadores agrícolas y los comerciantes que habían —aumentado sus propiedades mediante trabajo arduo e inversiones creativas, tenían ganancias superiores respecto a quienes, por una razón u otra, no habían podido expandir sus empresas. Para cuando volví a Los Olivos, en la década de los ochenta, la gente ya no vivía en un medio social en el que los adultos más pudientes no “trabajaban”. Muy por el contrario, la gente más rica no sólo trabajaba sino que daba crédito a su trabajo gracias al cual se habían hecho adinerados.

DISCURSOS DE DESIGUALDAD ECONÓMICA Y MORAL

Estos dramáticos cambios en las experiencias de movilidad social y empleo hicieron que la gente desarrollara explicaciones distintas de por qué algunas personas podían disfrutar de mayor riqueza, prestigio y poder respecto a otras. Las historias de Encarnación y Miguel revelan, de modo particularmente conmovedor, el giro, de las historias de propiedades heredadas, a historias de logros ocupacionales, centro de atención de este capítulo. Antes de que la industrialización ofreciera a los jornaleros acceso a mejores empleos y de que los agricultores de Los Olivos perdieran mercados, la cantidad de tierra que una familia poseía en efecto parecía determinar el ingreso y el estilo de vida de sus integrantes. Tenía sentido para personas como Encarnación explicar su situación económica al relatar si había o no heredado propiedades. Después de estos cambios, cuando muchos vecinos tenían empleos en fábricas u oficinas, tenía sentido para ellos explicar sus situaciones económicas al narrar las historias laborales de las personas asalariadas de la familia.

Pero si tales historias parecían verdaderas en los hechos, también tenían implicaciones morales. Hay una conexión inevitable entre que a uno le vaya bien y que uno haga el bien. Sin importar cuál sea la intención de quienes narran las historias, sus explicaciones de por qué la gente tenía éxito o fallaba necesariamente revelan información sobre su percepción respecto a si los protagonistas merecían sus suertes. Todas las explicaciones de las desigualdades en riqueza, prestigio y poder vinculan el valor económico y el moral. Pero la relación que postulan entre irle a uno bien y hacer uno el bien tien-

de a variar de acuerdo con la naturaleza de las desigualdades que se explican.

Nunca escuché a mis amistades de Los Olivos mencionar los refranes “tanto tienes, tanto vales” y “tanto cobras, tanto vales”. Pero estos dichos eran populares en España cuando hice mi trabajo de campo, y la diferencia entre tener y cobrar envuelve el sutil cambio en los vínculos entre los discursos económico y moral que deseo explorar.²⁰ Ambos refranes son irónicos. Pretenden expresar una verdad literal al tiempo que reflejan la ira del hablante respecto a la situación en ciernes. El valor moral de una persona debería reflejar sus virtudes y no su riqueza. No obstante, la riqueza y la virtud tienden a coincidir, aun cuando la coincidencia jamás sea perfecta.²¹ Como la gente rica por lo general cuenta tanto

²⁰ A principios de los ochenta leí la frase “tanto cobras, tanto vales” en un artículo periodístico. Desafortunadamente no me preocupé por guardar el artículo ni anoté la fecha ni el nombre del periódico en que lo leí, aunque creo haber encontrado el artículo en la sección especial de *El País*. Recuerdo que el autor, furioso contra la frase, argumentaba que la valía moral de la gente no podía y no debía juzgarse por sus salarios. David Gilmore me dijo que escuchó la frase “tanto tienes, tanto vales” de labios de los propietarios y jornaleros de la comunidad Andaluza donde trabajaba (comunicación personal).

²¹ Como debía resultar obvio, supongo que existe una relación entre la estratificación basada en la riqueza y la estratificación basada en la virtud o el honor. Sé que algunos etnógrafos de España sostienen que “El ‘prestigio’ derivado de la integridad no guarda conexión con el poder económico” (Lison-Tolosana, 1966: 108). Pero yo estoy de acuerdo con John Davis en que la riqueza y la virtud están ligadas, aun cuando algunos ricos son inmorales y algunos pobres son santos (1977: 97). Por tanto, no me interesa cuestionar si la riqueza y la virtud se hallan conectados o incluso por qué lo están.

con la influencia para anunciar sus virtudes como con el poder para distribuir recompensas sociales, la relación que las élites hacen entre hacer el bien e irle bien a alguien, tiende a gozar de amplia aceptación.²²

Me centro en la relación entre irle bien a uno y hacer uno el bien, porque tales discursos de desigualdad exponen las “técnicas del yo” impuestas sobre aquellos que quieren obtener el respeto de sus vecinos, o quienes al menos quieren evitar que se les condene y desdeñe. Considero que tener y cobrar, implicaban actitudes muy diferentes hacia el yo y el mundo. El tener animaba a mantener la actitud de “aferrarse” a lo que uno había heredado del pasado. Cobrar animaba a la gente a evaluar sus capacidades internas para darse a la tarea de “producirse ellos mismos”.

En los años sesenta, cuando la tenencia de la tierra parecía ser el principal determinante de la desigualdad social, las élites regionales y del pueblo, que querían justificar sus privilegios, tenían que explicar por qué poseían más tierras que otras personas. Comúnmente hacían referencia a la herencia. Aun cuando muchas de las familias más pudientes habían de hecho comprado sus terrenos, o los habían adquirido de familias socialistas desesperadas, después de la Guerra Civil, la herencia –tal como señalé antes– era la explicación del pri-

Más bien quiero explorar las diferentes maneras en que se hace esa conexión.

²² Tal y como Dahrendorf ha observado, “en último análisis, las normas establecidas no son otra cosa que normas reglamentarias, i.e., normas que defienden las agencias sociales sancionadoras y quienes las controlan” (1968: 174). En el capítulo 4 de mi libro de 1988, exploro la argumentación de Dahrendorf de manera más integral.

vilegio más aceptable. Y cuando las élites trataban de explicar por qué sus familias les habían proveído de herencias superiores respecto a otros, era usual que dieran crédito a sus ancestros por haber protegido la propiedad familiar exitosamente y por haberse casado “bien”. Como lo sugiere el relato de Encarnación sobre los errores de su padre, las élites no describían el poseer como una condición pasiva, más bien la describían como una actividad que implicaba no sólo defender la propiedad y la reputación familiares de las amenazas presentes, sino también evitar la movilidad descendente siguiendo estrategias familiares tales como casarse con gente adinerada, limitar el número de herederos, y mantener vínculos con parientes distantes que pudieran morir sin descendencia o proveer de ayuda en momentos de necesidad.

Dichas estrategias familiares eran, por supuesto, más fáciles de poner en práctica por los ricos que por los pobres. Los ricos gozaban de mayor poder para proteger sus propiedades y sus reputaciones que las personas pobres. Y los jóvenes que esperaban heredar en grande tenían mayor éxito consiguiendo pareja rica que quienes esperaban heredar poco o nada. Sin embargo, aun la gente pobre podía tratar de proteger sus propiedades y reputaciones y casarse tan bien como fuera posible. Si los hijos de la gente pobre tendían a quedar con herencias más pequeñas y parejas menos deseables que los hijos de los ricos, tales resultados sólo confirmaban la eficacia de las estrategias de las élites para evitar la movilidad descendente.

En los años ochenta, cuando regresé a Los Olivos, los vecinos y emigrantes más adinerados ya no afirmaban haber heredado sus privilegios. Más bien, justificaban tener salarios más altos y mayores ganancias que otros al sostener que los habían

adquirido en competencia abierta con otros vendedores de mano de obra y de mercancías. Todo el mundo sabía, por supuesto, que la competencia realmente no era abierta. Sabían que la distribución de la riqueza en España reflejaba las ventajas de la clase social, más que las diferencias en los méritos individuales. Después de todo, aun la gente más rica de Los Olivos pertenecía a la clase trabajadora española. Todos sabían —al menos en cierto grado— que los procesos del mercado sistemáticamente perjudicaban a la gente como ellos. No obstante, vivían en un universo social en el que las élites nacionales e internacionales —cuyas ventajas de clase les aseguraban tener éxito en el mercado—²³ organizaban y reforzaban el punto de vista de que los ingresos reflejaban mérito. Las élites bancarias, industriales y comerciales que regulaban la economía española justificaban los precios de las mercancías y los salarios que pagaban como un reflejo de la oferta y la demanda. Los productores agrícolas que podían ofrecer bienes de mayor valor ganaban más. Y los empleadores urbanos que contrataban personal de Los Olivos, por lo común justificaban los salarios que pagaban argumentando que reflejaban el valor de mercado de la mano de obra. Aun los emigrantes que habían obtenido sus empleos gracias a parientes y que trabajaban para pequeños contratistas reportaban que mantenían sus puestos porque sus jefes admiraban la calidad de su trabajo. Un trabajador de la construcción expresó con orgullo que era recontratado porque, su jefe le había dicho que colocaba mosaicos mejor y más rápido que cualquier persona que hubiera conocido. De este modo, la gente que nació en

²³ Los sociólogos han sabido desde hace tiempo que los procesos de mercado privilegian a los ricos (Weber, 1966).

Los Olivos vivía en un medio social en el que constantemente se les decía no sólo que sus ingresos reflejaban el valor de su trabajo individual, sino también que podían mejorar sus ingresos al incrementar su productividad. La historia de Miguel respecto de cómo estudiaba por las noches para volverse plomero refleja esta estrategia para llegar al éxito.

Las diferentes relaciones entre el valor económico y el moral, presentados por los discursos en torno a tener y cobrar, se muestran claramente en la novela decimonónica *Doña Perfecta*. En la cita que introduce este capítulo, Doña Remedios, una viuda y sobrina de Don Inocencio, el confesor de Doña Perfecta, le reprocha a su tío por no haber roto el compromiso matrimonial de Pepe Rey, el ingeniero de Madrid, con Rosario, la hija de Doña Perfecta. Doña Remedios quiere que su hijo, Jacintito el abogado, se case con la heredera más rica del pueblo. Al lamentarse diciendo que “mi querido hijo ha de ser siempre un pelagatos” (Pérez Galdós, 1999: 95), Doña Remedios revela su suposición de que la propiedad heredada —más que el logro individual— determina la riqueza de una persona. “¿De qué vale el talento? ¿De qué valen tanto estudio y romperse la cabeza?” se queja Doña Remedios (Pérez Galdós, 1999: 95). A menos de que Jacintito se case con una heredera, “se morirá de hambre, porque ya sabemos lo que da la abogacia” (Pérez Galdós, 1999: 95).

Como Doña Remedios es una mujer pobre que espera quedarse pobre (si bien de mala gana), trata de negar que haya una relación entre el valor moral y el económico. “¡Pobrecito niño de mis entrañas!” gime, “tener tanto mérito, y vivir condenado [...] a una condición humilde” (Pérez Galdós, 1999: 95). No obstante, sí enuncia un fuerte vínculo entre la pobreza y la deficiencia moral cuando expresa que a menos de

que su hijo se case con una heredera, “tendrá que mendigar un destinejo [...] tendrá que pedir a los diputados un destino en La Habana” (Pérez Galdós, 1999: 95). Al sugerir que los pobres deben “mendigar”, implica, inconscientemente, que la pobreza corrompe. La gente “hambreada” debe colocar su necesidad de alimento por encima de sus obligaciones morales con la familia y la sociedad. De este modo, Doña Remedios respalda la visión de la virtud propuesta por las élites terratenientes, que atribuyen su alto estatus al cumplimiento fiel de las convenciones sociales por parte de ellos mismos y de sus ancestros. Tanto para Doña Remedios como para las élites a las que aspira unirse, la riqueza facilita la rectitud.²⁴

Pepe Rey, el ingeniero de Madrid, pertenece a un mundo social diferente del que habitan Doña Remedios y los otros residentes de la ciudad rural de Orbajosa. Aunque proviene de una familia respetable de profesionistas, Pepe Rey espera depender de sus propias habilidades más que de cualquier herencia que él o su esposa puedan recibir, para determinar su riqueza y estilo de vida. Piensa pasar el tiempo en Orbajosa explorando el lecho del río para evaluar si hay oportunidades de minería, e inspeccionando las propiedades que heredó para determinar su potencial productivo. Participa en una economía de mercado en expansión. Desde su punto de vista, quienes

²⁴ Lison-Tolosana, en su discusión sobre la estratificación en una comunidad aragonesa, provee de otro ejemplo para explicar la manera en que la riqueza puede conducir a la virtud cuando sugiere que “el sentido de vergüenza y de responsabilidad está [...] mucho más desarrollado entre los grupos de posición alta que entre los de baja [porque] los ojos de la comunidad en su conjunto están puestos sobre ellos” (1966:108).

tienen la visión y la ambición de extraer riquezas de la tierra, de practicar el cultivo científico, de construir caminos, presas y vías ferroviarias, pueden crear riqueza. Para Pepe Rey, lo que los individuos “ganan” por su trabajo determina su riqueza y estilo de vida más que lo que “poseen”.

En consecuencia, Pepe Rey establece una conexión distinta entre el valor moral y el económico que el que presenta Doña Remedios. En una escena del principio de la novela, Don Inocencio le pregunta a Pepe Rey cuáles fueron sus primeras impresiones de la ciudad rural. Pepe Rey contesta que “por lo poco que he visto, me parece que no le vendrían mal a Orbajosa media docena de grandes capitales dispuestos a emplearse aquí, un par de cabezas inteligentes que dirigieran la renovación de este país, y algunos miles de manos activas” (Pérez Galdós, 1999: 15). Al culpar a la avaricia, al ocio y a la falta de ambición de sus ciudadanos de la apariencia de “ruina y muerte” de Orbajosa (1999: 7), Pepe Rey supone que la falla moral engendra pobreza. Al igual que Doña Remedios, Pepe Rey supone que existe una correlación entre el valor moral y el económico, pero invierte la causalidad. En lugar de tratar a la riqueza como requisito de la virtud, considera que la rectitud facilita la adquisición de riqueza.

En la novela ni Doña Remedios ni Pepe Rey hablan de trabajo asalariado, pero sus insinuaciones respecto a la falla moral sugieren que tenían entendimientos distintos respecto de sus implicaciones éticas. La referencia de Doña Remedios a “mendigar” sugiere que ella percibía la venta del trabajo como algo equivalente a vender el alma. Una persona asalariada debía hacer todo lo que su empleador solicitara sin importar que se tratara de algo vergonzoso, degradante, o peligroso para la salud. Para Pepe Rey, en cambio, los trabajadores ganaban

lo que merecían. En lugar de negar su ser moral, los trabajadores se realizaban a través de su trabajo.

Doña Perfecta ilustra no sólo cómo podían coexistir y chocar puntos de vista contrastantes acerca del valor moral y del económico, sino también cómo la codificación de tales visiones en las instituciones sociales da forma a las consecuencias de las acciones de la gente pese a sus deseos o intenciones. Pepe Rey, el ingeniero de Madrid, paga con su vida el no haber entendido la visión moral de las élites terratenientes en el pueblo de su tía. Pero si la novela provee de ejemplos adecuados para ilustrar las ideologías que compiten en torno a “tener” y “cobrar”, mi uso de ellos es engañoso en el sentido de que Galdós tenía menos interés en explorar cómo la organización de la desigualdad social requería que las élites propusieran justificaciones distintas, que en contrastar las perspectivas morales de dos élites que se peleaban el poder estatal en España en el momento en que escribía. De este modo, Galdós describe el conflicto como uno entre conservadores religiosos y liberales defensores de la ciencia y el progreso, más que como una contradicción entre las élites terratenientes que justifican una distribución desigual de la propiedad, y las élites industriales y comerciales que justifican la distribución desigual de salarios y ganancias.

Richard Maddox, en su historia de la Sierra de Aracena (1993), muestra cómo las visiones religiosa y científica puestas en contraste por Galdós, de hecho, se reconciliaban fácilmente. Reporta que para fines del siglo XIX, liberales y conservadores de la región cercana a Aracena, que incluye al pueblo de Los Olivos, habían unido fuerzas y combinado sus ideologías contrastantes en una justificación común para ejercer el poder. “La hegemonía de clase y la dominación política

se ‘sacralizaban’ y naturalizaban simultáneamente mediante una confluencia retórica de discursos científico progresista y religioso tradicional, encauzados para comunicar el concepto de que la posesión de ‘conocimiento y sabiduría’ creaba un derecho incuestionable al poder social” (Maddox, 1993: 128).

Sin embargo, aun cuando los liberales de Aracena cooperaron con los conservadores en el desarrollo de una justificación común para el ejercicio del poder, las instituciones sociales en conjunto reflejaban y ponían en vigor la visión moral de las élites terratenientes más que la de los empresarios industriales y comerciales. Juntos crearon un universo social en el que “tener” era más importante que “cobrar”. Como señalé antes, las élites terratenientes de la región utilizaron su poder político para forzar una distribución muy desigual de la propiedad y para mantener los jornales muy bajos. En consecuencia, tanto ricos como pobres tendían a compartir el entendimiento de Doña Remedios de la relación entre riqueza y virtud. Todos vivían en un universo social en el que la gente que ya era pudiente disfrutaba de mayor tiempo libre para cultivar el “conocimiento y sabiduría” que otorgaba el poder social. Los pobres no tenían tiempo para estudiar y pensar. Debido a su carencia de tierras, los pobres se veían forzados a rogar para que les dieran un empleo de jornaleros que les permitiera sobrevivir, al mismo tiempo que la falta de oportunidades de empleo fuera de la agricultura los condenaba a participar en un mercado laboral en el que los salarios se determinaban por ley más que por la competencia entre trabajadores.

Para 1980, no obstante, la gente que tomó ventaja de las oportunidades de empleo e inversión abiertas por la industrialización, había transformado las instituciones sociales en la Sierra de Aracena. Conforme hombres y mujeres nacidos

en Los Olivos participaban en el mercado nacional más amplio, creaban un mundo en el que “cobrar” por su trabajo era más importante en la determinación del ingreso y estilo de vida, que “tener” propiedades. La fe de Pepe Rey en la ciencia y el progreso podía haber sido cooptada fácilmente por las élites terratenientes conservadoras a fines del siglo XIX, pero su visión de que había riquezas esperando a cualquiera que tuviera la inteligencia y la ambición para lograrlas tenía tintes de verdad en la década de los ochenta. Una vez que la gente participó en los mercados de mercancías y de trabajo, donde compradores y empleadores justificaban el establecimiento de precios, la contratación, y las decisiones salariales como reflejo del valor mercantil de los productos o del trabajo de un obrero, la virtud —representada en la forma de ambición, trabajo duro, y hábil despliegue de recursos de un individuo— parecía determinar la riqueza.

Aunque la gente de Los Olivos tendía a aceptar los puntos de vista morales de las élites regionales y nacionales, también los confrontaba. Dada su posición relativamente baja en la escala social española, los vecinos reconocían que sin importar qué tanto trataran de alcanzar los valores de la élite, difícilmente alcanzarían su estatus. Pero los discursos de oposición que la gente desarrolló para cuestionar los lazos que la élite trenzaba entre riqueza y virtud tendían, sin embargo, a reproducir aspectos cruciales de los puntos de vista morales de la élite. Cuando las élites terratenientes dominaban la región, por ejemplo, la gente que cuestionaba la distribución desigual de la propiedad, por lo común, querían que todo el mundo tuviera suficiente tierra como para mantenerse sin tener que pedir limosna. De este modo sostenían la visión de las élites de que la propiedad hacía posible la virtud. De manera similar,

cuando la gente cuestionaba este vínculo entre la propiedad y la virtud, comúnmente lo hacía al sostener la visión elitista de que la moralidad consistía en actuar sobre principios morales más que en sucumbir ante las necesidades corporales. Por ejemplo, algunas jóvenes escribieron “el camino de todos” en una pared que enmarca el camino al cementerio, sugiriendo que Dios no juzgaba a las personas considerando cuánto tenían, sino de acuerdo con la manera en que habían cumplido con las obligaciones correspondientes a la condición de vida en la que Él los había colocado. Para estas jóvenes, Dios podía dotar a la gente de riquezas distintas sobre la tierra, pero eran todos iguales como almas frente a Dios en el cielo.

En los años ochenta, en cambio, la gente que quería cuestionar las ecuaciones elitistas del valor económico y el moral, ya no tendía a equiparar virtud con autonegación. En lugar de ello, por lo general sostenían que la gente que ganaba poco o nada, tales como las amas de casa, realizaban una labor útil e importante, pero al confirmar el valor del trabajo no pagado o mal pagado, estos críticos respaldaban la visión moral de las élites en el sentido de que la virtud consistía en llevar al máximo el potencial productivo de cada uno, cualquiera que este fuera. Igualmente, cuando en los años ochenta la gente proponía soluciones para el alto desempleo, ya no se pronunciaban por dar a cada familia la tierra necesaria para lograr su subsistencia. En lugar de ello, la mayoría de la gente favorecía los programas de creación de empleos y la aprobación de leyes diseñadas para evitar que la gente y las naciones ricas monopolizaran los empleos más interesantes y lucrativos. En breve, la gente quería que el mercado laboral funcionara como los ideólogos de la élite sostenían que debía hacerlo. Querían que los ingresos reflejaran el mérito, más que las

ventajas heredadas. Para esta gente, la naturaleza dotó a los humanos de habilidades desiguales, pero las leyes debían garantizarles una oportunidad igual para practicar sus potenciales productivos sobre la tierra.

HISTORIAS LABORALES EN LOS AÑOS OCHENTA

En las dos secciones anteriores exploré la relación entre las experiencias de desigualdad social de la gente y las visiones morales implícitas en sus explicaciones de por qué la riqueza, el prestigio y el poder se distribuían de manera desigual. Lo hice para poder descubrir las “técnicas del yo” asociadas con los distintos discursos de “poseer” y “ganar”, sosteniendo que “el poseer” animaba a la gente a evitar la movilidad descendente al aferrarse a sus herencias familiares, así como a su reputación, mientras que un discurso relacionado con “ganar” animaba a buscar movilidad ascendente al hacerse cargo activamente de promoverse a sí mismos.

Ya que la actitud de “aferrarse” se ilustra ampliamente en algunas secciones de varios de los siguientes capítulos que tratan de las prácticas de parentesco “tradicionales”, dedicaré esta sección a explorar las historias de logros ocupacionales que contaba la gente en la década de los ochenta. En la superficie, las historias laborales parecen tener poco que ver con la manera en que la gente se imagina y conduce sus relaciones de parentesco. Pero pienso sostener en las secciones sobre las prácticas de parentesco “modernas” de los capítulos subsecuentes, que en los ochenta la gente se tomó la tarea de “promover” a sus familias de manera muy similar a cómo se dieron a la tarea de promoverse a sí mismos. Si los habitantes de Los

Olivos que conocí en los sesenta trataban de asegurar que ellos y los otros cumplieran con sus obligaciones sociales y familiares, “los jóvenes” en los ochenta trataban de garantizar que ellos y sus seres queridos lograran el mayor provecho a partir de sus capacidades y oportunidades. Cuando el logro ocupacional se volvió un determinante del estatus social más importante que la propiedad heredada, la gente que alguna vez debió preocuparse por lo que dirían los vecinos empezó a tener que preocuparse por lo que la gente, incluidos ellos mismos, pensaban y querían. Debían vigilar las intenciones, emociones y habilidades de las personas para poder evaluar y potenciar las capacidades personales.

Las historias laborales que se incluyen provienen de las que George Collier y yo recogimos entre los habitantes y emigrantes que entrevistamos en 1983-1984. Comienzo con tres historias “exitosas”, de hombres: un emigrante que podía haber heredado tierra suficiente para volverse propietario, otro emigrante que, de haber permanecido en el pueblo, hubiera tenido que complementar sus escasas propiedades con trabajo asalariado, y un tercero que emigró pero volvió al pueblo posteriormente para abrir un negocio pequeño. También narro un par de historias “fallidas”, de hombres, para las que contrasto la versión del protagonista con algunas versiones relatadas por otros. Inventé nombres para estos personajes, y combiné los eventos de las diversas narrativas para encubrir las identidades. Sin embargo, he tratado de mantener el sabor de las historias tal y como fueron registradas en las notas de campo.²⁵

²⁵ Recogí sólo algunas historias laborales de mujeres, principalmente porque la mayoría de las que entrevisté no tenían empleo en el

Gumersindo relató su historia laboral y migratoria como si se tratara de una saga. Aunque nació en una familia que cultivaba su propia tierra y con frecuencia contrataba trabajadores, se describía como un pobre campesino. Asistió a la escuela del pueblo hasta que cumplió catorce años, la edad usual de terminación de estudios ahí, y partió a trabajar en los terrenos de su padre. Pero siempre fue inquieto y aventurero. Así, un día de 1965 decidió emigrar. Llevando una maleta vieja y setenta y cinco pesetas viajó solo por *autostop* a una ciudad norteña. Llegó una tarde de vacaciones, buscó

sector formal. Las mujeres, sin menoscabo del éxito que hubieran tenido, tendían a ofrecer relatos vacíos, basados en hechos, sobre los empleos que habían tenido. Una maestra de escuela que percibía un salario excelente para los estándares locales, contó una historia sencilla de avances profesionales esperados. Habló sobre su educación, las oposiciones para la universidad y el empleo, y sus puestos en enseñanza. También mencionó que había sido más fácil volverse maestra cuando ingresó a la profesión de lo que lo era en 1983. Otra mujer que emigró con su esposo e hijos pequeños a una ciudad norteña, simplemente hizo una lista con los trabajos no calificados que tuvo. Hizo el aseo para algunos individuos, iglesias y tiendas, antes de obtener, finalmente, un puesto permanente como personal de limpieza de una compañía grande. No obstante, sí mencionó que había obtenido un empleo de afanadora en una tienda porque el tendero tenía buena imagen de ella. Otra mujer que encontró empleo en una fábrica después de que la primera fábrica en la que trabajó la había despedido al recortar su personal, mencionó que se rehusó a volver a la primera fábrica cuando le ofrecieron un empleo ahí, porque la segunda fábrica le daba mejores prestaciones. Pese a que algunas mujeres dieron razones personales para explicar algunas de las decisiones laborales que tomaron, ninguna de las mujeres que entrevisté contó historias heroicas sobre los obstáculos a los que se enfrentó, las habilidades adquiridas y los riesgos que corrió.

un lugar donde quedarse y comenzó a buscar empleo la mañana siguiente. Lo encontró en una pequeña fábrica que le pagaba por hora. No tenía prestaciones ni seguridad laboral, pero se le permitía trabajar cuantas horas deseara, hasta tarde en las noches, y fines de semana. En este empleo aprendió a manejar camiones. Después de tres años cambió de empleo y trabajó para una empresa más grande en la que aprendió a reparar camiones. El puesto incluía viajar por varias ciudades en todo el país. Dos años más tarde volvió a cambiar de empleo y para cobrar mejor entró al área de la construcción. En los años subsecuentes cambió de empleo varias veces más, cada vez hacia un puesto que le ofrecía mejor paga y mayores prestaciones, y que le permitía adquirir nuevas habilidades. Comentó orgullosamente que nunca lo despidieron de ningún empleo. “Siempre he trabajado duro”, dijo, “y siempre me he comportado bien”. Aunque había mantenido un empleo estable en una fábrica durante los últimos cuatro años, anunció con orgullo que sus viejos patrones aún le llamaban cuando necesitaban mano de obra extra o a alguien de confianza.

José narró una historia de éxitos parecida; se trata de un hombre joven a quien a pesar de haberle ido muy bien en la escuela, no pudo obtener becas para estudiar más porque provenía de una familia pobre con vínculos socialistas. José consideró la posibilidad de hacer carrera en el ejército cuando fue voluntario en el servicio militar, pero no le gustaba la vida del ejército. Así que siguió a sus hermanos hacia una ciudad del norte a la que se mudó a fines de los años sesenta. En esa época, mencionó, “se podía elegir entre muchos empleos”. “Podías no encontrar exactamente lo que querías hacer, pero sin duda podías encontrar algo en el área general del tipo de empleo al que te querías dedicar”. José probó trabajar en cuatro difere-

nes tipos de empleo antes de entrar a la subsidiaria española de una empresa alemana, puesto que obtuvo con la ayuda de un pariente que trabajaba ahí. Entró “como peón pero aprendí rápidamente”. En seis meses “tomé y pasé los exámenes para ser promovido”. Pero dejó este puesto posteriormente debido a sus políticas de pago. Para entonces era 1974, y José se percató de que “la situación laboral empeoraba y que sería mejor que obtuviera un empleo seguro”. Tomó oposiciones para puestos gubernamentales en dos instituciones diferentes. Aprobó ambos exámenes y eligió el empleo que le requería el menor tiempo de transporte.

Buenaventura era primo de Gumersindo, de la misma edad. Cuando joven migró a una ciudad industrial pero no le gustó el estilo de vida urbano. Cuando la fábrica de plásticos en la que trabajaba quebró en 1973, tomó la liquidación que le ofrecieron y la invirtió en la modernización de la pequeña tienda del pueblo que su esposa heredó a la muerte de su padre. A lo largo de la década de los setenta, Buenaventura siguió ampliando su negocio. Compró un camión para transporte de bienes y animales, estableció un criadero de pollos, comerció en fertilizantes, y construyó una fábrica de embutidos. Al narrar su historia, Buenaventura puso énfasis en los obstáculos que tuvo que salvar. Nunca había administrado una tienda, así que se volvió aprendiz de los propietarios de tiendas de un pueblo cercano, para aprender el oficio. También se enfrentó a la competencia de otros propietarios de tiendas en Los Olivos. Comenzó a buscar mercados fuera del pueblo, utilizando su camión para transportar sus productos a otras comunidades. También tomó y aprobó la oposición a un puesto gubernamental, de tiempo parcial, lo que complementaba su ingreso.

Las historias de éxito masculinas tendían a presentarse sólo en una versión. Los vecinos por lo general hacían eco de los relatos narrados por los protagonistas, subrayando las ambiciones y las cualidades personales de los hombres que tenían éxito. Varias personas, por ejemplo, me contaron que José siempre había sido un estudiante sobresaliente y que era el niño más listo de su generación. Buenaventura recibía elogios por su inteligencia, ambición e intenso trabajo. Incluso quienes remarcaban las ventajas que disfrutaban los hombres exitosos, tales como heredar pequeños negocios o tener parientes en puestos relevantes, mencionaban las cualidades personales de los protagonistas, sugiriendo con ello que no eran sus ventajas en particular sino sus capacidades personales las que les permitían aprovechar al máximo las oportunidades.

En contraste con estas historias, las de los hombres que fracasaban tendían a presentarse en diversas versiones. Los hombres cuyas circunstancias los condenaban a relatar historias de derrotas, por lo general narraban brevemente los hechos, de sus experiencias laborales. No proveían de razones para explicar sus derrotas, ni enfatizaban en los factores estructurales e históricos sobre los que no tenían control. Otros vecinos, en cambio, usualmente señalaban factores personales tanto como estructurales e históricos al explicar por qué algunos hombres ganaban poco o nada. Así, otros relatores tendían a sugerir que los hombres derrotados carecían de las calificaciones personales que habían permitido que los hombres exitosos avanzaran. A continuación presento dos historias “fallidas”, seguidas de relatos que escuché de boca de otros aldeanos.

Cuando le pregunté sobre su vida, Martín simplemente me dio la lista de los empleos que había tenido. Nacido unos diez años antes que Gumersindo, José y Buenaventura, Martín pro-

venía de una familia pobre, con conexiones socialistas (habían ejecutado a su padre durante la Guerra Civil). Desde que era muy joven tuvo que trabajar en el campo para ayudar a sostener a su madre viuda y hermanos menores. Consiguió un empleo estable trabajando para uno de los terratenientes que no vivía en el pueblo, pero lo despidieron en 1965 cuando el terrateniente convirtió su propiedad, un plantío de cultivos alimenticios, en una plantación de eucalipto. Para entonces Martín estaba casado y tenía hijos pequeños y una madre anciana que mantener. Siguió buscando trabajo agrícola en Los Olivos, complementando su ingreso como jornalero con los cultivos de su pequeña propiedad, y con el dinero que su esposa ganaba por trabajos ocasionales realizados para otros vecinos. En 1975, Martín finalmente se decidió a buscar un empleo urbano. “Trabajé como un esclavo en el campo”, dijo, “pero nunca pude ahorrar nada”. Martín dejó a su familia en Los Olivos y fue a buscar empleo en Huelva donde vivía uno de sus hermanos menores. Con la ayuda de éste, obtuvo empleo de guardia nocturno en la fábrica donde trabajaba su hermano. Un año después tomó algunas labores de limpieza para cobrar más. Ahí terminó su historia. No mencionó que incluso después de combinar su empleo de guardia con el de afanador, no ganaba lo suficiente para llevar a su esposa e hijos a la ciudad. Se quedaron en Los Olivos donde Martín los visitaba los fines de semana y las vacaciones.

Aunque toda la gente con la que hablé reconocía que era difícil encontrar trabajo en la ciudad cuando Martín dejó Los Olivos, en 1975, no dejaron de señalar sus fallas personales. Manuel, un primo distante del lado de la madre de Martín, que emigró a Barcelona cuando era joven, me dijo que Martín no debía haber aguantado el bajo salario y las pobres condicio-

nes de trabajo que le impuso su jefe. Si tan sólo Martín hubiera tenido mayor iniciativa, comentó Manuel, se hubiera enfrentado a su jefe y exigido un aumento. Otro pariente lejano de Martín, aún menos amable, lo culpó por no haber encontrado un empleo que le diera suficiente para mantener a su esposa e hijos en la ciudad. “Martín es un buen trabajador”, me dijo, “pero tiene la cabeza de madera, siempre la ha tenido”.

Ildefonso, primo de Gumersindo, también me contó un relato muy puntual en el que atribuía su desempleo a la crisis económica. Como Gumersindo, Ildefonso nació en una familia lo suficientemente rica como para contratar trabajadores. Y él también dejó Los Olivos cuando joven para buscar trabajo en la ciudad. Ildefonso tuvo éxito; encontró empleo fácilmente. Pero para 1983-1984 estaba desempleado. Explicó que perdió su puesto porque la fábrica en la que trabajaba había cerrado. Los propietarios, comentó, habían pedido prestado en abundancia para ampliar su producción durante los años de auge de la década de los sesenta, pero cuando el mercado de sus productos bajó durante la crisis económica de los setenta, los dueños no podían pagar sus deudas y la fábrica quebró. Ildefonso aún esperaba cobrar su liquidación y salarios caídos a los funcionarios que supervisaban el procedimiento de quiebra. También estaba buscando otro empleo. Sin embargo, explicó, los empleos eran escasos debido a la continua crisis económica. Además su búsqueda se bloqueó pues invertía mucho tiempo en las querellas contra sus empleadores antiguos. Gumersindo reconocía que su primo Ildefonso estaba desempleado debido a la recesión económica y a los malos cálculos de los dueños de la fábrica. No obstante, Gumersindo culpaba a Ildefonso de su derrota. Si tan sólo Ildefonso se hubiera adiestrado en varias habilidades,

notó Gumersindo, o si se hubiera ganado el respeto de sus antiguos jefes, tal y como lo hizo Gumersindo, Ildefonso hubiera podido encontrar otro empleo cuando cerró su fábrica. Y si tan sólo Ildefonso fuera tan audaz como Gumersindo, no estaría esperando por ahí para ver qué podía lograr del ajuste de la quiebra. Estaría cambiándose a otra zona donde hubiera mejores oportunidades laborales.

Tal como revelan estas historias, los vecinos y emigrantes que entrevisté en los ochenta tendían a explicar el éxito y la derrota en términos del tipo de persona que era el protagonista. ¿Se trataba de alguien inteligente?, ¿ambicioso?, ¿trabajador?, ¿vigoroso?, ¿perseverante?, ¿con disposición a la aventura?, ¿flexible?, ¿entusiasta?, ¿leal? El papel de causalidad que quienes narran atribuían a tales características personales sugiere, por supuesto, que la gente que quería avanzar —o quienes al menos querían evitar la condena, la lástima o el insulto por parte de quienes tenían en alta estima— debía examinar su ser interior para poder evaluar sus propias capacidades y deseos. Pero los individuos nunca podían quedar contentos con lo que encontraban dentro de sí mismos. Conocerse a sí mismo era sólo un preludeo para volverse mejor. En un mundo de oportunidades ilimitadas siempre había espacio para mejorar. No era suficiente sólo vigilar y seguir los pensamientos y sensaciones de uno para asegurarse de que fueran apropiados. Más bien la gente debía darse a la tarea de rehacer sus pensamientos y sensaciones interiores para poder erradicar aquellos que engendraban falla, y alentar a los que prometían el éxito.

Al mismo tiempo, el centrarse en las características personales por parte de los narradores, sugiere que quienes querían interpretar las acciones de otros y responder de manera apro-

piada a ellas, debían preguntarse lo que dichas acciones revelaban acerca de las capacidades e intenciones internas del actor. No era suficiente saber lo que alguien había hecho. Más bien, quien quisiera entender lo que significaban las acciones de la gente para las relaciones futuras debía deducir por qué la gente se comportaba como lo hacía. Debían asignar motivos a las acciones.

Estas historias de éxitos y derrotas laborales también revelan que los narradores estaban preocupados tanto por los elementos estructurales como por las características personales de los protagonistas. Toda la gente con la que hablé en los años ochenta comentó sobre la continua crisis económica, y todos se lamentaron por la alta tasa de desempleo, en particular para los jóvenes. Las experiencias con el socialismo no sólo proveían a la gente de un lenguaje para entender los auges y las caídas del capitalismo, sino que los periódicos españoles de los años ochenta constantemente publicaban estadísticas de desempleo y análisis estructurales de la posición desventajosa de España en la economía mundial.

Yo también me impresioné del efecto de los factores estructurales sobre la suerte de las personas. De hecho, mi investigación me convenció de que los factores estructurales eran mucho más importantes que las características personales en las fortunas de la gente nacida en Los Olivos. Ya señalé la correlación que existe entre el momento de la emigración y la posibilidad de éxito. Los hombres que emigraron antes de la crisis económica de los setenta tendían a encontrar buenos empleos. Para los ochenta, la mayoría de estos primeros emigrantes disfrutaban de un empleo seguro, con buenos salarios. Los hombres que emigraron después de la crisis económica, en cambio, tuvieron dificultad para encontrar

empleos urbanos que pagaran lo suficiente para mantener a sus familias.

Los factores estructurales también desempeñaron un papel en la determinación de quién emigraría antes de la crisis económica de los setenta. Hasta 1965 la riqueza familiar era el elemento más importante en la determinación de quién se iba y quién permanecía. Tal como señaló un anciano, quienes tenían tierra se quedaron en Los Olivos. Después de 1965, cuando la gente que tenía tierra también comenzaba a emigrar, la edad fue el elemento más importante en la determinación de buscar un empleo urbano antes de la década de los setenta. Quienes recientemente habían formado una familia y que, por tanto, tenían esposa, hijos pequeños y padres ancianos que cuidar tendían a permanecer en el pueblo. Para los ochenta, la mayoría de estos hombres parecían haber fallado. Los hombres un poco más jóvenes, en cambio, tendían al éxito. Al no tener esposa, hijos pequeños y padres dependientes en los años sesenta, les era más fácil emigrar cuando las noticias sobre la existencia de abundantes empleos urbanos llegaron al pueblo. Muchos de estos emigrantes llamaron posteriormente a sus hermanos más jóvenes y a sus padres, cuando aún eran activos, para que se les unieran en las ciudades. Pese que algunos de estos emigrantes jóvenes, como Ildefonso, fueron despedidos más tarde cuando las fábricas cerraron en los años setenta, a la mayoría les iba bien para 1983-1984, ya fuera porque aún tenían empleo seguro o porque habían ahorrado lo suficiente para invertir en recursos productivos tales como camiones, o en la modernización de los pequeños negocios que ellos o sus esposas habían heredado en Los Olivos. La próxima generación de hombres, sin embargo, que llegó a la edad de trabajar jus-

to en el momento de la crisis petrolera de la OPEP, de 1973, parecía tener menor fortuna. Aunque aún estaban cerca del principio de sus carreras en 1983, cuando supe de sus logros, la mayoría parecía pasar por dificultades. Por haber entrado al mercado de trabajo en un momento de creciente desempleo, pocos habían encontrado empleo seguro con posibilidades de avance en el futuro.

También me generó una mayor impresión el efecto que el éxito laboral tenía sobre las personas, en comparación con el fenómeno inverso. Cuando entrevisté a los vecinos y a los emigrantes en 1983-1984 noté que los hombres que tenían buenos puestos sentían mucho orgullo y confianza en sí mismos. Les daba gusto contar sus historias. Los hombres desempleados o que tenían trabajos humildes usualmente se mostraban renuentes a hablar sobre sus vidas. Parecían desanimados y tristes. Algunos habían buscado solaz en la bebida. Me entristeció particularmente la suerte de alguien que había conocido en la década de los sesenta. Cuando lo conocí, Manuel era un asalariado pobre, pero todo mundo lo respetaba por ser muy trabajador, buen esposo, padre responsable e hijo afectuoso. Nadie lo culpaba por su pobreza. No era su culpa que él y su esposa hubieran nacido en familias sin tierra. Pero para los años ochenta, todo el mundo culpaba a Manuel por la miseria en la que él y su familia vivían. Era su culpa no haber podido encontrar un buen empleo. Lógicamente la autoestima de Manuel se había desplomado (afortunadamente su autoestima parecía subir una vez más en 1994, cuando se retiró de su humillante empleo y regresó al pueblo donde sus cualidades de obrero agrícola le ganaron el respeto de sus vecinos).

En vista de que la gente que entrevisté en 1983-1984 era tan consciente como yo de la importancia de los factores estruc-

turales en la determinación de las fortunas, ¿por qué se centraban en las personalidades para explicar los éxitos y las derrotas individuales? La respuesta, creo, se encuentra en las experiencias cotidianas de la gente tal y como fueron conformadas por las prácticas de los empleadores y la organización de los mercados. La gente que relataba historias laborales se centraba en los factores que los empleadores decían considerar al tomar decisiones sobre contratación y salarios, tales como la inteligencia, educación, voluntad de trabajar, ambición, etc., de los trabajadores. Asimismo, la gente que explicaba los éxitos de los pequeños empresarios y comerciantes centraban su atención en aquellas cualidades que enunciaban los analistas del mercado tales como la inteligencia, la habilidad de vender, la adaptabilidad, la productividad y la voluntad de trabajar, y que a su juicio permitían que algunos tuvieran mejores respuestas que otros a las variaciones en la demanda del mercado.

En resumen, la gente que negociaba el constante proceso de la vida cotidiana tenía que tomar en cuenta los factores que privilegiaban los mercados y los empleadores. Estos últimos sostenían que pagaban a los trabajadores el “valor” de su trabajo, por lo que los trabajadores y los trabajadores potenciales debían evaluar sus calificaciones personales. Los adultos asalariados debían tomar en cuenta sus deseos y capacidades si querían pedir empleo, un aumento de sueldo, o una promoción. Todas las personas que ganaban un salario tenían un recordatorio de cuánto “valía” su trabajo cada vez que cobraban su paga. Aun entre los trabajadores autoempleados, el monto de lo que ganaba un agricultor, un comerciante, o un propietario de bar parecía depender de la porción del mercado del que él o ella se podía hacer cargo que, a su vez, parecía depender de la inteligencia, intensidad

de trabajo y buen sentido para hacer negocios en relación con la competencia. Más aún, los padres tenían buen motivo para preocuparse acerca de si sus hijos tendrían la inteligencia y perseverancia necesarias para obtener los diplomas y calificaciones adecuados para solicitar puestos deseables. En varias familias que entrevisté, los hijos estudiaban para hacer exámenes de oposición para cargos dentro del ejército, la policía, algún banco, hospital u otras instituciones. Quienes tenían éxito —tal como una joven que estaba entre las nueve personas que aprobaron un examen bancario que tomaron trescientos solicitantes— lógicamente lo atribuían a su inteligencia individual y a su empeño.

También es verdad que aunque la gente sabía que los factores estructurales tenían mayor importancia que las características personales, dichos factores no podían explicar por qué unas personas tenían éxito cuando otras, en situación similar, no lo habían tenido. La carencia de buenos empleos para los y las jóvenes podía explicar por qué se presentaron 700 solicitantes para sólo 14 puestos, pero no justifica por qué las 14 personas, que de hecho obtuvieron los empleos, fueron seleccionadas y rechazados 686 solicitantes. El puntaje de las pruebas, que se supone refleja la inteligencia y capacidades personales de los solicitantes, era la clave.

Como los factores estructurales nunca podrían explicar por sí mismos los éxitos y las derrotas de los individuos en particular, la gente parecía disculpar, inevitablemente, la derrota al mencionar las fuerzas históricas y económicas. Sin menoscabo de las intenciones de quién narrara, las observaciones en torno a los factores estructurales ineludiblemente se interpretaban a la luz de un fondo, aunque fuera implícito, de características personales. Por ejemplo, cuando Ildefon-

so describió el cierre de su fábrica, debió saber que yo podía enterarme de su historia por sus parientes y ex vecinos. Y cuando la gente sostenía que era difícil para los trabajadores agrícolas desplazados, mayores, como Martín, encontrar empleos urbanos en 1975, la observación casi invariablemente implicaba comentarios sobre las características personales que explicaban por qué Martín –o alguna otra persona desafortunada– no había logrado obtener alguno de los pocos empleos buenos que aún estaban disponibles.

CONCLUSIONES

Algunos colegas que leyeron el borrador de este capítulo cuestionaron si el cambio en los relatos de propiedades heredadas a relatos sobre logros ocupacionales era tan dramático y completo como lo describí. Sugirieron que la gente debió haber narrado ambos tipos de historia durante mis dos visitas, incluso aunque tendieran a contar un tipo de ellas más frecuentemente. Creo que estos colegas están equivocados. Pese a que la gente sí mencionaba tanto la herencia como el logro ambas veces que estuve ahí, el logro personal en efecto reemplazó a la herencia como la principal variable explicativa de la riqueza de las personas.

Sin embargo, entiendo por qué algunos colegas suponen que las personas de Los Olivos debieron haber narrado al menos algunos relatos sobre logros en los sesenta, y algunos sobre herencias en los ochenta. Cuando comparo Los Olivos con otras comunidades andaluces, me sorprende su mínimo tamaño. La mayor parte de las comunidades andaluces, en los años sesenta, eran más grandes que Los Olivos

e incluían cuando menos a algunos profesionistas –médicos, abogados, gerentes de bancos y maestros– para quienes las historias del logro ocupacional hubieran tenido sentido. No obstante, en Los Olivos no había integrantes de este nivel profesional. Las únicas personas que habían hecho carreras profesionales cuando estuve en el pueblo por primera vez eran el doctor y los maestros de escuela, que no habían nacido en Los Olivos y que intentaban pasar el menor tiempo posible ahí. En consecuencia, no había nadie en Los Olivos en los años sesenta para quien un relato de logro ocupacional hubiera tenido mucho sentido.

De manera similar, no había en Los Olivos, en los años ochenta, una clase de terratenientes adinerados. En contraste con los pueblos cercanos más grandes, como Aracena, cuyas élites terratenientes seguían desempeñando un papel importante en la política local (Maddox, 1993), nadie en Los Olivos poseía una propiedad tan grande o tan productiva como para tener un estilo de vida al menos de clase media. Quienes tenían las tierras más grandes y modernizadas en la década de los ochenta obtenían sus ingresos principalmente gracias a los puestos semiprofesionales que ocupaban. La gente que se ganaba la vida atendiendo sus pequeñas tiendas, bares y fábricas tenía buen motivo para atribuir su éxito a su astucia para el negocio, y no a las maltrechas empresas que habían heredado. En consecuencia, no había nadie en Los Olivos en los años ochenta para quien un relato de propiedad heredada hubiera tenido mucho sentido. Por tanto no es de sorprender que las personas tendieran a hablar de las herencias principalmente como preludeo para centrarse en los logros personales de los herederos.

Pese a que creo que las historias de logros ocupacionales en realidad sí reemplazaron a las de herencias, este cambio pudo

haberse llevado a cabo de manera más lenta y menos dramática de lo que este capítulo implica. Me perdí de los años entre el momento en que la tierra era aún el determinante principal del ingreso familiar, y el momento en que el salario o ganancia de alguien determinaba su ingreso. Mi primera visita a Los Olivos transcurrió justo antes de que la emigración se transformara, de una estrategia de los pobres, tendientes a la movilidad descendente, a una de quienes tendían a la movilidad ascendente. Regresé a Los Olivos cuando quienes habían emigrado antes de los setenta alcanzaban sus años de auge.

Algunas cartas de amigos del pueblo, escritas entre 1964 y 1983, en combinación con las impresiones que me quedaron a partir de visitas cortas, así como los recuerdos de las personas con quienes hablé en los años ochenta, sugieren que los habitantes de Los Olivos no tenían claridad respecto de cómo explicar las diferencias en riqueza entre fines de la década de 1960 y los años setenta. La tierra de Los Olivos perdía cada vez mayor valor, pero aún no quedaba claro que a los emigrantes les iría bien. La mayoría eran jóvenes aún y se encontraban en el fondo de la escala laboral urbana. Las cartas que recibí de mis amigos del pueblo en esta época comunican, principalmente, una sensación de pérdida; describían lo “triste” que estaba el pueblo a partir de que la emigración lo había saqueado de gente y vida. Pero estas cartas también incluían algo de esperanza por el posible éxito laboral de los emigrantes, en un nuevo ambiente.

CAPÍTULO 2

NOVIOS: DEL HONOR AL AMOR ROMÁNTICO

Doña Perfecta a Pepe Rey, después de que éste declaró su intención de casarse con su hija, Rosario, tan pronto como fuera posible:

“Nadie se casa con la precipitación que tú deseas, y que daría lugar a interpretaciones quizá desfavorables a la honra de mi querida hija [...]”

PÉREZ GALDÓS, 1999 [1876]: 38-39.

En 1983, cuando platicaba con una mujer mayor de Los Olivos sobre los noviazgos “tradicionales” del pueblo, su hija adulta, Conchi, entró a la habitación. Se sentó a la mesa y escuchó nuestra conversación con horror creciente. Estábamos hablando de los noviazgos de doce años de duración, que eran comunes en el pasado. Finalmente, Conchi no pudo contenerse más. “¡Lo de antes no era normal!” exclamó.¹ Entre mis dos visitas a Los Olivos, la gente había modificado

¹ Pese a que de momento tomé la intervención de Conchi literalmente (ya que yo también pensaba que las costumbres de noviazgo de Los Olivos en los años sesenta no eran “normales”), pronto coloqué sus palabras al lado del análisis de los “discursos normalizantes” de Foucault (1977; 1978). Al día siguiente, cuando redacté mis notas sobre la entrevista, recuerdo haber pensado: “Bienvenida a la sociedad disciplinaria”.

tanto las normas en torno al noviazgo, como sus suposiciones acerca de las inclinaciones “normales” (*i. e.*, naturales) de mujeres y hombres.

Cuando llegué a Los Olivos por primera vez en el otoño de 1963, la gente quería contarme sus costumbres de noviazgo. Quedaba implícito que sus noviazgos largos y formales los distinguían de los pueblos cercanos y particularmente de “la juventud moderna”, “las personas urbanas”, y “extranjeras”, como yo. No cabía duda. Mi esposo y yo sentíamos la distinción. Éramos los esposos más jóvenes del pueblo.² La gente de nuestra edad, de unos veinte años o un poco más, apenas comenzaban noviazgos formales. Los novios pasaban los días separados, trabajando para sus padres, y se reunían por las noches sentados bajo la mirada vigilante de la madre de la muchacha, o en bailes y paseos públicos. No esperaban planear sus bodas sino hasta que la novia tuviera cerca de treinta años de edad (véase Price y Price, 1966a: 313).

Cuando volví a Los Olivos en 1983, la gente otra vez quería hablar sobre el noviazgo. Estas costumbres, dijeron, habían

² Los vecinos de Los Olivos de los años sesenta eran demasiado educados como para preguntar por qué nos habíamos casado tan jóvenes. De cualquier modo, la respuesta debe haber sido obvia: teníamos un bebé. En las pocas ocasiones en que intenté comentar con mis amigos que nos habíamos casado más de un año antes de que naciera el bebé, jamás me cuestionaron. Sus expresiones faciales, no obstante, tendían a manifestar una mezcla de incredulidad y pena. Cuando volví a Los Olivos en los ochenta, ya no tenía que explicar por qué me casé joven. En lugar de ello, la mayoría de los habitantes y emigrantes que entrevisté se preguntaban por qué ellos mismos, o sus parientes mayores, habían pospuesto el matrimonio durante tanto tiempo.

“cambiado de la noche a la mañana”. “Antes”, comentaron, “los novios no salían de las faldas de la madre, ahora van solos a todos lados”. Otro cambio era que las parejas ya no posponían el matrimonio. Una mujer que se había casado a fines de los cuarenta, me dijo que en ese “entonces a la gente no le corría tanta prisa casarse, pero que ahora [se casan el día que se ponen de novios!” Las personas que entrevisté en los ochenta también me comentaron que “antes los hombres no entraban [en la casa de la novia] sin pedir [autorización formal al padre de la novia]”, pero que “ahora entran sin pedir”. Finalmente, algunas mujeres mayores me contaron que antes “los hombres respetaban a las mujeres, ahora hay menos respeto”.

En este capítulo sostengo que estos cambios en las prácticas del noviazgo reflejan el giro que hay entre seguir las convenciones sociales a pensar por uno mismo, y que se llevó a cabo conforme la gente de Los Olivos reemplazó el discurso de propiedades heredadas por uno de logros ocupacionales. La madre de Conchi y otras personas de su generación hubieran estado de acuerdo con Conchi cuando señaló que aquellas costumbres de noviazgo no eran “normales”. En esa época, las normas socialmente aceptables requerían que los jóvenes suprimieran, más que expresaran, lo que todos suponían que eran sus deseos sexuales “naturales” –aunque siguieran pensando lo que quisieran en secreto—. Para Conchi y la gente de su generación, en cambio, se suponía que los novios debían expresar, más que reprimir, el deseo que “naturalmente” se gestaba. Los jóvenes que iniciaron el noviazgo después del cambio hacia una economía de mercado, no se veían a sí mismos como siguiendo “costumbres”. Más bien, las normas socialmente aceptables requerían que ellos actuaran conforme a los deseos del corazón –lo que quería

decir, por supuesto, que tenían que entender lo que les decía su corazón, y vigilar sus sentimientos en pos de señales de deseos inadecuados o “anormales” que necesitaran ser corregidos o reprimidos.

En fin, propongo que el cambio del “honor” hacia el “amor romántico” refleja una transformación en lo que tenía sentido que la gente notara y comentara, y en aquello sobre lo que se podía ejercer alguna influencia dentro del proceso de selección de cónyuge. Cuando la gente que había nacido en Los Olivos entró al mercado laboral nacional, transformando el contexto socioeconómico en que vivían, cambiaron las consecuencias del matrimonio y, con ello, las cualidades deseables en un futuro cónyuge. Durante mi primera estancia en Los Olivos, cuando parecía que las propiedades heredadas eran el determinante más importante del ingreso, ocupación y estilo de vida de las familias, la gente seguía las opciones y actos de los novios en búsqueda de evidencia de la riqueza y reputación de alguna familia. Tal como decía Doña Perfecta en la cita que aparece al principio de este capítulo, una precipitación indebida al casarse podía dar lugar a interpretaciones desfavorables respecto del honor de la mujer. Cuando volví a Los Olivos veinte años después, vecinos y emigrantes seguían las actividades de los novios para evaluar la fuerza y calidad de su mutuo amor. Cuando el ingreso y estilo de vida de alguna familia parecía depender de las preferencias y logros ocupacionales de sus miembros, las acciones de una pareja joven eran prueba de sus intenciones y emociones. Un retraso injustificado del casamiento podría cuestionar la seriedad de su compromiso.

Pese a que sostengo que el amor romántico reemplazó al honor como la mayor preocupación de la gente que contempla-

ba el noviazgo, no es mi intención insinuar que los vecinos de los años sesenta eligieron cónyuges sobre la base del “linaje y el estatus”, en tanto que los de los ochenta se encontraron buscando “la felicidad personal y el desarrollo individual” tal y como algunos historiadores de la familia han caracterizado algunos giros similares (*e. g.*, Shorter, 1975: 5). No sólo las motivaciones de la gente son siempre complejas, sino que, tal como pienso demostrar, las concepciones de la gente sobre el estatus y la felicidad personal también cambiaron. En lugar de plantear que la gente de Los Olivos sustituyó un criterio por otro, sostengo que las transformaciones del contexto social más amplio cambiaron las consecuencias –y con ello los significados– tanto de “honor” como de “amor romántico”.

Tampoco pretendo insinuar que el amor romántico eclipsó las preocupaciones en torno al estatus. Más bien, ambas ideas se encontraban presentes durante ambos periodos. Los vecinos que conocí en la década de los sesenta, centrados en posibles herencias y reputaciones familiares, también querían que los novios se quisieran, del mismo modo que lo han hecho los españoles estudiados por diversos etnógrafos (*e. g.*, Pitt-Rivers, 1954; Brandes, 1975; Lison-Tolosana, 1966; Gilmore, 1980). De manera similar, los vecinos y emigrantes que entrevisté en los ochenta, que deseaban que las parejas desarrollaran un amor duradero, también manifestaban preocupación sobre sus posibilidades de generar un ingreso.

Este capítulo se divide en cuatro secciones y una breve conclusión. Comienzo por comparar dos discursos de género utilizando ejemplos de la novela *Doña Perfecta* para explorar las conexiones entre los discursos de desigualdad y el sentido que la gente da a la masculinidad y la femineidad. En la segunda sección describo las costumbres “tradicionales” de

noviazgo en Los Olivos que conocí durante mi primera visita al pueblo, prestando atención a la evidencia etnográfica que muestra cómo hombres y mujeres jóvenes experimentaban el proceso de noviazgo. Esta sección es muy larga porque la uso para explorar técnicas de autoseguimiento requeridas de quienes se convencerían a sí mismos, y a otros, de que entendían y observaban las convenciones sociales. La tercera sección es más breve. Discute el desarrollo y posterior fin de las elaboradas costumbres de noviazgo que encontré en los años sesenta. En la sección final me centro en el noviazgo “moderno”. Esta sección es más corta que la anterior, sobre el noviazgo “tradicional” en los sesenta, porque la gente tenía mucho menos que decir sobre el tema. Después de todo, ¿qué tanto hay que decir sobre lo “normal”? Pero si Conchi y otras personas de su generación pensaban que se comportaban como cualquier joven “normal” lo haría, uso mis notas de entrevistas para explorar las técnicas de autoadministración prescritas para quienes se convencerían a sí mismos y a los demás de que experimentaban deseos “normales”.

DISCURSOS DE GÉNERO

En un artículo que escribí con Michelle Zimbalist Rosaldo (1981) sostuvimos que las concepciones de género no pueden entenderse como representaciones directas de lo que mujeres y hombres son o hacen. Más bien, las concepciones de género deben verse como aspectos de los sistemas culturales a través de los cuales la gente entiende, manipula, racionaliza, resiste y reproduce relaciones de desigualdad dentro de totalidades sociales complejas. Invirtiendo los términos de Freud,

proponemos que “destino es anatomía” –en el sentido de que la gente nota aquellos aspectos de las diferencias sexuales anatómicas que afectan la naturaleza y calidad de sus relaciones con otros–. Si el destino es anatomía, entonces, las distintas concepciones del destino llevan a la gente a elaborar diferentes entendimientos de los cuerpos humanos.³ En esta sección sigo esta línea de razonamiento para plantear algunas conexiones lógicas entre los discursos de desigualdad (tanto monetaria como moral) y las imágenes de diferencia sexual.

Pérez Galdós, autor de la novela decimonónica *Doña Perfecta*, no explica por qué la protagonista, cuyo nombre lleva el título de la obra, debía preocuparse de que un matrimonio veloz entre Pepe Rey y Rosario “daría lugar a interpretaciones quizá desfavorables sobre la honra de mi hija” (Pérez Galdós, 1999 [1876]: 38-39). Pero es fácil adivinar la naturaleza de su preocupación. Le mortifica la reputación de Rosario en cuanto a su virginidad. Un matrimonio veloz podría hacer que los vecinos especularan que Rosario se tuvo que casar rápidamente porque sostenía relaciones sexuales con Pepe Rey y estaba embarazada o estaba a punto de estarlo.

En una escena posterior, el padre confesor de Doña Perfecta, Don Inocencio, habla sobre la castidad de Rosario con su sobrina, Doña Remedios. Ya que descubrieron que Rosario se había visto con Pepe Rey a solas, en el jardín de la casa, a medianoche, Don Inocencio le dice a su sobrina que debe

³ Desarrollé el análisis de concepciones de género que presento en esta sección con Michelle Zimbalist Rosaldo mientras impartíamos un curso juntas en la Universidad de Stanford titulado *Mujeres en Perspectiva Intercultural*. Este curso posteriormente se llamó *Roles Sexuales y Sociedad*.

olvidar sus planes respecto de casar a su hijo Jacintito con la heredera más rica del pueblo. “Convéncete de ello, y no seas terca: Rosarito no puede ser la mujer de nuestro idolatrado Jacintillo [...] Entorpecimientos graves, la maldad de un hombre [Pepe Rey], [y] la pasión indudable de la niña [Rosario] [...] han vuelto las cosas del revés” (Pérez Galdós, 1999 [1876]: 93). Cuando Doña Remedios sugiere muchas maneras de evitar el matrimonio entre Pepe Rey y Rosario, Don Inocencio asienta, “por más vueltas que le des, el señor don Pepe Rey se lleva a la niña. Ya no es posible evitarlo [...] si la Rosarito, digo, no le quisiera [a Pepe Rey] [...] vamos [...] todo podría arreglarse; pero ¡ay! [...] cayó sobrina mía, cayó en la infernal trampa libidinosa” (Pérez Galdós, 1999 [1876]: 93).

Doña Remedios, no obstante, se niega a rendirse. Comenta a su tío que “lo de Rosarito no es más que un caprichillo de esos que pasan, de esos que se curan con un par de refregones en los morros o media docena de azotes”. Don Inocencio disiente: “cuando han pasado cosas mayores, los caprichillos no se llaman caprichillos, sino de otra manera”. Ante esto, [el rostro de Doña Remedios] “se inflamó súbitamente [y dijo] Pues qué, ¿será usted capaz de suponer que Rosarito [...]? ¡Qué atrocidad! Yo la defiendo, sí, la defiendo [...] Es pura como un ángel” (Pérez Galdós, 1999 [1876]: 93).

Tras este intercambio se encuentran implícitas varias suposiciones. Don Inocencio supone que si Pepe Rey y Rosario se encontraron a solas, a medianoche, probablemente tuvieron relaciones sexuales. Después de todo, los hombres son “libidinosos” y las mujeres, “pasionales”. De manera más importante, supone que una vez que una mujer ha estado en una situación en la que pudo haber sostenido relaciones sexuales con un hombre, ningún otro puede casarse con ella. Doña

Remedios comparte esta idea. En consecuencia, su única esperanza para mantener su plan de apropiarse de la herencia de Rosario para su hijo, es sostener que Rosario no tuvo relaciones sexuales con Pepe Rey. Cuando afirma que Rosario es “pura como un ángel”, hace una equivalencia entre pureza e inocencia sexual. La palabra ángel es una metáfora compleja que vincula cielo, espiritualidad y renunciación en contraste con infierno, deseo carnal y complacencia.

Varios etnógrafos han descrito y analizado estas suposiciones como parte del complejo “valores de honor y vergüenza” que se encuentra en muchas comunidades del Mar Mediterráneo (véanse, en particular, Peristiany, 1965; Pitt-Rivers, 1954, 1965, 1977; Schneider, 1971; Schneider y Schneider, 1976; Gilmore (ed.), 1987). Sin embargo, estas suposiciones también se encuentran en otras partes del mundo y deben resultar familiares para los lectores de Shakespeare. En consecuencia, quiero utilizar una línea argumentativa donde “el destino es naturaleza” para plantear por qué las personas que se ciñen a un discurso de derechos por herencia (a la propiedad o a privilegios políticos) cuando negocian relaciones de desigualdad social pueden, de manera independiente, llegar a conclusiones similares acerca de la importancia de la virginidad femenina para el honor familiar y el mantenimiento del orden social (véase también Ortner, 1976).

Cuando la gente traza líneas de herencia para justificar, reclamar o disputar derechos de estatus impuestos por la ley, frecuentemente discuten sobre la castidad sexual de las mujeres. Como las mujeres dan a luz a la descendencia, las líneas maternas generalmente resultan obvias. Pero como la mujer puede acceder al esperma de varios hombres, la gente que quiere delinear las líneas paternas de herencia debe especular en

torno a la historia sexual de la madre. No es de sorprender, entonces, que la gente que fundamenta su reclamo de estatus en derechos heredados con frecuencia concluya que la mejor manera de establecer la paternidad y, por tanto, de determinar la herencia paterna de un niño o niña, sea garantizar que la madre de esa criatura tenga relaciones sexuales sólo con un hombre.

También es fácil entender por qué las personas que trazan las líneas de herencia pueden concluir que el honor de un hombre depende de la castidad de sus parientes femeninas cercanas. Si la castidad de la madre de algún hombre se presta a ser cuestionada, el hombre se encuentra en desventaja si alguien discute su derecho a propiedades o privilegios políticos heredados de su padre. De manera similar, un hombre cuya esposa es infiel puede verse ridiculizado por trabajar para incrementar o preservar una propiedad que heredarían los hijos de otro hombre. Además, cuando la gente habla de su estatus en relación con el de otros tal y como se determina por la herencia, deben experimentar un profundo sentido de desorientación si su linaje es cuestionado. Los “bastardos” que no pueden trazar las líneas de sus antecesores paternos sufren no sólo por carencia de propiedades, sino también por ausencia de identidad social. Nadie sabe quiénes “son”. Por ello, resulta fácil entender por qué la gente que basa su reclamo de estatus en derechos por herencia, puede concluir que las mujeres deben ser castas si el orden social ha de prevalecer. Si las mujeres tuvieran relaciones sexuales de manera promiscua, el resultado sería caótico. Nadie sabría quién es quién. La vida social terminaría. Lo padecerían tanto mujeres como hombres.

Si el destino determina la naturaleza, entonces la “apertura” y “penetrabilidad” de la mujer deben parecer las cualidades

anatómicas más significativas que afectan su papel en un mundo en que la herencia organiza la desigualdad social.⁴ Una mujer tiene la capacidad física de traer bastardos al mundo y a la familia. Este hecho requiere que ella y aquellos cuyo honor depende de su castidad, no sólo eviten que hombres no autorizados la penetren, sino que evadan incluso la apariencia de comportamiento no casto de parte de ella. Si Rosario se desposara con Pepe Rey con tal prisa que los vecinos la supusieran embarazada, el honor de Rosario (y el de su familia) se destruiría porque Rosario y su parentela habrían permitido que la gente sospechara que no habían sido capaces (y, por tanto, tampoco lo serían en el futuro) de evitar que Rosario tuviera relaciones sexuales con un hombre con quien no estaba casada.

Ya que las concepciones de masculinidad y femineidad tienden a definirse mutuamente, es probable que la gente que caracteriza los cuerpos de las mujeres como abiertos y penetrables, se imaginen los cuerpos masculinos como cerrados e impenetrables. El elemento más significativo socialmente acerca del cuerpo de un hombre es que éste no puede generar bastardos en su propia familia. Sin embargo, su capacidad de engendrar bastardos en las familias de otros hombres conduce comúnmente a que la gente amplíe la metáfora de la impenetrabilidad para valuar qué tan capaz resulta un hombre de impedir que otros hombres penetren lo que reclama como propio (su mujer y propiedades).⁵

⁴ Véase también Hirschon (1978) acerca de las nociones griegas de la mujer como “abierta”.

⁵ La idea de que los cuerpos de los hombres son (o debían ser) impenetrables, sugiere una razón por la cual el ano, como orificio por el

Cuando la gente utiliza un discurso de estatus por herencia, es probable que concluyan que los hombres promiscuos ponen en menor riesgo al orden social que los cornudos. Un hombre promiscuo no coloca en duda la legitimidad de la descendencia de su esposa, y amenaza al orden social sólo si otros hombres resultan demasiado débiles en cuanto a evitar sus actos. Pero un hombre que permite que otros penetren a sus mujeres, no sólo destruye a su propia familia, sino que tolera la promiscuidad femenina que amenaza con destruir el orden social del que todo el mundo depende. Cuando Don Inocencio sostiene que Jacintito no puede desposarse con Rosario ya que ella “cayó” en la “trampa libidinosa” de Pepe Rey, señala que si Jacintito se casara con Rosario, se volvería un cornudo.⁶

En el mundo tan distinto de Pepe Rey, Rosario no es la apasionada mujer caída que imaginó Don Inocencio. Galdós, el autor liberal burgués, la pinta como “una muchacha

cual se puede penetrar a un hombre, puede adquirir un significado especial. (Los españoles cuentan un sinfín de chistes sobre el “culo”). También sugiere una razón por la que la penetración anal puede percibirse como un acto que transforma a un hombre (ser superior) en mujer (ser inferior) (véase Brandes, 1980: 95-96). En cambio, la gente que usa un discurso de logros ocupacionales tiende a representar el deseo sexual por un hombre, más que el acto de ser penetrado, como el símbolo de femineidad (inferior).

⁶ Algunos etnógrafos de pueblos españoles (por ejemplo Pitt Rivers) sugieren que los hombres se rehúsan a casarse con mujeres que antes tuvieron prometidos porque temen volverse cornudos “retrospectivos”. Yo propongo que estos hombres “son” cornudos en efecto (no sólo de manera “retrospectiva”) porque han permitido conscientemente —al casarse con una mujer con la que no tenían que hacerlo— que sus esposas se acostaran con otros hombres.

de apariencia delicada y débil”. Su “hermosura real [...] consistía en una especie de transparencia, [...] por la cual todas las honduras de su alma se veían claramente; honduras no cavernosas y horribles como las del mar, sino como las de un manso y claro río” (Pérez Galdós, 1999 [1876]: 12, 13). Rosario es emocional, pero sus emociones no son fuertes como la lujuria o la ira. Más bien, los ojos de Rosario se llenan de lágrimas constantemente y siempre se hunde débilmente. En su primer encuentro con Pepe Rey, “se puso como la grana y sólo pronunció algunas palabras torpes” (1997: 13). Rosario es “inocente” y “pura”, pero éstas son cualidades más propias de la ignorancia de una niña inexperta que de la renunciación consciente a los placeres terrenales, propia de un ángel.

Pepe Rey se enamora de Rosario porque, le dice: “Tienes la cualidad admirable de estar a todas horas proyectando sobre cuanto te rodea la divina luz de tu alma” (Pérez Galdós, 1999 [1876]: 25). En efecto, Galdós escribe que cuando Pepe Rey entró por vez primera a la habitación que Rosario le había preparado, “Pepe reconoció en todos los detalles de la vivienda la mano diligente y cariñosa de una mujer. Todo estaba puesto con arte singular, y el aseo y frescura de cuanto allí había convidaban a reposar en tan hermoso nido” (Pérez Galdós, 1999 [1876]: 13).

Rosario, la emotiva constructora de nidos, y Pepe Rey: el ingeniero racional, ejemplifican los estereotipos de género asociados con la sociedad industrial, en particular la propia de las clases medias urbanas en el siglo XIX.⁷ En un mundo

⁷ Una vez más, no quiero señalar una tradición cultural en particular, sino más bien utilizar una línea argumentativa del tipo “el destino es anatomía”, para sugerir razones por las que la gente que negocia re-

social en el que se justifica la desigualdad al relatar historias de éxitos (o fracasos) individuales en el mercado laboral y mercantil, la gente constantemente necesita dar motivos por los cuales alguien tuvo éxito (o no) en obtener el puesto o la acción de alguna empresa que otras personas también querían. Tienen que especular respecto de las capacidades productivas de cuerpos y mentes. No sorprende que las personas tiendan a descubrir (y continuamente redescubrir) que los cuerpos femeninos están “diseñados” para producir bebés, en tanto que los masculinos para producir cosas. Socialmente, la diferencia anatómica más significativa entre los sexos no es que los cuerpos de las mujeres sean penetrables a diferencia de los de los hombres, sino que los cuerpos de las mujeres pueden hacer bebés, en tanto que los de los hombres no, lo que deja a los hombres liberados para utilizar sus cuerpos en fabricar bienes y servicios vendibles.

A primera vista, la capacidad de producir bebés y la capacidad de producir bienes pueden parecer igualmente necesarios para la supervivencia humana. Pero los mercados (ya sean “libres” o controlados por el Estado) no los recompensan de igual manera. Las leyes permiten que bienes y servicios se intercambien en el mercado, pero las leyes prohíben la venta de seres humanos, bebés incluidos.⁸ En consecuencia,

laciones de desigualdad social al contar historias de logros individuales podría inventar y continuamente reinventar los estereotipos de género: mujeres igual a reproductoras emocionales, y hombres, a productores racionales. Esto aunque las mujeres también produzcan bienes y los hombres colaboren en el cuidado de los niños.

⁸ Si los humanos, bebés incluidos, se pudieran vender, se borraría la distinción ideológica crucial entre la gente y las cosas, distinción vital para las ideologías políticas capitalista y socialista (Radín, 1987).

las mujeres no pueden ganar dinero —al menos no legalmente— por procrear y criar a sus hijos. Y los empleadores capitalistas tampoco están prestos a contratar a mujeres (u hombres) que lleven a sus pequeños al trabajo. Esta incapacidad de las mujeres de ganar dinero por llevar a cabo su papel anatómicamente prescrito, tiende a colocar a las mujeres como el opuesto de los hombres, más que como inferiores a ellos en una escala única.⁹ En el mundo social habitado por Doña Perfecta y sus aliados, tanto hombres como mujeres parecían querer lo mismo: ambos deseaban placeres terrenales y ambos eran capaces de renunciar a ellos en observancia de los mandamientos divinos (aunque la anatomía “abierta” de las mujeres las hacía más vulnerables a las tentaciones diabólicas que los hombres con sus cuerpos “cerrados”). En el mundo de Pepe Rey, en cambio, era requisito que hombres y mujeres quisieran cosas distintas. Como productores de bienes y servicios para el mercado, se requería que los hombres quisieran dinero. Se suponía que debían usar sus cerebros para calcular los costos y beneficios esperados por sus acciones. Las mujeres, como amas de casa para sus hijos y esposo, debían querer amor. Se esperaba que hicieran caso a su corazón (y a sus

En realidad, por supuesto, la distinción siempre es borrosa. Los trabajadores asalariados “venden” sus cuerpos y mentes diariamente a sus empleadores, y durante varias horas. Además, los ideólogos del “libre mercado” abogan por la comercialización de “servicios” tales como la incubación de embriones.

⁹ Laqueur ha caracterizado esta diferencia en las concepciones de género como una entre el “modelo de un cuerpo”, en el que se concibe a las mujeres como similares pero inferiores a los hombres, y el “modelo de dos cuerpos”, en el que se considera a las mujeres como distintas y opuestas a los hombres (1990).

hormonas) sin calcular las ventajas o desventajas de pasar su tiempo sirviendo a otros.

Aunque los procesos mercantiles tienden a estereotipar a los hombres como racionales y a las mujeres como emocionales, en realidad se requiere que los hombres quieran dinero pero también amor –hogar y carrera– en tanto que siempre se ha sospechado que las mujeres desean el dinero que se supone deben desdeñar.¹⁰ Los humanos, tal y como recién anoté, deben producir tanto bienes como bebés si la especie ha de sobrevivir. Los adultos deben formar hogares en los que prevalezca el amor incondicional, aun cuando la inevitable “escasez” de bienes y de tiempo requiera que ellos calculen los costos y beneficios de seguir algunas actividades en particular. Pero si tanto los hombres como las mujeres necesitan amor y dinero, sólo los hombres pueden buscar lograr ambas metas sin incurrir en sanciones sociales.

En vista de que los hombres pueden ir en pos tanto del amor como del dinero, sus acciones establecen el estándar

¹⁰ Los humanos, tal como señalé, necesitan producir tanto bebés como bienes si han de sobrevivir: la gente debe cuidar una de la otra, sin calcular los costos, aun cuando la (imaginaria) escasez mundial de tiempo y bienes requiera que la gente calcule costos y beneficios de manera racional si no quieren terminar siendo despreciados y con hambre. No obstante, el altruismo siempre parece extraño en un mundo dominado por la racionalidad mercantil. Parece irracional y, por tanto, incomprensible. Entonces, la gente que vive en sociedades dominadas por el mercado, donde las acciones de las personas comprueban sus intenciones, inevitablemente intenta encontrar razones que expliquen el comportamiento altruista. El “hombre económico” inventado por los economistas tiene que tener una jerarquía de deseos “subjetiva”, afortunadamente descubierta por los psicólogos.

para distinguir y, por ende, definir si un acto se lleva a cabo por amor o por dinero. Hombres y mujeres participan en el “mercado del matrimonio” en el que la gente joven elige a la pareja con la que cerrará un “contrato matrimonial”. Pero sólo los hombres pueden aparentar elegir a sus novias con base en sentimientos puros, porque sólo se espera de los hombres que alcancen su nivel de ingresos mediante su participación en el mercado. Los cínicos pueden retratar a los hombres como seres motivados por la lujuria para elegir a la mujer más sensual. Pero los románticos tienden a representarlos como seres en búsqueda de la mujer de sus sueños. Pepe Rey, por ejemplo, quiere casarse con Rosario porque, como le dice, “eres la mujer que desde hace tiempo me está anunciando el corazón, diciéndome noche y día [...] ‘Ya viene; ya está cerca; que te quemas’” (Pérez Galdós, 1999 [1876]: 24). A diferencia de los hombres del mundo de Doña Perfecta, que siempre se casaban por dinero y por amor, porque la herencia de la esposa –en conjunto con la de él– determinaba cuánta propiedad tendría una nueva familia, Pepe Rey se imagina que se casa con Rosario tan sólo porque, como le dice, “yo te quiero como un tonto” (Pérez Galdós, 1999 [1876]: 25).

Las mujeres en las sociedades mercantiles, sin embargo, encuentran difícil (si no es que imposible) alcanzar el estándar de amor puro establecido por los hombres. Ya que el ingreso y estilo de vida de una madre se determinan menos por sus propios logros que por el dinero que recibe de su esposo, la elección de marido que hace una mujer parece siempre estar corrompida por la avaricia. Rosario, por ejemplo, alude a motivaciones mercenarias cuando comenta a Pepe Rey que: “La mujer que lo pesque ya se puede tener por dichosa” (Pérez Galdós, 1999 [1876]: 25). En consecuencia, las mujeres

pueden parecer motivadas por amor puro sólo cuando resulta imposible interpretar sus acciones como conducentes a ganancia monetaria. No es de sorprender que las personas de las sociedades mercantiles con frecuencia declaren confusión respecto de lo que las mujeres quieren. Rosario, la heroína romántica decimonónica, aptamente ilustra la estupidez que las sociedades mercantiles exigen a las mujeres que demuestran sentimientos incorruptos por la razón. No sólo llora y se acongoja a la menor provocación, sino que se encuentra con Pepe Rey a solas, a medianoche. Al entregarle su cuerpo antes de que él adquiriera la obligación legal de mantenerla a ella y a los hijos que procrea, ella prueba, decididamente, que actúa con base en sus sentimientos más que en el cálculo racional de evaluar la mejor manera de “pescar” un ingeniero adinerado. Irónicamente, este acto de entrega sentimental, que demuestra el amor puro de Rosario por Pepe Rey, es el mismísimo acto que la hace no elegible como madre de los herederos de Jacintito.¹¹

¹¹ Quiero implicar que la gente que recurre al un discurso de propiedad heredada tiende a definir la oposición buena mujer-mala mujer de manera distinta a quienes siguen el discurso de logros ocupacionales. Cuando la gente cuenta historias de propiedades heredadas, comúnmente se centra en la castidad de una mujer (o en su reputación en torno a dicha castidad): lo que una buena mujer no hace y una mala sí. En cambio, cuando la gente relata historias sobre los logros ocupacionales, tiende a centrar la atención en los motivos de una mujer: una buena mujer sucumbe a los sentimientos incluso si aún no se casa con el hombre que ama; una mala mujer calcula costos y beneficios de involucrarse en una relación sexual. Lilian Rubin, quien entrevistó a algunos estadounidenses de clase trabajadora, caracterizó su entendimiento de la distinción entre buena mujer-mala mujer

El contraste entre la boba y sentimental Rosario y su madre, lista y calculadora, es una buena ilustración de los diversos ideales de mujer asociados con los discursos de propiedad heredada, por un lado, y de logros ocupacionales, por el otro. En el mundo de Doña Perfecta, se admiraba a las mujeres por su inteligencia y ambición siempre y cuando utilizaran estos dones para proteger e incrementar las herencias de sus hijos. Las mujeres tontas, como Rosario, eran temidas, ya que podían destruirse a sí mismas y a sus familias al actuar conforme a sus sentimientos. En el mundo de Pepe Rey, en cambio, se temía a las mujeres listas como Doña Perfecta, ya que si las mujeres, como los hombres, iban a calcular racionalmente los costos y beneficios mercantiles de sus acciones, nadie proveería del amor incondicional, abnegado, que los bebés necesitan y los esposos desean.

Dada la estupidez que se exige a las mujeres en las sociedades mercantiles, no resulta sorprendente que la gente que maneja un discurso de logro ocupacional difícilmente describa a las mujeres como amenazadoras del orden social. Las mujeres son demasiado débiles y tontas como para hacer mucho daño. De hecho, difícilmente califican como personas. Al describir a Rosario, por ejemplo, Galdós observó que “allí faltaba materia para que la persona fuese completa” (Pérez Galdós, 1999 [1876]: 13).¹² A diferencia de la gente que usa

de esta manera: una buena mujer tiene relaciones, pero no las planea; una mala mujer las tiene y las planea (*i. e.*, usa anticonceptivos) (1976: 63).

¹² Durkheim, quien escribió a finales del siglo XIX, sostuvo el argumento de un evolucionista que afirmaba que los cerebros de las mujeres habían disminuido de tamaño conforme los de los hombres habían

un discurso de propiedades heredadas, —quienes comúnmente temen a la capacidad de las mujeres de destruir a la sociedad al relacionarse promiscuamente— la gente que vive en sociedades mercantiles por lo general se preocupa por que los hombres puedan destruir a la sociedad al no proveer a las mujeres indefensas del alimento y vivienda que ellas necesitan para tener y criar con éxito a las futuras generaciones.¹³

Por último, la gente cuyo universo social está dominado por élites terratenientes tiende a llegar a conclusiones opuestas a la gente cuyo universo está dominado por empresarios mercantiles acerca de las similitudes entre los matrimonios humanos y los apareamientos animales.¹⁴ Ya que la gente que

crecido (1933: 60). Al tiempo que Durkheim claramente creía que la creciente estupidez de las mujeres contribuía a la solidaridad social, no parecía tener en alta estima a las mujeres tontas de París.

¹³ Los distintos entendimientos que Doña Perfecta y Pepe Rey tienen de las causas del caos social se reflejan en sus mitos de origen preferidos. Doña Perfecta suscribe la historia bíblica de Adán y Eva, en la que una mujer ocasiona la caída del estado de gracia al sucumbir a la tentación. Pepe Rey suscribe la teoría de la evolución de Darwin en la que —al menos según lo que aprendí en la universidad— los hombres, que crearon la sociedad al inventar el matrimonio (burgués), también pueden destruir a la sociedad al negarse a cuidar a las desvalidas mujeres que embarazaban. Pero si los mitos dominantes tienden a culpar a un sexo, las narrativas subordinadas pueden invertir la culpabilidad. En el mundo de Doña Perfecta, por ejemplo, la gente puede culpar a los cornudos de causar caos al permitir que sus mujeres se apareen de manera promiscua. Y en las sociedades mercantiles, la gente puede acusar a las mujeres “masculinas” de destruir a la sociedad por no ser amables.

¹⁴ Durante las dos visitas que hice a Los Olivos, la gente con la que hablé frecuentemente utilizaba una comparación entre humanos y

centra sus relatos en propiedades heredadas tiende a pensar que las personas (en particular las mujeres) deben reprimir sus deseos sexuales para poder concertar matrimonios que aseguren la legitimidad de los herederos, es probable que pongan énfasis en las diferencias entre los matrimonios humanos y los apareamientos animales. La gente que vive en sociedades mercantiles, en cambio, tiende a señalar las similitudes. Quienes hablan de logros individuales, no sólo tienden a concluir que el matrimonio requiere que las personas (los hombres en particular) cedan a sus deseos “naturales” de intimidad sexual, sino que sus relatos sobre productividad humana los llevan a concluir que los humanos se diferencian de los animales, no tanto por la capacidad de los primeros de abstenerse de la actividad sexual, sino por su capacidad de producir bienes y

animales para evaluar su propio comportamiento, así como el de otros. Pero entre una visita y otra, los criterios parecían haberse modificado. En 1963-1964, los “animales” sucumbían a los deseos carnales, los “humanos” entendían las convenciones sociales. Para 1983-1984, los “animales” obedecían sus instintos, los “humanos” pensaban por sí mismos. Tal y como sugiere este ejemplo, la gente durante ambos periodos menospreciaba el comportamiento animal. Pero con el tiempo cambiaron sus suposiciones acerca de la relación entre los comportamientos humano y animal. Para quienes se refirieron al contraste animal-humano en 1963-1964, los humanos no sucumbían a los deseos carnales. Si lo hacían, eran “animales”. En los ochenta, sin embargo, los humanos que pensaban por sí mismos no podían desconocer sus instintos animales. Debían tomarlos en cuenta al decidir cómo comportarse. En otras palabras, conforme la gente de Los Olivos cambiaba sus suposiciones respecto de cómo los humanos debían hacerse cargo de su naturaleza animal, también cambiaron sus suposiciones sobre la propia naturaleza de los animales.

crear gobiernos. Si los humanos se elevan por encima de los animales al producir bienes y servicios, entonces deben parecerse a los animales en cuanto al apareamiento y reproducción de su propia especie.¹⁵ Con razón Conchi y otras personas de su generación pensaban que era “anormal” que los novios esperaran doce años antes de consumir su unión.

El abismo conceptual que separa al mundo imaginario de Doña Perfecta del de Pepe Rey, se deja ver en un diálogo que Galdós escribió para sus personajes principales, y que sucede justo después de que Pepe Rey ha anunciado su intención de casarse con Rosario porque “Ella y yo lo deseamos”. “Mentecato [grita Doña Perfecta] ¿acaso no hay en el mundo más que ella y tú? ¿No hay padres, no hay sociedad, no hay conciencia, no hay Dios?”. Pepe Rey responde gravemente, “Porque hay sociedad, porque hay conciencia, porque hay Dios [...] digo y repito que me casaré con ella” (Pérez Galdós, 1999 [1876]: 68). Aunque yo, como Galdós, haya subrayado las diferencias entre los mundos imaginarios de Doña Perfecta y Pepe Rey, eso no quiere decir que de verdad la gente se limite a un único conjunto de concepciones de género en una época dada. La gente que vivió las secuelas de la Ilustración europea inevitablemente tiene en consideración y habla tanto de herencias familiares como de logros individuales, incluso aunque tiendan hacia uno de los tipos de narrativa más

¹⁵ “La naturaleza”, por supuesto, siempre se define culturalmente. Sea que “mujer” se asocie en todas partes a “naturaleza” más que a “cultura” (Ortner, 1974; Macormack y Strathern, 1980), la “naturaleza” que se correlaciona con las concepciones de femineidad varía tanto en el espacio como históricamente, del mismo modo que lo hace la idea de “cultura” asociada a concepciones de masculinidad.

frecuentemente: tienen abundancia de imágenes contradictorias de las cuales echan mano en el proceso de negociación de sus relaciones con otros.

Más aún, las diferencias que he marcado ocurren en medio de un bagaje de similitudes. Doña Perfecta y sus aliados pueden centrarse en la penetrabilidad de las mujeres, en tanto que los aliados de Pepe Rey, en la capacidad femenina de procrear, pero unos y otros imaginaron a las mujeres condenadas por sus cuerpos a depender de los hombres y a ser consideradas sus inferiores. De manera similar, ambos representan la dualidad masculino-femenino como una entre razón y emociones, aunque definían la razón de distinta manera: para Doña Perfecta la gente mostraba ser de razón al entender el plan divino para el mundo, adhiriéndose al mismo; para Pepe Rey, la gente mostraba ser de razón al calcular racionalmente los costos y beneficios (mercantiles) de sus acciones. Doña Perfecta y Pepe Rey también coincidían en estimar que las mujeres eran pasivas y los hombres activos, pero diferían en imaginar cómo los hombres crearían la sociedad que las mujeres necesitaban. Para Doña Perfecta, los hombres crearon el orden social al asegurar la propia transmisión de herencias, a través de la construcción de barreras impenetrables en torno a sus propiedades y mujeres. Para Pepe Rey, en cambio, los hombres crearon la sociedad al producir los bienes y crear los gobiernos que permiten a las mujeres continuar con su labor especializada de tener y criar hijos.

NOVIAZGO EN LOS OLIVOS A PRINCIPIOS DE LOS AÑOS SESENTA

Poco después de llegar a Los Olivos, en noviembre de 1963, entrevisté al alcalde y a su sobrina, quien se acababa de casar, acerca de las costumbres de noviazgo del pueblo. Las notas que escribí al día siguiente, incluso los comentarios entre paréntesis que añadí en ese momento, reportan que:

Los domingos por la tarde, las jóvenes se arreglan y pasean por el camino que lleva del pueblo a la carretera principal. También los chicos, y así los jóvenes de ambos sexos tienen la oportunidad de conocerse. Las chicas, por lo general, tienen unos quince años. Asimismo, existen los bailes domingueros en los que chicos y chicas se conocen. Durante el verano, los bailes de domingo y de días de fiesta se celebran en la plaza. En el invierno bailan en el ayuntamiento. Los jóvenes también pueden planear un baile si piden permiso al alcalde. Si éste lo otorga, los chicos consiguen un tocadiscos o forman un grupo musical. Dos o tres de las madres de las chicas asisten al baile como acompañantes. No hay bailes en noviembre pues todo el mes se dedica a recordar a los muertos. Los jóvenes también organizan reuniones de invierno en domicilios particulares. Los chicos consiguen una botella de anís o cognac, y las chicas, castañas para asar. Si no es noviembre, estas reuniones con frecuencia se convierten en bailes.

Una vez que un chico ha elegido a una joven, tiene muchas oportunidades de acompañarla. Puede esperarla a la salida de la iglesia, después del rezo nocturno del rosario, y acompañarla casi hasta su casa. Hay una charla breve en la esquina del domicilio de la joven, después de la cual el chico se retira. No

la acompaña a la puerta. Por supuesto que todo mundo sabe quién platica en la esquina con quién, pero padres y vecinos disimulan al respecto. (De este modo los padres, tanto del chico como de la chica, advierten lo que sucede antes de que se vuelva algo serio; En este lapso los padres podrían desalentar a su hijo o hija de formar una relación que no aprueban.) Un muchacho también puede acompañar a una joven cuando va a la fuente por agua. Los jóvenes también pueden ponerse de acuerdo para encontrarse en fiestas de otros pueblos, tales como la feria de Aracena. En este caso, la chica asiste con su familia o con amigos de la familia. El joven va también y la pareja pasa algún tiempo junta. Una vez más, si los padres de la muchacha la acompañan, disimulan respecto de la presencia del joven, o del motivo por el que se encuentra ahí.

Después de alrededor de un año de noviazgo informal, el chico pide entrada en la casa de la joven. Puede que se sepa que la pareja ya eran novios, pero después de que el muchacho entra en casa de la muchacha, la relación ya es formal. La pedida de entrada a la casa de la mujer es asunto relativamente informal entre el joven y el padre de la chica. El joven puede pedir autorización al padre cuando lo encuentre en el bar o en el campo, pero normalmente el joven va a casa de la muchacha. Esto es lo que pasó en el caso de la sobrina del alcalde. El muchacho siempre le dice de antemano a la joven que está pensando hablar con su padre. La muchacha entonces se lo comunica a su madre quien advierte al padre sobre lo que está a punto de pasar. Cuando el chico llega, tanto la madre como la chica se ausentan para que el padre esté solo para recibir al novio. El joven llega vestido con sus ropas buenas, entra en la casa, y solicita al padre permiso para visitar a la chica. Dice que la ama, o que están enamorados, y

que, con el tiempo, quisiera casarse con ella. El padre de la joven siempre consiente. (Ya ha tenido oportunidad de cortar este noviazgo si no lo aprobara; rehusarse puede ocasionar un escándalo público, ya que si la pareja insiste en encontrarse en la calle, el único recurso del padre de la joven es matar al chico.) La entrevista entre el joven y el padre probablemente es muy corta. Después de ésta, el chico puede entrar a la casa de la muchacha. Si el padre de la joven ha muerto, entonces el novio pide permiso a la madre. Si ambos padres han muerto, habla con algún hermano mayor.

Una vez que el novio ha entrado a casa de la novia, tiene que visitarla unas dos horas todas las noches que se encuentre en el pueblo. En el verano acude desde las diez hasta la medianoche, y platican en la puerta de la casa. En el invierno la visita es más temprano; el chico se sienta con la familia alrededor de la mesa camilla¹⁶ o se sienta en algún otro lugar de la sala con la familia. Jamás se permite que la pareja esté a solas en la casa. Alguien debe estar ahí siempre. (Cuando les pregunté al alcalde y su sobrina si las visitas diarias se tornaban aburridas en algún momento —después de todo, de qué podían los novios hablar noche tras noche— ambos se rieron como si se tratara de algo inconcebible. El alcalde comentó que los novios siempre estaban cuchicheando; los que sufrían eran los pobres padres de la joven porque no podían salir antes de que el muchacho partiera.) Más allá de estas visitas nocturnas, los novios continúan con sus actividades normales. Van a bailes y fiestas. Cuando el novio no está, la novia puede ir a bailes, pero sólo puede bailar con otras chicas. No con otro

¹⁶ Una mesa redonda con un bracero abajo de ella [N. del T.].

chico. Pero el novio puede bailar con otras jóvenes cuando su novia no está.

Después de varios años de noviazgo, los novios empiezan a considerar el matrimonio. El novio le puede proponer matrimonio a la novia. Si ella parece estar de acuerdo, lo informan a sus padres y comienzan a planear la boda [la sobrina del alcalde y su esposo tuvieron un noviazgo de once años antes de casarse].

Richard y Sally Price, que estudiaron el noviazgo en Los Olivos durante el verano de 1964, escribieron un artículo sobre el proceso, paralelo a lo que me contó el alcalde, y que refleja los relatos y explicaciones registradas en sus notas de campo. Su descripción general del noviazgo, desde su inicio hasta el matrimonio (1966a: 302) reproduce, de la manera más precisa posible, hoy día, la narrativa modelo sobre noviazgo contada por la gente de Los Olivos: un relato que comienza con el despertar adolescente del interés en el sexo opuesto, la búsqueda de la pareja, y el paso por niveles de noviazgo establecidos para culminar, finalmente, en matrimonio.

Como los Price se centraron en el noviazgo, y ya que vivían con una familia cuyos cuatro hijos estaban en ello, la descripción del noviazgo que publicaron incluye muchos más detalles sobre éste de los que yo pude obtener entrevistando a personas casadas. Señalan, por ejemplo, que aunque sólo los jóvenes solteros participaban en el paseo dominical a la carretera, asistían hasta cien personas, desde “pequeños de 6 años de edad hasta novios de 30” (1966a: 304). Los jóvenes adolescentes solían caminar en grupos grandes de gente del mismo sexo. Las chicas entrelazaban los brazos. De vez en cuando alguna muchacha se separaba del grupo para cami-

nar con algún chico, pero sólo las parejas reconocidas como novios paseaban juntos.

Al igual que el alcalde, los Price se centraron en las reacciones de los padres a las relaciones que iniciaban. Señalaron que cuando los jóvenes de quince y dieciséis años comenzaban a formar parejas informales en lo que se llamaba “noviazgos de calle”,

las uniones son en extremo frágiles, incluyen pocas obligaciones y no acarrearán estigma alguno si se rompen. Más aún, estas uniones, en sorprendente contraste con las posteriores, se basan enteramente en caprichos personales [*sic*]. Sin embargo, pese a que las consideraciones formales no entran en juego en la formación de los noviazgos de calle, con frecuencia presagian su final, ya que es precisamente en esta etapa informal cuando los padres—evidentemente despreocupados respecto de los vínculos pasajeros de sus hijos—intentan disolver las uniones que no aprueban. La naturaleza pública de los paseos y un sistema efectivo de cotilleo comunitario mantiene a los padres bien informados acerca de las actividades de sus hijos y, si la riqueza o reputación familiar de un yerno o nuera potencial resultaran indeseables, se aplican una serie de sanciones. Se le puede cortar el gasto al chico y se puede mantener a una chica en casa los domingos mientras piensa bien si le conviene corresponder a su pretendiente (Price y Price, 1966a: 306).

Los Price también describen dos etapas de transición entre los noviazgos de calle y la entrada formal del chico a casa de la joven. Cuando un muchacho comenzaba a llegar a la esquina de la calle de la chica todas las tardes, y ella salía a platicar con él un par de horas, hasta que oscurecía,

ya no eran “novios de calle”, sino [novios] “a la esquina”, y ya no estaban “hablando”, sino “pelando la pava”, expresión local para referirse al giro más serio que sus conversaciones habían adquirido. Por primera vez se les menciona públicamente como “novios”, y se ven cada tarde en lugar de semanalmente. Los amigos les saludan con frases de felicitación como: “Me alegro mucho”, “Me alegro de tu contento”, pero los padres disimulan ante la situación que se desarrolla velozmente (Price y Price, 1966a: 307).

Después de dos o tres semanas de verse en la esquina, las parejas debían moverse a la puerta de la casa de la chica pues se consideraba menos “vergonzoso” verse a la vista de la madre de la joven (Price y Price, 1966a: 307). Una vez que llegaban a ser novios “a la puerta,” los novios comenzaban a llamar “suegro y suegra” a quienes lo serían en el futuro, aunque el contacto con ellos seguía siendo mínimo. El novio evitaba al suegro, pero podía “a veces chancear un poco” con la madre de la chica cuando se encontraba sentada dentro de casa, manteniendo la vigilancia sobre su hija (Price y Price, 1966a: 308).

Los Price también incluyen una vívida descripción de las visitas diarias que se esperaba que un novio hiciera una vez que se le había concedido permiso formal de entrar a casa de su novia, y la pareja empezaba la tercera etapa del noviazgo, la más larga. Los Price compartieron muchas visitas de este tipo durante el verano que vivieron en una casa con cuatro jóvenes. Escriben que “El muchacho, cabello engomado y zapatos relucientes, entra a la cocina y accede a sentarse. Suegro y novio hablan sobre los cultivos o el clima hasta que el padre de la joven, incómodo en esta situación social, se retira al café para beber algo y encontrarse con amigos. La ma-

dre, no obstante, debe sentarse cerca de la hija, ‘haciendo la cesta’ mientras que los novios ‘pelan la pava’. Esta prohíbe el contacto físico en todo momento, y la regla, por lo general, se respeta” (1966a: 309). Una vez que el novio entraba en casa de su novia, era requisito que “apareciera todas las noches después de la cena, y el padre de la chica tradicionalmente atrancaba la puerta si se saltaba algún día, ya que este acto de falta de respeto insulta no sólo a la novia, sino a toda su familia” (Price y Price, 1966a: 310).

Cuando los Price observaron que los padres en Los Olivos terminaban pronto con los afectos nacientes de sus hijos si “la riqueza o reputación familiar” de la persona que el hijo o hija habían elegido eran “indeseables” (1966a: 306), reflejaron, con precisión, el razonamiento de la gente que entrevistaron. En esa época, la riqueza del o la consorte de un hijo o hija en efecto resultaba ser el factor más importante en la determinación del ingreso y estilo de vida futuro de los hijos. Tal como señalé en el capítulo anterior, los vecinos en la década de los sesenta utilizaban, por lo común, un discurso de propiedades heredadas para explicar por qué sólo algunas familias disfrutaban de mayor riqueza, poder y prestigio. En vista de que los padres en Los Olivos esperaban dividir sus propiedades en partes iguales entre todos sus hijos, sin importar su sexo, éstos tenían buena razón para preocuparse por asegurar que sus hijos contaran con propiedad suficiente para tener acceso al estilo de vida de sus padres. No sorprende que los padres trataran de desalentar a sus hijos respecto de casarse con parejas que esperaban heredar poco o nada.

Las notas de campo de los Price registran muchas historias de afectos nacientes, terminados por intervención de los padres. Aquí reproduzco tres de los relatos más detalla-

dos, modificándolos un poco para cuidar las identidades de los protagonistas. Pese a que las historias de noviazgo fallido pueden parecer distintas de los relatos de éxito y derrota ocupacional que reproduje en el capítulo anterior, las narrativas son similares ya que ambas intentan explicar los destinos económicos de los individuos. Tales historias, por tanto, revelan las suposiciones de la gente acerca de los factores que más importan en la determinación del estatus social de alguien.

Bartolomé y Ana se querían muchísimo. De hecho, ella era la única chica de Los Olivos que le interesó a Bartolomé. Él es bastante rico; ella, muy pobre. Ana sólo tiene viva a su madre. Fueron novios formales durante cuatro años, incluyendo tres o cuatro periodos de separación (uno de los cuales duró seis meses). Él pudo volver a entrar a casa de Ana después de cada una de las veces que se separaron, porque sólo tenía que pedir autorización a la madre de la joven, y las madres siempre son más indulgentes en estos asuntos que los padres. Las separaciones se debieron todas a que la familia del chico lo presionaba constantemente para que dejara a Ana. La causa era el dinero. Finalmente, sintiéndolo mucho, él rompió con ella definitivamente. Ella se casó con alguien de fuera. Él aún busca pareja, pero no en Los Olivos porque no hay nadie allí con el suficiente estatus financiero y con la edad apropiada. Así, Bartolomé se pasa los domingos en pueblos cercanos [algunos años después de que los Price se fueran, se casó con una chica del pueblo, de una familia rica, varios años menor que él].¹⁷

¹⁷ Un elemento interesante de ésta y otras historias de noviazgos deshechos, relatadas a los Price, reside en lo que los informantes no

Guillermo intentó empezar una relación seria con Loli durante seis meses, pero la madre de Guillermo finalmente tuvo éxito en forzar una ruptura. La madre preguntaba a la gente si habían caminado juntos en el paseo, si se les había visto juntos, etc., y si la respuesta era afirmativa, no le daba dinero el domingo siguiente. De este modo, Guillermo se encontraba distanciado de su madre, sin dinero para pasarlo bien, y decidió dejar a la chica. Se combinaban dos razones para explicar la hostilidad de la madre del joven hacia Loli, ninguna de las cuales tenía que ver con la chica propiamente. En primer lugar, tanto su abuela como su tía eran ilegítimas, y por si esto fuera poco, la familia no tenía dinero. Para la madre, eso le ponía punto final al asunto. Guillermo empezó entonces a caminar con Magdalena, pero ésta se puso de luto poco tiempo después, y él la dejó, ya que ella no podía salir de casa, y él aún no estaba listo para solicitar entrada a ella.

Belén era la chica más atractiva y simpática de su generación en Los Olivos, pero tenía mala suerte. Primero, tuvo un novio de Sevilla que la dejó después de sólo tres meses de noviazgo, cuestión que por supuesto la derribó en lo que a Los Olivos respecta. Después parecía que Santiago había ganado por encima de otros dos pretendientes; todos ellos habían caminado con ella durante el verano. Pero su relación fue corta –de un mes– porque la familia de Santiago vetó absolutamente una unión con una muchacha tan pobre. (La familia de él es rica). Esta nueva separación marcó la imposibilidad de encontrar

dijeron. En muchos casos, la persona de quien se decía que era muy pobre o inmoral pertenecía a una familia socialista, pero los informantes de los Price jamás mencionaron la filiación política previa a la guerra (G. Collier, 1997: 219).

pareja en Los Olivos, así que tuvo que buscar por fuera. En la feria de Aracena conoció a un chico de Huelva con quien se escribió durante los meses subsecuentes. En Navidad él la visitó en Los Olivos, solicitó entrada a su casa, y se desposaron poco después. Así, una de las jóvenes más elegibles de Los Olivos, debido a diversas circunstancias, se encontró absolutamente imposibilitada de tener un esposo de Los Olivos, y tuvo que irse a vivir a otro lado.

Después de recoger “relatos de noviazgo [detallados] [...] de más de 300 personas en Los Olivos”, que datan de 1890 a 1964, y de correlacionar la permanencia de las parejas con el nivel de riqueza de los individuos, Richard y Sally Price concluyeron que

la riqueza relativa influye en gran medida tanto en la elección del o la consorte como en el patrón que siguen las etapas del noviazgo. En Los Olivos la gente tiende a casarse con personas cuya riqueza es similar a la propia. Los padres jamás intentan arreglar un matrimonio, siempre y cuando la pareja cuente con la riqueza adecuada, fingen ignorancia respecto de las situaciones de noviazgo que puedan vivir sus hijos. Pero su respuesta es veloz cuando se trata de mediar e imponer sanciones si sienten que hay algún “desajuste” en la elección. Esto se refleja en la combinación de una muy alta incidencia de noviazgos informales entre ricos y pobres, con pocos noviazgos formales o matrimonios entre estos grupos (1966b: 527-529).

Sorprendentemente, ninguno de los relatos de noviazgo recogidos por los Price mencionó la inteligencia, ambición o

voluntad de trabajar de los jóvenes mismos. En el verano de 1965, no obstante, Shelly Zimbalist señaló en sus notas de campo que: “Concepción terminó con Rafael [su novio del verano anterior] porque sus padres creían que él era demasiado pobre. Sin embargo Rafael, según Estebana, vale más que Marcelino [el novio actual de Concepción], quien no tiene educación, es rudo y no tiene ambiciones. Rafael es guapo, educado, y estudia para hacerse profesional en Sevilla”. Aunque los jóvenes de los años sesenta aparentemente consideraban el físico, la educación y la expectativa profesional de una pareja en potencia, sus padres —que controlaban los hilos de los bolsillos— no lo hacían. Los padres evaluaban a las y los consortes potenciales de sus hijos calculando las expectativas de herencia. Sin importar qué tan prometedor les pareciera el futuro profesional de Rafael a sus contemporáneos, los padres de Concepción tuvieron éxito en bloquear un posible matrimonio con un joven de una familia pobre.¹⁸

En los años sesenta, cuando entrevisté a los vecinos acerca de las normas de la herencia, invariablemente repetían la regla de que todos los hijos, sin importar su sexo, debían heredar en partes iguales. Varias personas me comentaron que llegaban al ideal de herencia igual —y, por tanto, evitaban conflictos entre los herederos— mediante un sistema de

¹⁸ A principios de los sesenta, los habitantes de Los Olivos —en particular los mayores que controlaban los noviazgos— juzgaban la riqueza principalmente en términos de propiedades inmuebles. Al describir a alguien que era rico, solían decir “es muy rico/a”, “tiene mucho capital” o, de manera más informal, “tiene mucha tela/lana” o, de modo aún más informal, levantaban una mano y frotaban el pulgar contra los dedos para referirse al dinero.

azar.¹⁹ Una mujer contó que a la muerte de su padre viudo, sus seis hijos se juntaron con un tío a quien respetaban para dividir la propiedad en partes iguales. Cuando todos estuvieron de acuerdo en que las porciones eran semejantes, las registraron en pedazos de papel, colocaron los papeles en una vasija, y cada uno de los hijos tomó un pedazo por turnos, empezando por el mayor. Este procedimiento, sin embargo, puede alterar la vida de la gente: la mujer que me contó la historia tuvo que cambiarse de la casa en la que había vivido varios años, porque le tocó a su hermano. Para evitar tales alteraciones, muchos herederos trataban de llegar a acuerdos sin tener que recurrir a la suerte.

Ante esta norma de herencia en partes iguales, la manera más directa en que se podía calcular la riqueza de alguna persona joven era sumar la riqueza de sus padres y dividirla entre el número de hijos en la familia. Richard y Sally Price reportan que “este cálculo fue utilizado consistentemente por los informantes, al juzgar el aspecto económico de algún prometido potencial” (1966b: 533, n. 5). También fue el cálculo que utilizaron los Price para tasar la riqueza de los individuos en su análisis de noviazgo y estratificación. No obstante, otras consideraciones complicaban este cálculo. Encontré que las personas de Los Olivos contaban, por lo común, a tíos y tías sin descendencia, o incluso a parientes más lejanos, al evaluar las posibilidades de herencia. Los Price reportan que los informantes también consideraban los tiempos

¹⁹ Muchos etnógrafos de España y de otros países de Europa del sur, describen la costumbre de “sacar papelitos” al azar para lograr igualdad en la distribución de herencias entre hermanos (*i. e.*, Behar, 1986; Friedl, 1962; Campbell, 1964).

del legado. “Por ejemplo, resulta claro que un novio potencial, de cierta riqueza, que ha perdido a ambos padres y, por tanto, ya ha recibido su herencia, se encuentra en una situación un tanto diferente de otra, en la que la riqueza sea idéntica, pero los padres de la persona sean aún jóvenes y, haya, entonces, un periodo probablemente largo de espera antes de heredar” (Price y Price, 1966b: 533, n. 5).

Aunque los relatos de noviazgos deshechos recolectados por Richard y Sally Price se centran en los intentos de los padres por desalentar a sus hijos respecto de casarse con gente con acceso a herencias menores, las historias además demuestran que a la gente de Los Olivos también le preocupaba el amor romántico. Querían que los novios —y las parejas casadas— se amaran. En efecto, tanto los relatos de los Price como los del alcalde comienzan por describir el paseo como una oportunidad para que los jóvenes “se miraran unos a otras”. Si el amor no hubiera importado, los padres podrían haber encerrado a sus hijas y arreglado matrimonios adecuados a través de intermediarios. Pero no era así. Los padres mandaban a las chicas fuera, vestidas con sus mejores galas, para caminar y bailar con posibles pretendientes. También permitían que las jóvenes que guardaban luto fueran a rezar el rosario por las noches, a la iglesia, de modo que los jóvenes las pudieran ver y acompañar a casa. A diferencia de las familias ricas de los pueblos cercanos, más grandes, que patrocinaban fiestas y bailes privados para sus hijos (Maddox, 1993: 124-125), los padres más ricos de Los Olivos no evitaban que sus hijos acudieran a los eventos públicos. Esta ausencia de bailes por separado para los hijos de ricos y pobres es evidencia poderosa de que Los Olivos, en los sesenta, era un pueblo igualitario, sin diferencias significativas en cuanto a riqueza.

El amor, sin embargo, siempre se interpretó con base en un trasfondo de consideraciones sobre propiedades, así como de preocupación por las reputaciones familiares. Las notas de campo de los Price revelan que siempre que una pareja continuaba viéndose, la gente suponía que estaban enamorados. Pero si una pareja se separaba, la gente especulaba sobre la fuerza de su ligazón. Quienes no se afligían por alguna separación, comúnmente describían el afecto de una pareja como un “capricho” pasajero. La descripción de los Price de los “noviazgos de calle” como cosas “basadas por entero en capricho personal” (1966a: 306) refleja la suposición, de sentido común, de que si los padres podían romper los primeros lazos emocionales de sus hijos, éstos no podían ser muy fuertes. En sus notas de campo, Richard Price reportó la observación de un amigo que decía que un joven que “quería salir de una relación bajo la presión de sus padres por la situación particular de la chica, jamás diría la verdad. En lugar de ello, esperaría un par de noches hasta encontrar alguna otra excusa trivial. Todo esto porque, si dijera la verdad, que sus padres habían forzado la separación, la chica diría ‘entonces en verdad no me quieres. Si lo hicieras, no obedecerías a tus padres’. Y, en efecto, la chica tendría razón”.²⁰

Los vecinos que lamentaban el fin de algún noviazgo, en cambio, con frecuencia representaban a las víctimas de las relaciones fallidas como héroes y heroínas de historias románticas, con el corazón roto. La descripción de Ana y Bartolomé, como queriéndose “muchísimo”, refleja esta interpretación. Las mujeres en particular, saboreaban las historias

²⁰ Richard y Sally Price (RSP), notas de campo, julio de 1964.

de amores frustrados. Escuchaban radionovelas, leían historietas y revistas de amor, y hablaban de amor. Mucha gente me comunicó que una solterona ya mayor aún penaba por su amado, (aunque a mí me parecía que estaba de lo más complacida) un muchacho rico, cuyos padres lo habían forzado a casarse con una mujer pudiente (con quien, según comentaron mis amigos chismosos, peleaba constantemente).

Ya que tanto los relatos de “caprichos pasajeros” como los de “amor duradero” estaban igualmente a la mano de la gente del pueblo, podían circular interpretaciones discordantes sobre el mismo noviazgo fallido. En los años ochenta, por ejemplo, escuché dos versiones de lo que pasó durante los sesenta cuando se separó una pareja que conocía. Algunas personas me dijeron que la mujer rompió con su novio de Los Olivos porque en una visita a Madrid se enamoró del hombre con quien se casó posteriormente. Estos narradores describieron la primera relación de la mujer como un capricho pasajero que se olvidó fácilmente una vez que conoció al amor de su vida. Otra persona, no obstante, me dijo que el novio de Los Olivos la había dejado porque sus padres pensaban que la familia de ella era demasiado pobre, y que con el corazón roto, la novia abandonada se había casado con un extraño para escapar del escenario de su tragedia.

Al ubicar el amor en un trasfondo de consideraciones sobre propiedades, estas historias de noviazgos revelan el sentido con el que, durante los sesenta, los vecinos experimentaban una ruptura entre lo que la gente quería hacer y lo que hacían en realidad. Los matrimonios, según los narradores, reflejaban las preocupaciones de los padres en torno al estatus de sus hijos, más que los sentimientos de los jóvenes mismos. El amor podía haber desempeñado un papel rele-

vante en las etapas iniciales del noviazgo, pero las expectativas alrededor de la herencia y las reputaciones familiares determinaban si una atracción inicial resultaba en matrimonio o no. Bartolomé y Ana podían “haberse querido mucho”, pero terminaron casados con otras personas.

Las historias de noviazgo recogidas por Richard y Sally Price también revelan que los padres consideraban la reputación familiar al evaluar a los cónyuges potenciales de sus hijos. Se dice que la madre de Guillermo, por ejemplo, desaprobaba a Loli no sólo porque provenía de una familia pobre, sino también porque “tanto su abuela como su tía eran ilegítimas”. La “reputación”, no obstante, se diferenciaba de la riqueza en dos aspectos cruciales. En primer lugar, no era tan fácil de calcular como las propiedades que se esperaba que heredara alguna persona joven. En segundo, los vecinos de Los Olivos comúnmente consideraban que las personas eran responsables de las reputaciones de que se hacían, en contraste con las herencias, sobre las que se suponía que las personas tenían poco control. En lo que resta de esta sección, por tanto, me centraré en la “reputación” para poder explicar las técnicas de manejo de sí mismos prescritas a los jóvenes en los años sesenta. En particular, examino cómo los jóvenes hablaban de sus experiencias de noviazgo, porque las esperanzas y temores que expresaban dan luz sobre las normas de género a las que apelaban para dar seguimiento a las acciones propias y a las de los otros.

A principios de los sesenta, ni los Price ni yo pensábamos que las costumbres de noviazgo que encontramos en Los Olivos fueran “normales”. Al igual que Conchi, en los ochenta, no podíamos entender cómo las parejas jóvenes toleraban sentarse uno junto al otro, noche tras noche, bajo la mirada

vigilante de una acompañante permanente, incapaces de hacer nada más que tocarse las manos y darse algún beso furtivo cuando la centinela se descuidaba. Manifestamos nuestra curiosidad en las preguntas que hicimos a las personas que entrevistamos. Pregunté al alcalde y a su sobrina si las visitas diarias se volvían aburridas. Y Richard Price preguntó a los jóvenes que conocía si no era “un fastidio tener novia”.

La respuesta más común a nuestras preguntas fue la que expresaron el alcalde y su sobrina. La gente se reía, pues decían que la etapa del noviazgo era la más feliz y emocionante de la vida. Para poner énfasis en este punto, contaban, por lo común, la historia de un novio legendario (pero aparentemente real) que visitó a su novia fielmente todas las noches durante cincuenta y cuatro años hasta que, por último, estaba demasiado débil, por su edad, para cruzar al otro lado de la calle, donde estaba la casa de la novia.²¹

Nunca pude superar esta reacción superficial, pero Richard Price, que pasaba tiempo con hombres jóvenes, obtuvo una explicación compleja —y contradictoria— de las experiencias de noviazgo. Por un lado, los hombres decían que sí sentían que las visitas diarias eran una lata.

Los hombres involucrados en situación de noviazgo, tratan al noviazgo como sólo un aspecto de sus vidas, bastante ocupadas. Las visitas nocturnas son generalmente placenteras, en ocasiones aburridas, y de vez en cuando —si la novia les recriminaba por algo— una experiencia penosa. Pero las vidas de los hombres aún se centran en el trabajo y la recreación con sus amigos, y este patrón continúa en su vida de

²¹ RSP, notas de campo, julio de 1964.

casado. Parecen tolerar el noviazgo con una sonrisa, como si estuvieran conscientes de que no se trata de una institución diseñada principalmente para satisfacer sus necesidades o placeres. Durante el noviazgo, los hombres aprenden a vivir “con resignación”, como dicen, por vez primera; y ésta sigue operando como manera principal de ver la vida hasta el final de sus días (Price y Price, 1966a: 310).

En realidad, por supuesto, la mayoría de los jóvenes “resignados” que Richard Price entrevistó, emigraron de Los Olivos un poco después. Para los años ochenta, sus relatos eran de logros ocupacionales.

Por otro lado, los jóvenes tenían buenas razones para preferir los noviazgos formales sobre tantear el terreno y el matrimonio mismo. Cuando Richard Price le preguntó a un joven si no era “divertido ser libre para ir detrás de las solteras a voluntad”, éste respondió que tener novia formal “le da a cualquiera algo que hacer todas las noches, además de beber, representa diversión los domingos por las tardes, y no evita las escapadas [con prostitutas] a otros sitios”. En sus notas de campo, Richard Price reflexiona que “esto tiene sentido aquí. Dentro del pueblo, un chico sin novia jamás puede estar con chicas y, como dijo Mariano, la mayoría de los jóvenes normales disfrutan de la compañía femenina, incluso si se trata sólo de charlar”.²² De hecho, la mayoría de los jóvenes,

²² RSP, notas de campo, julio de 1964. En el artículo que posteriormente escribió con Sally Price, Richard Price resume las razones de los jóvenes para querer acortar las etapas iniciales del noviazgo: “A los jóvenes no les interesa prolongar esta etapa, en parte porque las visitas previas a la cena coinciden con las horas de beber de los

establecieron noviazgos formales alrededor de los diecinueve años, antes de dejar el pueblo para el servicio militar obligatorio (Price y Price, 1966a: 311).

Los jóvenes también dieron razones positivas para prolongar la etapa de noviazgo formal, una vez que habían entrado a casa de la novia. Dos jóvenes “explicaron cuidadosamente” a Richard Price que el “noviazgo es mucho más fácil que los primeros años de matrimonio. Es muy placentero; no hay problemas económicos. Como dijo Antonio ‘no tenemos preocupaciones’. Sostuvieron que la falta de responsabilidades durante el noviazgo era una de las razones principales del matrimonio tardío”.²³ Posteriormente, en sus notas de campo, Richard Price vuelve a anotar que “desde el punto de vista del novio, la vida es mucho más placentera antes que después del matrimonio. Hay menos responsabilidades, no se necesita iniciativa”.²⁴

Un examen de las prácticas de herencia sugiere una razón por la que los jóvenes podían haber percibido el noviazgo formal, con sus obligadas visitas nocturnas, como algo preferible tanto al noviazgo informal como al matrimonio. Como el sistema de herencias por partes iguales de Los Olivos daba por seguro que las propiedades familiares no se preservaran intactas a lo largo del tiempo, sino que más bien se reconstituían con cada generación al nacimiento de los hijos, que unificaban las

hombres adultos. Además, estos novios tienen poco qué hacer después de la cena cuando todos los muchachos mayores visitan a sus novias formales. Sólo después de pedir permiso para entrar a casa de la joven puede un chico participar en la ronda diaria corriente de los hombres” (1966a: 308).

²³ RSP, notas de campo, junio de 1964.

²⁴ RSP, notas de campo, julio de 1964.

herencias separadas de sus padres, el matrimonio —que creaba la posibilidad de herederos legítimos— marcaba el punto en el que hombres y mujeres pasaban de ser dependientes de sus padres a hacerse cargo de las propiedades que sus hijos heredarían. Los adultos solteros tenían pocas responsabilidades. Los adultos casados debían preocuparse por preservar, y con suerte agrandar, los terrenos que sus hijos heredarían. Los vecinos comúnmente expresaban esta distinción entre juventud libre y edad adulta, cargada de responsabilidades, mediante la oposición conceptual entre “diversión” y “obligación”. Se alentaba a los solteros a divertirse. Se esperaba que los adultos casados sacrificaran el placer en aras de la obligación.

Aunque la diversión pueda parecer preferible a la obligación, la diversión tiene sus inconvenientes, tal y como lo explico en este capítulo y en el siguiente. Para un hombre, carecer de responsabilidades lo condena a la inconsecuencia —sin responsabilidades nadie lo tomaría en serio—. Sería alguien en quien no se podría confiar por no tener nada que perder. Creo que esto explica por qué los jóvenes de Los Olivos estaban dispuestos a entrar en noviazgos formales, aunque no pudieran casarse por muchos años. Al entrar a la casa de su novia, un joven asumía —al menos de manera simbólica— la responsabilidad por la propiedad que esperaba administrar para sus herederos. Hasta que un hombre elegía prometida, resultaba ocioso que la gente especulara sobre su propiedad futura. Pero una vez hecha la elección, la gente podía imaginar, muchas veces de manera muy concreta, qué terrenos y casas estaba comprometido a proteger. Elegir prometida también revelaba qué mujer se comprometía un hombre a defender, lo que incluía su reputación.

De hecho, los Price describen un giro dramático en el comportamiento de los jóvenes una vez que iniciaban la eta-

pa formal del noviazgo al pedir autorización al padre de la novia para entrar en su casa. “Los novios ‘de puerta’ son mucho más afectuosos uno con otra que en ningún otro momento; la relación está floreciendo y el tono es claramente romántico. Las parejas no dudan en tomarse de las manos o acariciarse si nadie los ve por un momento. Es sólo después de que se pide entrada que los chicos toman en serio su responsabilidad de respetar a la familia de la joven, y es sólo con mayor experiencia que se dan cuenta de la futilidad del ‘comportamiento vergonzoso’” (1966a, 308). Una vez formalizado, “el noviazgo se vuelve sobrio en extremo. Los chicos se unen a los adultos en la defensa de la moralidad, activamente reprendiendo a los muchachos más jóvenes cuando se van de farra y entonan rimas abusivas acerca de las muchachas del pueblo” (1966a: 310).

En sus notas de campo, Richard Price expresa su sorpresa ante la “sobriedad” que adquirirían los noviazgos formales. Preguntó a su amigo Juan “qué tanto los novios pueden estar solos en realidad” y recibió, como respuesta, que los novios tienen que “buscar la oportunidad”: “Mira, ¿te acuerdas cuando María [la novia de Juan], tú y Sally, y yo estábamos platicando en la puerta hace rato? Bueno, pues cuando Sally y tú se metieron, María y yo estuvimos solos unos 15 minutos. Fue uno de los momentos más largos en los que hayamos estado solos jamás”. ¡Y habían sido novios formales durante siete años!” Richard Price añade que “durante esta rara ocasión, Juan y María estaban parados en la calle, a la vista de los transeúntes, si es que hubiera habido alguno en el anochecer”.²⁵

²⁵ RSP, notas de campo, junio de 1964.

En otra ocasión, dos jóvenes explicaron a Richard Price por qué los novios de Los Olivos respetaban, por lo general, la prohibición de contacto físico con sus novias.

En un pueblo de este tamaño, [dijeron] los riesgos de intentar hacer algo secreto con la novia eran demasiado grandes. Contaron cómo una pareja que durante el paseo se desvió apenas un poco del camino, se volvió inmediatamente foco de habladurías y ridículo intensos. Las consecuencias de que te descubran son, sencillamente, demasiado grandes para alguien que quiera vivir en Los Olivos el resto de sus días. Por ello, dijeron, un hombre debe tener mucha resignación. Por supuesto, acentuaron, con frecuencia hay deseo —Felipe dice que muchas veces ha querido llevar a su novia al campo para aprovecharse, pero siempre puede dominarse, puede pensarlo a tiempo. Además, hay muchas oportunidades de estar con mujeres [*i. e.*, prostitutas] en otros pueblos.²⁶

Este extracto de las notas de campo de Richard Price ofrece una dramática ilustración de cómo los jóvenes de principios de los sesenta hablaban de la relación entre el deseo interno y el comportamiento exterior. Estos dos novios afirmaban sentir deseo sexual por sus novias, pero lo reprimían a favor de las convenciones sociales. En la manera de hablar de lo que hacían, estos jóvenes imaginaban —al tiempo que reproducían— un mundo social en el que las acciones atestiguan su respeto por las convenciones sociales (o al menos su preocupación por “el qué dirán”) más que por lo que al-

²⁶ RSP, notas de campo, junio de 1964.

guien pudiera estar pensando o deseando “en el fondo”. Además, su manera de hablar aseguraba la constante relevancia —y por tanto la existencia— de los “deseos internos” que los hombres dijeron estar acallando. Al sostener que reprimían sus deseos sexuales por sus novias, y que los expresaban con prostitutas en los contextos apropiados (*i. e.*, donde las acciones de los hombres no romperían la transmisión ordenada de la herencia paterna), los jóvenes imaginaban, incluso mientras lo reproducían, un mundo social en que los hombres experimentaban deseos sexuales que podían ya fuera expresar o reprimir.

El temor al embarazo era otra razón por la que no tenía sentido que los muchachos “se aprovecharan” de sus novias. Miguel, por ejemplo, explicó a Richard Price que “pocos novios se arriesgarían a tener relaciones sexuales con sus novias pese al fuerte deseo que pudieran sentir. Porque [...] esa experiencia sólo llevaría a desearlo más y, antes de que se dieran cuenta, la chica estaría embarazada”.²⁷ Miguel y sus compañeros del pueblo tenían buena razón para preocuparse por los embarazos. Si una novia quedaba embarazada, su novio se enfrentaba a dos opciones desagradables. Podía abandonarla, pero probablemente también debía dejar Los Olivos. Ningún hombre que haya traicionado así la confianza de una familia del pueblo podía permanecer ahí.²⁸ Lo más probable es que el novio se casara con su novia antes de que naciera su hijo. Aunque las parejas cuyo primer hijo nació poco después de la boda no eran estigmatizadas abiertamente (de

²⁷ RSP, notas de campo, julio de 1964.

²⁸ Que yo sepa, ninguna de las madres solteras del pueblo se había embarazado de alguien de ahí.

hecho, George Collier y yo supimos de estas parejas sólo al buscar fechas de matrimonio y de nacimiento en el registro civil), el embarazo previo al matrimonio nunca era olvidado, y los vecinos podían traerlo a colación siempre que quisieran desinflar las pretensiones del esposo o la esposa. Por ejemplo, una de mis amigas, que estaba criticando a otra persona, no sólo me dijo que se trataba de una arpía, entrometida, y mala ama de casa que había provocado miles de problemas a su sufrido esposo, sino que añadió, como golpe de gracia, que estaba embarazada cuando se casó.

Si los jóvenes de Los Olivos se representaban a sí mismos como “resignados” a no tener intimidad sexual con sus novias, el noviazgo era aun preferible al matrimonio en algunos aspectos. Un joven podía tener que prescindir de tener un comportamiento “desvergonzado” con su novia, pero podía visitar a las prostitutas de los pueblos vecinos. Y aunque asumiera la responsabilidad de proteger la reputación de su novia, la podía abandonar si ésta no se comportaba. No era fácil que un joven abandonara a su novia. José le platicó a Richard Price que si un chico dejaba a una chica después de haber entrado a su casa, “el buen nombre del muchacho queda [...] algo manchado. José contó que la dificultad mayor de encontrar una novia deseable aquí [en Los Olivos] después de haber tenido otra relación, disuade a algunos muchachos de involucrarse en un noviazgo [formal] sólo para pasar el tiempo”.²⁹ Sin embargo, un novio podía renunciar a una novia que hubiera perdido su reputación en cuanto a ser

²⁹ RSP, notas de campo, julio de 1964.

casta, a diferencia de un esposo, que pierde el honor propio si su esposa pierde el de ella.

Por último, los Price reportan una ventaja del noviazgo no mencionada por los jóvenes que entrevistaron: el poder que un novio formal adquiere sobre su novia. Los Price observan que “Tan pronto como los chicos consiguen entrada a casa de la muchacha, intentan dictar cómo ha de ser el comportamiento de ella, insisten en que debe usar faldas más largas, escotes más altos, o mangas de blusa más largas, y con frecuencia les prohíben el uso de lápiz labial y maquillaje, o cortarse y pintarse el pelo” (1966a: 311). La mayoría de las novias obedecía. Una mujer, por ejemplo, me dijo que después de comprometerse, usaba mangas largas todo el tiempo, aunque el calor de verano en Los Olivos podía ser opresivo. El poder que un novio tenía sobre su novia derivaba de la inseguridad de la chica, pues si una mujer era abandonada por su novio lo pasaba mal intentando encontrar un esposo adecuado.

Las observaciones de los Price y mis experiencias con mujeres mayores sugieren que para las mujeres de Los Olivos, la etapa del noviazgo era el punto de apogeo en su vida. En tanto que los jóvenes trataban al “noviazgo como sólo un aspecto de sus vidas, bastantes ocupadas”, los Price informan que “el noviazgo es el centro de la vida de una chica durante más de una década. Pasan los días preparándose para la visita nocturna, fantaseando sobre el matrimonio, y acumulando, con diligencia, artículos para su ajuar. Las novias ocupan horas y horas en coser de todo: desde ropa interior bordada hasta servilletas de lino para los almuerzos que sus maridos llevarán al campo, imaginando, todo el tiempo, lo que el matrimonio será algún día” (1966a: 310-311).

Es fácil entender por qué las mujeres experimentaban el noviazgo como el punto culminante de su vida. Parecía ser el momento en que gozaban de mayor poder. Las costumbres de noviazgo, después de todo, parecían haber sido diseñadas para satisfacer las necesidades y placeres de las jóvenes, más que los de los hombres. Los chicos debían buscarlas y escoger a alguna en los paseos y bailes, les debían coquetear para llamar su atención, caminar con ellas a la esquina de su casa, halagarlas, solicitar sus favores, pedir autorización para entrar a sus casas y, finalmente, visitarlas cada noche hasta el día de la boda.

Las mujeres mayores constantemente recordaban a las chicas que debían disfrutar mientras pudieran. Mis vecinas con hijas adolescentes volvían a este tema incansablemente cuando pasábamos largas tardes de invierno cosiendo y tejiendo. Para las mujeres, la oposición conceptual obligación-diversión se combinaba con el contraste casa-calle para ubicar al noviazgo como el único momento en la vida de una mujer en el que ella podría gozar de placeres públicos. Una vez casada, se esperaba que la mujer se quedara en casa y se sacrificara por sus hijos. Los vecinos que conocí a principios de los sesenta eran demasiado educados para mostrarme abiertamente su lástima por haber interrumpido mi momento de gozo tan temprano, al haberme casado joven. Pero las mujeres no podían contener sus expresiones de desasosiego ante la juventud de Sally Price (tenía veinte años). Durante varias semanas después de la visita de Richard y Sally Price a Los Olivos, en abril de 1964, las mujeres con las que me topaba en la calle seguían recordando la escena de Sally lavando los pantalones de su esposo en el estanque público. Sus alusiones al suceso invariablemente provocaban coros de “Ay,

¡qué pena!” de quienes escuchaban alrededor. Pese a que las jóvenes solteras generalmente lavaban los pantalones de trabajo sucios de sus padres y hermanos, la imagen de Sally lavando los pantalones de su marido parecía evocar, más que cualquier otra cosa, el sentido de lo que la mujer sacrificaba al tomar las pesadas obligaciones del matrimonio.

Pero si las jóvenes experimentaban el noviazgo como una época para divertirse, la diversión estaba sazonada con peligro. Recogí algo de esta sensación a partir de escuchar las advertencias de las madres a sus hijas adolescentes. Shelly Zimbalist, quien pasó el verano de 1965 con mujeres jóvenes, captó, en sus notas de campo, la combinación de poder y miedo —digna de producir atolondramiento— que las novias experimentaban. Como Shelly y su amiga Sally Simmons centraron la mayor parte de sus entrevistas en las costumbres en torno al luto, los temores presentes en el noviazgo surgieron, principalmente, en intercambios breves.

Las mujeres y chicas que Shelly entrevistó, consistentemente caracterizaron la oposición conceptual masculino-femenino como una entre mujeres “amarradas” y hombres “libres”.³⁰ A la pregunta de Shelly de por qué las chicas debían preocuparse por la vergüenza más que los chicos, una mujer contestó que “las muchachas tienen que mirar, porque los hombres no son igual que las mujeres, y los hombres son libres, no son amarrados, no echan cuenta de nada de eso (habladurías), la mujer es la que tiene algo que perder”.³¹ Lo que una mujer

³⁰ Una mujer, por ejemplo, le dijo a Shelly que la mujer “nunca es libre”, mientras que el hombre “lleva siempre su razón, aunque vaya sin ella” [Michelle Zimbalist (MZ), entrevista formal 23, 1965].

³¹ MZ, entrevista formal 22.

podía perder, por supuesto, era su honor. Podía perder su reputación de castidad, tal y como lo explicó una mujer al comentar a Shelly y Sally por qué los hombres podían mostrar deseo sexual en tanto que las mujeres no: “Aquí un hombre no puede deshonorarse, pero una mujer sí”.³²

A principios de los sesenta, las penalidades que una chica sufría debido a la “deshonra”, eran inmediatas y de largo alcance. Richard Price anotó una conversación con un joven que sostuvo que “la virginidad es una necesidad absoluta para los hombres de Los Olivos [...]. Un novio que se entera de que su novia tiene el menor tinte de otro hombre sobre ella —incluso si se trata de un total y absoluto asunto de oídas— la deja de inmediato”.³³ La menor sospecha podía condenar las oportunidades de una chica de conseguir esposo en el pueblo, sentenciándola a la soltería, al matrimonio con un hombre indeseable (un viudo o un ebrio), o al matrimonio con alguien de fuera, que la alejaría de sus parientes.³⁴

La gente reconocía la injusticia de condenar a las mujeres por hacer lo que estaba permitido a los hombres, en especial si se condenaba a la mujer sólo por habladurías. Los hombres,

³² MZ y Sally Simmons (SS), entrevista formal 35.

³³ RSP, notas de campo, julio de 1964. Al tratar de explicar por qué había tantas solteras en Los Olivos, el alcalde dijo a George Collier que “los españoles no se van a casar con cualquier mujer: un hombre no consideraría casarse con una chica que ya haya sido poseída por otro hombre. Mencionó que sabía de casos donde a una muchacha la habían besado en un baile y por ello ya no podía casarse” [George A. Collier (GAC), notas de campo, octubre de 1964].

³⁴ No es de sorprender que los vecinos fueran tan recelosos respecto de las mujeres de otros pueblos que se casaban (o se comprometían) con hombres de Los Olivos.

en particular, podían ser bastante compasivos ante los apuros de las mujeres. Tanto a George Collier como a Richard Price les comentaron sus amigos hombres que muchas prostitutas y modelos de calendarios eran realmente “buenas” mujeres. Un hombre, por ejemplo, dijo que había platicado con varias mujeres acerca de cómo se habían vuelto prostitutas, y encontró que “excepto por aquellas que habían nacido así [las “niñas de cuerpo”] la mayoría son chicas que perdieron su virginidad por una aventurilla en alguna fiesta u otra, y se supo, lo que forzó a la joven a dejar el pueblo y a tratar de encontrar trabajo en algún otro lugar, cuestión que frecuentemente acaba en prostitución”.³⁵ De manera similar, los hombres del pueblo podían hablar de manera conmovedora sobre los aprietos de las sirvientas, violadas por sus patrones y echadas a la calle cuando quedaban embarazadas. Las mujeres del pueblo, que no eran de la clientela de las prostitutas, sentían menos compasión. Tendían a observar que como las mujeres sabían las consecuencias de sus actos, era su propia culpa si incurrían en faltas.

Para las mujeres, la “inocencia” no era una virtud. Cuando algunos jóvenes de un pueblo cercano fastidiaban a Shelly y a Sally para que bailaran, bebieran, o fueran a pasear, Ángeles, una de las chicas del pueblo, les dijo que “los chicos querían aprovecharse de nuestra inocencia, y reírse de nosotras”. Ángeles prosiguió con la observación de que las jóvenes “en Los Olivos no eran vulnerables a este tipo de comentarios”,³⁶ implicando que aunque los muchachos de otros pueblos podían

³⁵ RSP, notas de campo, julio de 1964.

³⁶ MZ, notas de campo, junio de 1965.

considerar a cualquier mujer de Los Olivos como presa lícita (a diferencia de los chicos de la localidad, que conocen a las familias de las jóvenes), los de fuera no se molestaban en fastidiar a las chicas locales porque sabían que las muchachas del pueblo, a diferencia de las jóvenes estadounidenses que estaban de visita, entendían las consecuencias de ir a bailar, beber o caminar con un chico.

Lo que las jóvenes locales entendían, por supuesto, era que las mujeres que permanecían “amarradas” públicamente, disfrutaban de mayor libertad de acción que las mujeres que aparentemente escapaban a las ataduras. Tal y como lo dijo un hombre, cuando “se corría la voz”, de que una mujer de la que se sospechaba que había perdido su virginidad, se volvía presa de cualquier hombre. Ángeles, después de comentarle a Shelly que las muchachas del pueblo no eran vulnerables al mismo tipo de “picardía” que las extranjeras “inocentes”, dijo que las chicas de Los Olivos se podían volver vulnerables a ese tipo de abuso si “habían abrazado y besado a sus novios en público”.³⁷ En Los Olivos, una joven que evitaba cualquier situación en la que se pudiera hacer sospechosa de dar cabida a sus deseos sexuales, podía bailar, coquetear y elegir a su novio, porque mantenía el poder de decir que no. Una mujer que había bajado la guardia alguna vez, probablemente encontraría que sus negativas fueran ignoradas.

La suerte que esperaba a las mujeres que perdían el poder de decir no, se hacía visible en las pocas madres solteras de Los Olivos. Todas ellas habían sido mayores de treinta años y, por tanto, solteras reconocidas, antes de dar a luz (Price

³⁷ MZ, notas de campo, junio de 1965.

y Price, 1966a: 317). Pero después de tener un hijo estaban mucho más atadas que sus coetáneas. Las madres solteras debían ser muy cuidadosas en sus movimientos para evitar la provocación de ataques físicos por parte de los hombres, y verbales por parte de las mujeres, quienes las culpaban de haber seducido a alguien. Como dijo una de ellas, “si una tiene hijo como yo, eso ya es una cosa que tiene uno por dentro siempre”.³⁸ La vulnerabilidad permanente de una madre soltera se demostró de manera dramática en el verano de 1965, cuando un hombre del pueblo fue asesinado y una mujer encarcelada por este crimen. La acusada intentó ofrecer la única defensa disponible para una mujer: asesinó para proteger su honor. Nadie escuchó. Tenía un hijo ilegítimo. No tenía honor que defender.³⁹

Cuando las mujeres que Shelly y Sally entrevistaron se definieron como “amarradas”, implicaban, claro está, que las mujeres, tanto como los hombres, sienten deseo sexual. De no hacerlo, no habría habido necesidad de restringirlas. En consecuencia, las mujeres de Los Olivos, como los hombres, implicaban la existencia de una ruptura entre lo que una persona quería hacer y lo que en realidad hacía. Ellas también imaginaban –al tiempo que reproducían– un mundo social en el que las acciones de la gente daban fe de su respeto por las convenciones sociales, más que por lo que alguien pudiera sentir o pensar en el fondo. Felisa, por ejemplo, explicó a

³⁸ MZ, entrevista formal 23, 1965.

³⁹ Es posible que la mujer acusada haya sido en efecto culpable, ya que jamás escuché a nadie decir algo amable sobre ella. No obstante, su suerte constituyó una demostración gráfica de cuán vulnerable se podía volver una mujer si perdía su honor.

Shelly que una mujer que mirara a los hombres abiertamente sentiría vergüenza, no por haber mirado, sino por el hecho de que los hombres hablarían de ella. Cuando Shelly preguntó por qué una mujer no querría que los hombres hablaran de ella, Felisa respondió que era porque los hombres interpretarían la mirada de la mujer como señal de que ella “quería algo” (*i. e.*, relaciones sexuales).⁴⁰

Las mujeres, como los hombres, también aseguraban la reproducción de los deseos reprimidos al manifestarlos en los contextos apropiados. En el verano de 1965, por ejemplo, Shelly oyó varios chistes sobre el deseo sexual de las mujeres cuando acompañó a las chicas del pueblo a una expedición, sólo de mujeres, para recolectar brevas (higos, pero también se trata de una metáfora para “testículos”). Sus notas de campo señalan que las jóvenes “se rieron mucho y comentaron que por unas brevas hasta dejarían de almorzar”. También hicieron la broma de que “la breva que comes hoy, se cría mañana” y decían estar enfermas de “pancho de breva” (expresión idiomática para referirse al estómago) una vez que habían comido hasta llenarse.⁴¹

Ante la representación que las mujeres hacían de sí mismas como seres que sienten deseo sexual al mismo tiempo

⁴⁰ MZ, entrevista formal 35, 1965.

⁴¹ MZ, notas de campo, julio de 1965. Las mujeres mayores también disfrutaban de las bromas obscenas. En el verano de 1964, Richard Price estaba caminando con Manuel cuando se toparon con “tres viejas envueltas en ropas negras, sentadas en el umbral de una puerta”. Manuel dijo “en voz muy alta, ‘Aquí es la calle de las viejas’, a lo que una de ellas respondió, ‘Las gallinas viejas tienen la mejor carne’, e invitaron a los jóvenes a darles una probada” (RSP, notas de campo, julio de 1964).

que temen la deshonra, es fácil entender por qué las chicas de Los Olivos experimentaban el noviazgo como una mezcla estimulante de placer y ansiedad. Halagadas y puestas en peligro simultáneamente, por sus novios, se les invitaba a disfrutar de entretenimientos públicos, a la vez que se les escudriñaba para evaluar su “vergüenza”. Pero aunque las mujeres paladeaban el noviazgo, sus placeres tendían a deslucirse con el tiempo, conforme sus peligros crecían. Cuando se iniciaba, el noviazgo formal representaba seguridad. Richard Price observó que una joven en los estados transitorios del noviazgo “sabe que debe ser encantadora para poder conservar a su hombre, para poder lograr la seguridad [del noviazgo formal] en la que sería mucho más difícil que hubiese rupturas”.⁴²

Conforme pasaba el tiempo, no obstante, la vulnerabilidad de una novia crecía porque, mientras más durara un noviazgo formal, era menos probable que ella encontrara un cónyuge adecuado si su novio llegara a dejarla. Richard Price observa en sus notas de campo que, después de que un chico entra a la casa de la muchacha, “La joven se siente mucho más ansiosa emocionalmente que el chico, y con buena razón. Debe asirse a él con firmeza porque, si éste la deja, ella se topará con enormes dificultades para encontrar a otra pareja, y si lo hace, éste tenderá a ser menos deseable que el primero. El joven, entretanto, se aprovecha de la situación y trata de dominar a la chica diciéndole qué ropa ponerse, que no vaya sola de compras a Aracena, etc”.⁴³

⁴² RSP, notas de campo, julio de 1964.

⁴³ RSP, notas de campo, julio de 1964.

En notas de campo posteriores, Richard Price concluye que si una chica rompiera con un novio de varios años, ese “sería su fin en cuanto a tener una relación futura en Los Olivos”.⁴⁴ Los hombres de Los Olivos, por tanto, podrían “resignarse” felizmente y prolongar los noviazgos libres de preocupaciones, pero las mujeres no. Cuando Shelly le mencionó a Ángeles, una joven que llevaba varios años de noviazgo, que ella “no tenía que preocuparse por el tipo de abuso” que los chicos cometían sobre las inocentes muchachas extranjeras, Ángeles contestó “que como ella aún no se casaba, no podía sentirse segura”.⁴⁵

Los comentarios de las mujeres también sugieren que las novias anhelaban intimidad sexual más que sus parejas.⁴⁶ Tanto Juan como su novia, María, mencionaron a Richard y a Sally Price, probablemente por separado, que los novios “siempre tienen que estar pendientes de las oportunidades” de estar solos como pareja.⁴⁷ Pero María, a diferencia de Juan, no prosiguió con la observación de que los novios debieran restringirse en cuanto a aprovecharse de las ocasiones en que se encuentran a solas. Otra mujer, platicando con Shelly sobre una novia que quedó embarazada, dijo que pensaba que la novia lo había hecho a propósito porque “quería tanto tener fami-

⁴⁴ RSP, notas de campo, julio de 1964.

⁴⁵ MZ, notas de campo, junio de 1965.

⁴⁶ Cuando los Price entrevistaron a una mujer mayor acerca del sexo durante el noviazgo, ella dijo haber sido como todas las chicas; quería hacerlo también. El respeto por su familia evitó que diera este paso (RSP, notas de campo, julio de 1964).

⁴⁷ SHP, notas de campo, julio de 1964.

lia [...] que ‘se casó antes de casarse’”.⁴⁸ Ninguna mujer habló con nosotros sobre las ventajas del embarazo previo al matrimonio, pero debe ser obvio, para cualquiera que pensara en ello, que las consecuencias sociales que podría sufrir una novia embarazada eran menores comparadas con las que sufría una novia cuya pareja de largo tiempo la dejaba.⁴⁹

Por último, las mujeres tenían buenas razones para apresurar la boda, porque el matrimonio aligeraba su carga de trabajo. Richard Price observa en sus notas de campo que “las mujeres, al contrario de los hombres, trabajan menos y llevan una vida más fácil en los años que siguen a la boda que antes. Hay poco qué hacer en la casa [la suya, una vez que se casa], y las chicas pasan gran parte de su tiempo en casa de sus madres, pero hacen sólo el trabajo que desean hacer. Ya no tienen las mismas responsabilidades ahí. Así, Teresa espe-

⁴⁸ MZ, notas de campo, junio de 1965. Al decir “se casó antes de casarse”, la chica obviamente quiso decir “tuvo relaciones sexuales antes de la boda”.

⁴⁹ Pese a que las novias en Los Olivos eran tan vulnerables como las descritas por Pitt-Rivers (1954: 96-97), no tengo evidencia de que ellas usaran magia amorosa al temer perder a sus novios, como lo hacían las novias del pueblo que estudió Pitt-Rivers. Siempre es difícil demostrar algo que está ausente, pero ni los Price ni yo, después de muchas preguntas, pudimos encontrar a alguien que dijera haber usado magia amorosa o que la conociera. Sin embargo, Richard Price logró que le contaran dos relatos que incluyen consultas con “sabios”. Una madre en Los Olivos consultó a una sabia de otro pueblo acerca de la enfermedad de su hijo, y una mujer visitó a un sabio famoso, cerca de Sevilla, para averiguar qué había pasado con sus hermanos que desaparecieron durante la Guerra Civil (RSP, notas de campo, julio de 1964).

ra el momento de casarse y de llevar la vida fácil en lo que se refiere al trabajo doméstico”.⁵⁰

Aunque las tareas de la mujer sí se aligeraban porque la casa a la que se cambiaba después de casada probablemente incluía a menos residentes que la casa que compartía con su familia de nacimiento, ésta no era la única razón por la que disminuía el trabajo de la esposa. Una mujer casada tenía mucho menos trabajo que una soltera porque —por fin— podía argumentar tener “obligaciones” de adulto.

En Los Olivos las mujeres, a diferencia de los hombres, no podían adquirir responsabilidades adultas simplemente al elegir esposo. Las mujeres debían esperar hasta estar casadas y tener sus propias casas para poder administrarlas. Además, tener obligaciones tenía mayor impacto en la vida de una mujer que en la de un hombre. Para los hombres, el matrimonio acarreaba mayores responsabilidades y preocupaciones, pero no mayor trabajo. Tanto antes como después del matrimonio, los hombres adultos hacían el trabajo que las propiedades que esperaban heredar requerían de ellos. La carga de una mujer, en cambio, disminuía drásticamente, al menos al principio. El matrimonio no sólo ponía a una novia a cargo de su pequeño hogar conformado por ella y su esposo solamente, sino que también la proveía de la gran excusa, culturalmente válida, para rehusarse ante las solicitudes de ayuda doméstica de otras mujeres. En Los Olivos, una mujer que carecía de obligaciones no tenía control sobre su vida, tal como lo descubrí al observar a una solterona cu-

⁵⁰ RSP, notas de campo, julio de 1964.

yos parientes casados no la dejaban en paz.⁵¹ En cambio, una mujer con casa para administrar podía negarse a colaborar con otras con la excusa de que debía atender sus obligaciones. Una mujer casada también podía pedir a sus hermanas solteras, a sus hijas y sobrinas, que la ayudaran en los quehaceres que ella prefería no ejecutar. Por lo general se pedía a las chicas mayores, en particular, que efectuaran los quehaceres domésticos más arduos y sucios. No es de sorprender que las novias agobiadas estuvieran más prestas a casarse que sus despreocupados novios. La prometida del pretendiente legendario que disfrutaba tanto del noviazgo que la visitó cada noche durante cincuenta y cuatro años, aparentemente estaba menos entusiasmada por su relación que él. Mencionan que ella esperaba que “él empezara a hablar de matrimonio, pero jamás lo hizo”.⁵²

Las chicas involucradas en un noviazgo se encontraban en una situación clásica, en lo que Betty Friedan, al escribir sobre la condición de las amas de casa estadounidenses en los años cincuenta, llamó “un problema sin nombre” (1963: 11-27). Al encontrarse disfrutando de lo que todo el mundo les decía era el momento de mayor placer y libertad de sus vidas, a las novias de Los Olivos, comprensiblemente, les resultaba difícil

⁵¹ Las solteras que atendían la casa de sus hermanos solteros también podían escapar de la suerte de la solterona sobreexplotada que observé. Cuando una mujer asuma la tarea de cuidar a un hombre adulto —ya fuera esposo, hermano, padre o hijo—, podía cortésmente rehusarse ante las solicitudes de ayuda por parte de otras mujeres, al mencionar que debía ir a casa a hacer la comida, lavar la ropa o cualquier otra cosa para su hombre.

⁵² RSP, notas de campo, julio de 1964.

hablar sobre el miedo y recelo que experimentaban. Cuando Shelly preguntó a Josefa “¿por qué la gente espera tanto para casarse, y quién siente mayor ansiedad, los chicos o las chicas?, Josefa contestó ‘los chicos’ y añadió, ‘las chicas también, pero no pueden decirlo’ [...] la decisión de casarse siempre es a iniciativa del hombre, y aunque la novia pueda estar preocupada, sólo puede confesárselo a alguna amistad, jamás al novio”.⁵³

Las mujeres no sólo temían parecer “desvergonzadas”, sino que sus angustias debían haber parecido insignificantes comparadas con los placeres que se supone estaban disfrutando. ¿Cómo podía una mujer sostener ser vulnerable y carecer de poder, cuando las visitas diarias del novio manifestaban el poder que ella ejercía sobre él? ¿Cómo podía expresar su frustración sexual cuando la negativa de su novio de aprovecharse de las pocas ocasiones en que se encontraban solos demostraba el “respeto” que él tenía por su reputación? ¿Y cómo podía quejarse de su carga de trabajo cuando su madre y tías le decían constantemente que no tenía nada que hacer más que divertirse? Forzadas a vivir estas contradicciones, las novias de Los Olivos, justificadamente, parecían personas inestables emocionalmente. En comparación con los novios, que se “resignaban” a “tolerar el noviazgo con una sonrisa”, las novias aparentemente lloraban a la menor provocación. Después de ir a un baile en el que tres novias rompieron a llorar, Richard Price observó que “todos pensaron que este era un comportamiento bastante ordinario, y nadie le dio mayor importancia. Aún nos parece un poco extraño a nosotros cuando in-

⁵³ MZ, notas de campo, junio de 1965.

vestigamos los motivos del quebranto [algunos comentarios insignificantes], y consideramos las edades de las chicas [dos de ellas bien pasaban de veinte años]”.⁵⁴

FORMACIÓN Y RUPTURA DE LOS NOVIAZGOS “TRADICIONALES”

Los vecinos de Los Olivos que describieron sus costumbres de noviazgo a principios de los sesenta, observaron que “ningún pueblo cercano [tenía] procedimientos de noviazgo tan formales” (Price y Price, 1966a: 315). La moral era más flexible en otras comunidades, dijeron, particularmente en Aracena, la ciudad comercial más grande de la región. En efecto, Richard Price, que acompañó a los jóvenes a vender fruta en los mercados regionales, observa que: “La diferencia entre las chicas de Los Olivos y las de Aracena y Galaroza es sorprendente; éstas últimas son mucho más mundanas y están presas a coquetear”.⁵⁵

La gente de Los Olivos también señalaba que las costumbres de noviazgo habían cambiado con el tiempo. “Hace 50 años”, contó una mujer mayor a los Price, “el noviazgo era menos formal que ahora”. Ella y otras personas de su generación informaron que, antes de la Guerra Civil, “Varios años de ‘estar en el juego’ de manera activa, repletos de rivalidades y de puñetazos masculinos precedían el establecimiento de los

⁵⁴ RSP, notas de campo, junio de 1964.

⁵⁵ RSP, notas de campo, junio de 1964.

noviazgos formales” (Price y Price, 1966a: 314).⁵⁶ “En algunas familias menos formales,⁵⁷ aparentemente la minoría, un pretendiente entraba a la casa de la chica sin ‘pedida’ formal. El muchacho llegaba al principio con el pretexto de visitar al padre o a los hermanos de la joven, y gradualmente giraba su atención y conversaciones hacia la muchacha [...] Los matrimonios apurados por embarazo de la novia [también] eran más comunes. Pese a la resuelta protección de los padres, y al cuidadoso acompañamiento, parece que las parejas rápidamente se beneficiaban de esos raros momentos en que los padres bajaban la guardia” (Price, 1964).

George Collier, en su análisis del conflicto político en Los Olivos antes de la Guerra Civil, indica que las diferencias entre las familias más y menos “formales” podían reflejar la diferencia de clase entre propietarios y jornaleros. “La gente pobre experimentaba el matrimonio de forma diferente a la

⁵⁶ Pese a la supuesta falta de formalidad, Richard Price concluyó que el patrón estructural del noviazgo cincuenta años antes “era mucho más cercano al ideal de Los Olivos de lo que lo es el noviazgo moderno. Los adolescentes aparentemente habían hecho suficientes travesuras juveniles durante el periodo, socialmente aprobado, del pre-noviazgo, de manera que sólo 1 de cada 10 noviazgos formales no terminaban en matrimonio, comparado con uno de cada dos en la actualidad. De ese modo, una prolongada ‘participación en el juego’ se seguía de una entrada relativamente tardía a la etapa del noviazgo formal, que tenía excelentes oportunidades de terminar en matrimonio en unos cuatro a seis años” (Price, 1964).

⁵⁷ Cuando Richard Price escribe sobre “familias menos formales”, probablemente esté haciendo eco del uso que hacían sus informantes de la palabra “formal”, que implicaba alto estatus y comportamiento honorable, en los años sesenta. Cuando un vecino describía a una familia como menos formal, estaba difamando el honor de sus integrantes.

de los ricos, casándose a menudo con sólo sus sueldos para mantenerse, mientras que las parejas ricas se casaban con unas propiedades familiares ya establecidas” (1997: 217). Su examen de los registros civiles reveló que las mujeres nacidas de familias pobres, en los años 1870 y 1880, se casaron “hasta cinco años antes que las muchachas ricas de la misma edad”, quienes, en su mayoría, pospusieron el matrimonio hasta después de cumplir los treinta (1997: 217). Los hombres, ricos y pobres, nacidos en estas décadas, “se casaban más o menos a la misma edad antes de la guerra [de 31 o 32 años] [...] Pero los socialistas eran dos veces más proclives que los ricos a casarse con una mujer en la última etapa de su embarazo, enarbolando posiblemente la ideología del amor libre de los izquierdistas de la época” (1997: 217). Los jornaleros izquierdistas tal vez también se sintieron con mayor libertad que los propietarios derechistas para entrar en las casas de sus compañeros socialistas a cortejar a sus hermanas o hijas. Y las “rivalidades y puñetazos masculinos”, reportados a los Price, posiblemente reflejaron rivalidades tanto políticas como sexuales entre hombres solteros.

La mayoría de la gente nacida antes de 1905, ya estaba casada para 1936, pero la mayoría que nació entre 1905 y 1915, que tenía un noviazgo cuando la guerra irrumpió en 1936, tuvo que posponer su matrimonio. Muchas mujeres pobres, en particular quienes tenían pretendientes socialistas, perdieron a sus novios en las masacres de 1936 y 1937, o tuvieron que esperar a que sus novios salieran de prisión. La hambruna de la posguerra también afectó a ricos y pobres de manera distinta. Las parejas adineradas y quienes provenían de familias derechistas, que se beneficiaron a la victoria de Franco, se pudieron casar a principios de los años cuarenta.

Las parejas cuyas familias eran pobres, incapaces de acumular los recursos necesarios para formar hogares independientes, debieron posponer el matrimonio hasta que las condiciones económicas mejoraron. De las mujeres que se casaron entre 1939 y 1949, las novias pobres tendían a ser de mayor edad que las ricas.

Para los años cincuenta, las variaciones en las costumbres de noviazgo por clase económica e ideología política habían desaparecido (G. Collier, 1997: 218). La gente nacida entre 1915 y 1924, cuya mayoría alcanzó la edad del noviazgo después de las masacres de 1936 y 1937, tendía a recordar cuán unificados habían sido de adolescentes y adultos jóvenes. Cuando entrevisté a mujeres de esta generación, en los años ochenta, muchas informaron que todas las chicas de su “quinto” habían asistido juntas a bailes y habían sido amigas cercanas sin distinciones entre ricas y pobres. En efecto, varias amistades entre personas de diversas clases sociales perduraron hasta los años ochenta.

Sin embargo, las distinciones de clase y políticas no desaparecieron. De hecho, se agudizaron en algunos sentidos. Varias mujeres nacidas entre 1915 y 1924 se quedaron analfabetas debido a que la pobreza las forzó a abstenerse de asistir a la escuela, en tanto que otras se volvieron ávidas lectoras ya que sus sirvientas las liberaron de las tareas domésticas. Muchas mujeres de familias socialistas perdieron a su padre y hermanos en las masacres de 1936 y 1937. Aunque ninguna persona de la generación 1915-1924 sugirió —al menos a mí— que la unidad que recuerdan podía haber sido una reacción al conflicto político y económico previo a la guerra, parece obvio que en los años inmediatamente posteriores a ella, nadie se beneficiaba de llamar la atención sobre las diferencias de

clase o políticas. Cualquier joven pobre que expresara puntos de vista socialistas o resentimiento por las desigualdades económicas, se arriesgaba a ser aprisionado, en tanto que los jóvenes de las familias acomodadas tenían motivos para permanecer callados en torno a las masacres que sus parientes mayores no habían evitado.

La desaparición de variaciones en los patrones de noviazgo, también debe haber sido alimentada por la necesidad de las mujeres pobres de emular el comportamiento de los ricos, si esperaban casarse con gente del pueblo.⁵⁸ Los Price, que calcularon una tasa de 15% de soltería para los adolescentes del pueblo, a los cuales definieron como pobres,⁵⁹ concluyeron que los solteros pobres, en comparación con los ricos, eran “producto de un sistema más fluido, en el que los inconvenientes idiosincrásicos —determinante principal en el caso de los solteros ricos— se combinan con el estigma de

⁵⁸ También tenía sentido que las mujeres pobres hicieran el esfuerzo de parecer castas para poder merecer la caridad que ellas y sus pobres familias se veían forzadas a solicitar de la élite propietaria. De esta manera se reforza la imagen de la mujer trabajadora como guardiana de la virtud y piedad familiares, en contraste con el hombre trabajador, a quien denigraban (véase Maddox, 1986, capítulo 7); una mujer pobre que se adaptaba a las imágenes elitistas del recato femenino tenía mejores probabilidades de éxito al requerir ayuda para su empobrecida parentela que las que tendría una mujer que pareciera adoptar las peligrosas doctrinas socialistas.

⁵⁹ Para poder calcular la historia de la relación entre riqueza y noviazgo en Los Olivos, los Price crearon dos grupos: los “ricos”, compuesto 20% de los individuos en edad de noviazgo entre 1945 y 1964, y los “pobres”, compuesto por el restante 80% de estos individuos (1966b: 533).

las relaciones previas, y cuentan en su contra. En tanto que para alguien rico la posibilidad de permanecer soltero está dada, en gran medida, desde el principio, la gente pobre tiene muchas oportunidades de adquirir la calidad de ‘indeseable’ conforme se mueven por el sistema de noviazgo” (Price y Price, 1966b: 531).⁶⁰

Entre “las muchas oportunidades de adquirir la calidad de ‘indeseables’” se encontraban las actividades orilladas por la pobreza. Las chicas que debían trabajar para empleadores fuera de su familia, como sirvientas domésticas o trabajadoras agrícolas, eran vulnerables a las insinuaciones sexuales de sus patrones o capataces. Y ya que las muchachas de las familias pobres no podían esperar casarse con hombres ricos aunque se mantuvieran castas, muchos vecinos asumían que las chicas pobres tenían menos razones para cuidar su virginidad que las ricas. Así, las jóvenes pobres debían demostrar su castidad al adherirse más estrictamente a las normas del pueblo que las mujeres ricas, de quienes normalmente se presumía castidad, a menos que se demostrara lo contrario.

⁶⁰ Los Price calcularon una tasa de soltería más alta para los hijos de familias acaudaladas que para los hijos de las familias pobres –20% para los adolescentes ricos, contra 15% para los pobres—. Aunque citan “inconvenientes idiosincrásicos” como la razón principal por la que los adolescentes “ricos” no encontraban pareja, George Collier señala que algunas de las mujeres supuestamente “fáciles” o “dominantes” y los hombres “tímidos” u “homosexuales” provenían de familias de comerciantes que habían apoyado la causa socialista antes de la guerra; hecho jamás mencionado a los Price por los vecinos que platicaron con ellos en 1964, sobre noviazgos terminados (1997: 219).

En los años que siguieron a la Guerra Civil, los noviazgos también se volvieron más formales, y se hicieron más largos. Los amigos relataron a los Price que fue durante finales de los años treinta y los cuarenta que las etapas del noviazgo antes de “entrar en la casa” —las de “la calle”, “la esquina”, y “la puerta”— se institucionalizaron gradualmente. “Y la edad promedio de entrada al primer noviazgo formal [...] cayó tres años completos” entre la Guerra Civil y los años 60 (Price y Price, 1966a: 314). Estos cambios fueron protagonizados principalmente por personas que nacieron entre 1925 y 1934, quienes alcanzaron la edad del noviazgo cuando mejoraban las condiciones económicas, después de la Guerra Civil y de la hambruna de la posguerra. De este modo, sus noviazgos largos y formales, reflejaban los efectos de vivir en una comunidad dominada por los terratenientes victoriosos, donde las herencias esperadas eran el factor principal en la determinación de si una atracción primera condujese al matrimonio.⁶¹ Aunque es muy poca, la cantidad de gente de esta generación cuyos matrimonios pude seguir, los datos sobre edad de matrimonio son reveladores. La edad promedio para llegar al

⁶¹ Los terratenientes, dominantes, crearon un ambiente que no sólo propició costumbres de noviazgo cada vez más “formales”, sino que también alentó la denigración de los forasteros así como el posponer el matrimonio. Los vecinos, que contrastaban sus costumbres “formales” de noviazgo con la “moral laxa” de los forasteros, preservaban los escasos terrenos municipales para la gente nacida en Los Olivos al alentar el matrimonio endogámico. Y no sólo se esperaba que las parejas jóvenes adquirieran y amueblaran por completo una casa antes de la boda (tal y como planteo en el capítulo siguiente), sino que tanto padres como pretendientes se beneficiaban de prolongar la (supuesta) libertad de la chica, sin obligaciones de adulta.

matrimonio, para los dieciocho hombres nacidos entre 1925 y 1929, era de treinta y un años. Para los diecisiete hombres nacidos entre 1930 y 1934, era de treinta y dos años. La edad promedio para casarse de las once mujeres nacidas entre 1925 y 1929 era treinta años. Y de las nueve mujeres nacidas entre 1930 y 1934, era treinta y un años. Casi toda esta gente estaba casada para cuando llegué a Los Olivos.

Las parejas que eran novios durante mi estancia allá, y que recibieron a Richard y a Sally Price en el verano de 1964, nacieron principalmente entre 1935 y 1944. De los once hombres nacidos entre 1935 y 1939, tres ya se habían casado para 1964. Se casaron jóvenes para los estándares del pueblo: de veinticuatro, veintiséis y veintisiete años. Los ocho hombres restantes aún estaban en etapa de noviazgo, y esperaban posponer sus bodas hasta que la novia se acercara a los treinta años de edad. Pero sus planes, junto con los de la gente nacida entre 1940 y 1944, se quebraron debido a la creciente emigración y a la caída de la agricultura del pueblo. Muchas parejas de novios se casaron poco después de que los Price se fueran del pueblo. Los pretendientes que emigraron hacia trabajos urbanos necesitaban esposas que hicieran las labores domésticas, lo que constituía una razón común para acelerar el matrimonio por parte de los hombres del pueblo que carecían de hermanas solteras o de una madre activa. Al mismo tiempo, el noviazgo se volvió menos divertido para quienes permanecieron en Los Olivos. Los paseos y bailes se volvieron “tristes” conforme la emigración reducía la asistencia y “las viudas” (chicas cuyos novios estaban ausentes) debían bailar entre sí. Para los once hombres y dieciséis mujeres de la generación que nació entre 1935 y 1939, la edad promedio para llegar al matrimonio, para ambos sexos, disminuyó a

veintiocho años. Para los cinco hombres nacidos entre 1940 y 1944, la edad promedio para casarse cayó a veintisiete años, en tanto que para las dieciséis mujeres nacidas entre 1940 y 1944, cayó a veinticinco.

Las parejas de novios entrevistadas por los Price fueron, de hecho, las últimas del pueblo en observar las costumbres “tradicionales” de noviazgo. Los adolescentes que apenas empezaban a “mirarse unos a otros” a principios de los sesenta, se casaron después de noviazgos relativamente cortos. Para los diecinueve hombres nacidos entre 1945 y 1949, la edad promedio para el matrimonio cayó a veintiséis,⁶² en tanto que para las diecisiete mujeres nacidas entre 1945 y 1949, la edad promedio para casarse permaneció en veinticinco años.⁶³ La mayor parte de la gente que nació después de 1945, adoptó

⁶² De hecho, tengo información sobre veinte hombres nacidos entre 1945 y 1949. Pero he dejado fuera de mis cálculos a un hombre que finalmente se casó a los cuarenta, mucho después de que sus conocidos supusieran que se quedaría soltero. Los restantes diecinueve hombres, nacidos en este periodo, se casaron en algún momento de su segunda década.

⁶³ No conozco lo suficiente acerca del uso de la anticoncepción entre la gente de Los Olivos como para especular sobre la relación entre la edad al matrimonio y el uso o la disponibilidad de anticonceptivos. Si tuviera que adivinarlo, no obstante, sugeriría que la caída en la edad para casarse condujo a un mayor uso de anticoncepción, más que pensar que la creciente disponibilidad de anticoncepción haya contribuido al descenso dicha edad. Después de todo, el promedio de edad para llegar al matrimonio para las mujeres cayó de manera más dramática para el grupo de mujeres nacidas entre 1935 y 1939, quienes llegaron a la edad reproductiva en un momento en que el régimen de Franco aún era fuerte, y la Iglesia católica limitaba la disponibilidad de métodos de control de la fecundidad.

modalidades de noviazgo “modernas”, “urbanas”. Muchos tuvieron noviazgos en las ciudades. Emigraron de adolescentes o adultos jóvenes a acompañar a sus padres o a unirse a hermanos mayores en Sevilla, Huelva, Barcelona y Madrid. Otros pasaron largos periodos viviendo con parientes urbanos que les podían ayudar a conseguir empleos en fábricas. Incluso la gente joven que se quedó en Los Olivos comenzó a dejar de lado las viejas costumbres de noviazgo en la medida en que la búsqueda de empleos urbanos de los hombres jóvenes les dificultaba visitar a las novias cada noche, y conforme más adolescentes de ambos sexos comenzaron a pasar sus días juntos, en clases, en la escuela secundaria de Aracena.⁶⁴

⁶⁴ Para la década de los ochenta, Los Olivos se había vuelto un sitio para que los jóvenes criados en áreas urbanas buscaran compañeros potenciales. Muchos emigrantes de la Sierra de Aracena volvían a sus pueblos natales en el verano, en particular durante el mes vacacional de agosto, y traían a sus hijos adolescentes y hasta a los hijos de amigos, para que conocieran a otros jóvenes que compartían su acento y herencia cultural. Cuando entrevistamos a emigrantes en 1983, por ejemplo, nos dimos cuenta de que muchos de sus hijos se habían casado o estaban comprometidos con jóvenes que habían nacido en Los Olivos o en comunidades serranas circundantes, ellos mismos, o sus padres. En los años ochenta, los vecinos y los emigrantes tenían más posibilidades de señalar las similitudes entre los pueblos de la Sierra de Aracena que en notar la moral laxa de sus vecinos. En vez de criticar a las comunidades cercanas, la gente de las comunidades de la Sierra de Aracena tendía a unirse al poner énfasis en las diferencias entre sus sanos placeres rurales y los entretenimientos disolutos que buscaban los jóvenes urbanos.

EL NOVIAZGO “MODERNO”

Pese a que la gente que entrevisté en los años ochenta caracterizaba los cambios en las costumbres de noviazgo como “de la noche a la mañana”, tendían a colocar énfasis en la “pérdida” de las prácticas tradicionales más que en su reemplazo por prácticas modernas. Hablaban, por ejemplo, sobre la desaparición del acompañamiento constante a la pareja, de la caída de los noviazgos largos, el deterioro de las pedidas formales, y la pérdida de respeto de los hombres hacia las mujeres. En la superficie, es fácil entender por qué la gente experimentaba los cambios principalmente como “pérdidas”. Las costumbres de los años sesenta en efecto parecían disiparse al tiempo que sus formalidades se volvían más difíciles de cumplir para los jóvenes y sus padres.

En un nivel más profundo, no obstante, los cambios representaban pérdidas porque era difícil pensar en las prácticas que reemplazaban a las “tradiciones” como “costumbres”. Los jóvenes modernos parecían estar haciendo lo que habían querido hacer las parejas de antes, pero que habían reprimido para cumplir con las convenciones sociales. Las cuatro prácticas “nuevas” mencionadas de manera más frecuente, por ejemplo, tenían que ver con actividades que las parejas de novios de principios de los sesenta anhelaban hacer, pero cuya práctica habían rechazado por observar las costumbres. Los novios que salían a solas parecían estar llevando a cabo el deseo frecuentemente expresado por las parejas —pero reprimido— de arrebatarse momentos a solas. Los novios que empezaban a hacer planes de boda poco después de comprometerse parecían estar llevando a cabo el deseo de las parejas, antes suprimido, de iniciar la intimidad sexual tan pronto como fuera posible.

Los jóvenes que entraban a la casa de la chica, sin solicitar permiso formal, parecían estar evitando un encuentro temido por los novios de antes. Y “los hombres que ya no respetaban a las mujeres” parecían estar permitiéndose los apetitos masculinos que los jóvenes expresaban cuando visitaban otros pueblos, pero que suprimían en sus propias comunidades debido al respeto por las familias locales.

Por último, las costumbres de noviazgo parecían desaparecer porque los jóvenes “modernos” sostenían estar haciendo lo que querían, más que lo que se esperaba que hicieran. En comparación con los vecinos que conocí en los sesenta, que tenían un vocabulario desarrollado para hablar sobre cómo debía ser el comportamiento de los jóvenes, y que podían ofrecer vívidas descripciones de sus costumbres de noviazgo a los antropólogos, la gente que entrevisté en los años ochenta parecía tener dificultades para explicar el comportamiento de los jóvenes. Podían describir algunas de las cosas que las parejas de novios hacían, tales como salir solos por la noche y empezar a elaborar planes de matrimonio tan pronto se comprometían, pero era difícil pensar en estas prácticas como “costumbres”. No eran actividades que se requiriera que los jóvenes hicieran por convención, tradición, o temor a las habladurías. Más bien parecían representar lo que cualquier persona joven “normal” haría, si se le dejara en libertad de decidir cómo actuar.

Como yo, al igual que la gente de la generación de Conchi, pensaba que las costumbres de noviazgo “modernas” eran normales, también tuve dificultad para pensar en ellas como actividades que podían requerirse de los jóvenes. En esta sección, sin embargo, quiero sugerir que las costumbres de noviazgo modernas fueron construidas culturalmente e impuestas por la sociedad, tanto como las tradicionales. Las nuevas prácticas

de noviazgo no representaban una pérdida de costumbres ni la liberación de la gente de las ataduras previas. En su lugar, representaban la adopción de nuevas costumbres en respuesta a un conjunto nuevo de limitaciones e incentivos. En particular, utilizo un contraste entre las prácticas de noviazgo “tradicionales” y “modernas” para sugerir que los vecinos y emigrantes que adoptaron “nuevas” prácticas de noviazgo lo hicieron en la medida en que sus experiencias de participación en la economía de mercado los alentaba a modificar sus concepciones de género y los entendimientos asociados sobre los comportamientos apropiados por mujeres y hombres. Las costumbres “modernas” no sólo reflejaban lo que cualquier persona normal haría si se le liberara de las ataduras “tradicionales”, sino que también reflejaban un entendimiento particular de lo “normal”, alentado por un discurso de logros ocupacionales.

Empiezo por la reproducción de dos relatos de noviazgo tomados de mis notas sobre entrevistas con parejas casadas en la década de los ochenta. Estas historias no son directamente comparables con los relatos de noviazgo recolectados por los Price en 1964. Para empezar, mis narraciones no tratan de noviazgos interrumpidos, sino de noviazgos que terminaron en matrimonio. Además, los relatos me los contaron los mismos protagonistas y no terceros describiendo las relaciones de otros. No obstante, los relatos que obtuve a partir de entrevistas sí logran capturar el sabor de la manera en que la gente hablaba de los noviazgos posteriores a la emigración, y al colapso de los mercados de los productos agrícolas del pueblo, cuestión que cambió las experiencias de desigualdad social de la gente.

Miguela y Evaristo dijeron haber sido novios, cuando menos de manera informal, desde la infancia. Miguela, que era varios

años menor que Evaristo, explicó que a ella él le había gustado cuando ella aún iba a la escuela primaria y él a la secundaria. A ella “jamás le había gustado un hombre de la misma manera”. Pero el noviazgo formal comenzó después. Cuando Evaristo dejó el pueblo para hacer el servicio militar, empezó a escribirle a Miguela. Continuaron su correspondencia cuando él dejó el ejército y tomó un trabajo de oficina en Madrid. Evaristo aprovechó sus primeras vacaciones para volver a Los Olivos y efectuar el protocolo de entrar a casa de ella y formalizar el noviazgo con los padres de Miguela. Cuando les pregunté cómo era su noviazgo cuando él regresó a Madrid, y ella se quedó en el pueblo, Evaristo rió y dijo que “pasábamos horas en el teléfono, planeando la boda”.

Urbano e Isabel describieron sus primeras impresiones uno del otro en medio de risas. A ella le habían llamado la atención las piernas peludas de Urbano durante un juego de fútbol del pueblo, y él la vio por primera vez en el paseo de los domingos. Aunque Urbano salía con otra chica en ese momento, dijo que iba detrás de Isabel y desde ya la quería.⁶⁵ Isabel comentó que aunque no eran novios ese verano, Urbano la veía y no permitía que saliera con nadie más. Un par de años más tarde, cuando tanto Urbano como Isabel habían emigrado a Sevilla con sus familias, se volvieron a encontrar. Entonces se comenzaron a ver regularmente. Cuando les pregunté cómo llevaban su relación en la ciudad, Isabel rió y dijo que lo hacían exactamente como si estuvieran en Los Olivos. Urbano es “muy tradicional”, dijo. “Incluso pidió permiso a mi padre para entrar a la casa”. Urbano no estuvo de acuerdo. Dijo que

⁶⁵ Urbano informó que “ya me pelaba las piernas tras ella” (GAC, notas de campo, mayo de 1983).

“Un día Isabel se enfermó. Cuando fui a preguntar por ella, la madre de Isabel me invitó a pasar”.

Lo más sorprendente de estas historias es que son sobre cómo se eligieron el uno al otro. A Miguela “jamás le había gustado un hombre de la misma manera”. Y Urbano sabía que “quería” a Isabel aun cuando salía con otra chica en ese momento. Algunas de las parejas casadas que entrevisté incluso narraron relatos de reconocimiento instantáneo del otro ser único, destinado a estar con ellos. Una mujer, por ejemplo, informó que la primera vez que vio a su futuro esposo sabía que “este es pa’ mí”.⁶⁶ Y un hombre contó que cuando vio a su futura esposa caminar frente a la tienda en que trabajaba, se dirigió a su compañero y anunció que se iba a casar con esa mujer.

Los informantes también hablaron de amor al referirse a los noviazgos de otros. En el verano de 1983, por ejemplo, unos padres emigrantes pusieron énfasis en la lealtad de un pretendiente cuando platicaban con sus parientes de Los Olivos sobre el noviazgo de su hija con un joven de Barcelona. “Venía a preguntar por ella todos los días mientras estuvo enferma”, dijeron. Y siempre que escuché a la gente discutir los problemas de una pareja joven cuyos empleos se encontraban en ciudades distintas, me di cuenta de que se recreaban con relatos de cómo los novios se escribían y llamaban por teléfono constantemente, y de cómo utilizaban todas sus vacaciones para pasar tiempo juntos.

En contraste con los vecinos en los años sesenta, que aparentemente podían suponer que los novios se querían si perma-

⁶⁶ También escuché esta frase en labios de otras personas.

necían juntos, la gente con la que hablé en los ochenta parecía sentir que debían documentar el avance del amor a través de relatos sobre los sentimientos y las acciones de los amantes. Éste es el sutil giro del honor hacia el amor romántico que, sostengo, sucedió entre mis dos visitas a Los Olivos. A principios de los años sesenta, la gente que quería entender si una pareja en particular se casaría o no, tenía que centrarse en las propiedades y reputaciones de las familias involucradas y en el respeto de la pareja por las convenciones sociales. La experiencia de los vecinos de vivir en un mundo social donde la propiedad heredada era el determinante más importante de la riqueza familiar, les enseñó que los padres usualmente intervenían para evitar matrimonios entre gente de estatus desigual, y que las chicas que tenían mala reputación difícilmente encontrarían un esposo en el pueblo. Cuando la gente empezó a participar en la economía de mercado más amplia, no obstante, quienes querían evaluar la probabilidad de una boda, o explicar alguna, debían centrarse en el amor de la pareja. La experiencia de vivir en un mundo social en el que parecía que los individuos lograban el estatus del que disfrutaban por sí mismos, alentaba a la gente a imaginar que la intención individual era el mejor mecanismo de predicción de los resultados finales.

Aunque los vecinos y emigrantes que entrevisté en los años ochenta implicaban, por lo común, que los jóvenes estaban haciendo lo que querían cuando observaban las costumbres de noviazgo modernas, voy a sugerir que las técnicas de autoadministración requeridas para demostrar amor hacia el futuro o a la futura consorte no eran significativamente menos onerosas que las que se necesitaban para demostrar respeto por las convenciones sociales. Las parejas de los ochenta no tenían libertad para hacer lo que quisieran. Del mismo

modo que un joven en los sesenta debía visitar a su novia todas las noches, pues de no hacerlo el padre de la chica atrancaba la puerta, el novio de los ochenta debía preguntar por su novia enferma si no quería que ella y su familia pensarán que su afecto se marchitaba. De manera similar, las parejas separadas geográficamente debían manifestar su amor a través de llamadas telefónicas y correspondencia constante.

De hecho, las costumbres de noviazgo de los años ochenta pueden haber exigido incluso mayor esfuerzo que las de los sesenta, porque estos últimos podían al menos pensar lo que quisieran en su interior. Podían aceptar sentir enojo, hostilidad y duda sin poner en riesgo un matrimonio futuro. Un joven peleado con su novia, por ejemplo, podía llevar una novela de bolsillo para leer durante su obligada visita nocturna (Price y Price, 1966a: 311). Un pretendiente de los ochenta no podía haber hecho algo así sin que su amor por la chica fuera cuestionado. Si la pareja estaba peleada en los años ochenta, tenían que enfrentar su enojo y evaluar su efecto sobre la relación. Una vez que los jóvenes debían pensar por sí mismos, ya no podían resguardarse en las convenciones sociales o las habladurías de los vecinos para explicar sus acciones. En lugar de ello, debían encontrar razones por las que ellos, como individuos únicos, habían decidido hacer lo que hicieron. Tenían que producir el tipo de trayectorias narrativas del yo que Giddens (1991) caracteriza como particularmente modernas.

Aunque no tengo manera de saber lo que verdaderamente pensaban y sentían las personas con las que hablé, mis propias experiencias como persona “moderna” me llevaron a pensar que ellos, como yo, debían haber sentido presión por garantizar que sus deseos internos correspondieran a sus acciones externas. Durante mi noviazgo recuerdo haber sentido que debía

examinar mis sentimientos constantemente para estar segura de que en verdad amaba a mi prometido, aun cuando también me sentía obligada a suprimir o contrarrestar cualquier sentimiento considerado inapropiado entre dos personas que realmente se aman. Por ser alguien que supuestamente hacía lo que quería, sentía una presión constante para producirme a mí misma como el tipo de persona que deseaba hacer lo que en efecto hacía.

Para poder explorar las técnicas de comportamiento de los jóvenes que debían “pensar por sí mismos” estaban obligados a usar, me voy a centrar en los cuatro cambios en las costumbres de noviazgo mencionados con mayor frecuencia. Discutiré uno a la vez, comenzando con una explicación de por qué tenía sentido que la gente hablara del cambio como una pérdida de costumbres más que como la creación de costumbres nuevas. Después, tomo en consideración las limitaciones e incentivos que animaban a los jóvenes a imaginar —y a asegurar— que querían comportarse como pensaban que debían hacerlo.

El primer cambio que invariablemente la gente mencionaba era que “ahora los novios van solos a todos lados”. En cierto nivel, salir a solas refleja un cambio obvio en las circunstancias de la gente. Los novios de Los Olivos siempre habían “salido juntos”, en el sentido de asistir a paseos, bailes, y asados de castañas, pero las parejas de principios de los sesenta jamás estaban “solas” porque siempre estaban rodeadas de sus vecinos, que los conocían y vigilaban cada uno de sus movimientos. Los novios urbanos, en cambio, generalmente salían solos en el sentido de que frecuentemente se movían entre extraños que no los reconocían y a quienes tampoco les importaba cómo se comportaban.

No obstante, los novios modernos, salían solos en otro sentido. Después de todo, los padres de zonas urbanas podían

haber insistido en que los novios salieran con un acompañante si hubieran querido asegurarse que las parejas nunca estuvieran sin supervisión. Pero los padres no lo hacían. Este hecho, creo, refleja la importancia del amor. Una vez que el amor se volvió el factor crucial en la determinación del matrimonio (y ya no se podía simplemente asumir que existía), el amor debía nutrirse. Se debía dejar solas a las parejas para que exploraran y desarrollaran sus sentimientos mutuos. La presencia de una madre vigilante —que en los sesenta había garantizado que los novios restringieran el deseo sexual que todo el mundo asumía que sentían uno por el otro— debía haber parecido, en los años ochenta, un elemento que impediría que los jóvenes descubrieran sus sentimientos y se los comunicaran mutuamente. No es de sorprender que Conchi pensara que las costumbres de noviazgo de la generación de sus padres no fueran “normales”. ¿Cómo podían los jóvenes decidir si verdaderamente se amaban si a las chicas jamás se les permitía “salir de entre las faldas de la madre”? Cuando entrevisté a padres cuyo noviazgo se había desarrollado antes de 1965, me di cuenta de que sus hijos adolescentes invariablemente reaccionaban con sorpresa y horror ante las descripciones de sus padres de las visitas nocturnas en la cocina de la casa de la novia. Para estos muchachos, como para Richard Price y para mí misma en los sesenta, la idea de tener que relacionarse en un noviazgo bajo la mirada vigilante de la madre de la chica causaba consternación. Las parejas debían poder tomarse de las manos, besarse y abrazarse en privado para saber si su atracción inicial podía transformarse en afecto duradero.

Los novios no sólo debían salir a solas, sino que también debían querer hacer las actividades a las que se dedicaban. Los jóvenes, en particular, debían convencerse de que realmente

querían hacer lo que sus novios proponían. El esfuerzo emocional que esto involucraba lo sugieren las palabras de una mujer de Los Olivos que se casó con un hombre de Barcelona. Chari informó entre risas que cuando ella y su esposo estaban de novios, él la llevaba a partidos de fútbol cada fin de semana aunque a ella no le gustaba este deporte. Él era un fanático apasionado del equipo local; ella se pasaba el tiempo mirando a la gente que la rodeaba más que a los jugadores. “Tenía que aguantarlo”, dijo Chari, y añadió sonriente que su prometido podía haber tenido una pasión peor que ésta. También le hizo un reclamo en broma a su esposo porque difícilmente la llevaba a bailar, y que era su actividad favorita.

El esfuerzo de Chari por racionalizar su “aguante” contrasta con la “resignación” expresada por los jóvenes en los años sesenta. A diferencia de Chari, los muchachos que Richard Price entrevistó no ofrecieron explicaciones espontáneas de por qué ellos –como individuos– habían decidido respetar las costumbres de noviazgo si percibían que estaban diseñadas a la medida de las necesidades de las mujeres más que a las de ellos mismos. Simplemente tomaban por hecho que los jóvenes de Los Olivos debían seguir las convenciones sociales, aun cuando eran libres de pensar lo que quisieran en su fuero interno. Chari, en cambio, tenía que reconciliar sus pensamientos con sus acciones. En lugar de aceptar el hecho de que detestaba el fútbol (y así reconocer que las desigualdades de género forzadas por la sociedad permitían que su novio dictara cuáles serían sus actividades conjuntas), ella pasó por un análisis de tipo costo-beneficio para convencerse a sí misma y a sus escuchas de que, como individuo que piensa por sí misma, ella realmente quería asistir a partidos de fútbol.

El segundo cambio en las prácticas del noviazgo mencionado más frecuentemente tenía que ver con la prisa de los jóvenes por casarse. En lugar de prolongar el noviazgo, como lo habían hecho los novios antes de 1965, “las parejas jóvenes querían casarse el día que se comprometen”. Este cambio de noviazgos —largos a cortos— también refleja un cambio en las circunstancias de las personas. Había menos razones para prolongar los noviazgos conforme los paseos, los asados de castañas y los bailes se volvían menos divertidos; los jóvenes urbanos “necesitaban” esposas que los cuidaran y, —tal como explicaré en el capítulo siguiente— ya no se exigía a las parejas que amueblaran su casa antes del matrimonio.

Pero la prisa atribuida a los novios también refleja, creo, un cambio en los conceptos utilizados por la gente para interpretar y evaluar los comportamientos de las parejas en situación de noviazgo. Una vez que el amor se volvió el elemento más importante para predecir si una atracción inicial llevaría al matrimonio, la renuencia de una pareja para poner fecha a la boda hubiera expresado su falta de compromiso mutuo. No es ninguna sorpresa entonces que Miguela y Evaristo pasaran “horas en el teléfono planeando la boda”. Tenían que hacerlo. Cuando revisé mis notas de entrevistas de los años ochenta, me di cuenta de que las parejas que se casaron antes de 1960, quienes habían tenido noviazgos menores de cuatro años, generalmente daban una explicación de por qué se habían casado tan pronto. Las parejas que se casaron después de los setenta, en cambio, y que habían sido novios por más de cuatro años, comúnmente trataban de explicar por qué se habían visto forzados a posponer la boda.

Considero que la prisa de los novios por casarse también refleja, un cambio en los conceptos que la gente usaba para

interpretar “trabajo” y sus opuestos. Durante mi primera visita a Los Olivos, el noviazgo y el matrimonio ocupaban lugares contrarios en la oposición conceptual entre diversiones y obligaciones. Los novios podían divertirse porque, a diferencia de las parejas casadas, no tenían que preocuparse por preservar e incrementar la propiedad que sus hijos heredarían. Una vez que la gente de Los Olivos comenzó a participar en la economía de mercado mayor, sin embargo, tanto el noviazgo como el matrimonio se ubicaron del lado de la diversión en la oposición trabajo-tiempo libre. Ni noviazgo ni matrimonio se emprendían para ganar dinero. Más bien, la gente se metía en ello para su propio beneficio y disfrute. En consecuencia, el matrimonio ya no significaba el fin de la libertad de los novios en cuanto al disfrute. Más bien representaba la culminación de las delicias del noviazgo. Con razón las parejas tenían que empezar a planear sus bodas tan pronto se comprometían.

El tercer cambio mayormente mencionado en las prácticas de noviazgo sí representa, pienso, la pérdida de una costumbre “tradicional” que no se reemplazó por una “moderna”. Los jóvenes ahora “entran sin permiso”, me dijo la gente, lo que implicaba que los muchachos ya no pedían permiso formal al padre de la novia para entrar en la casa. Como otras transformaciones, ésta también reflejaba un cambio en las circunstancias de la gente. A principios de los sesenta, un joven que no hubiera pedido autorización para entrar a la casa de su novia tenía pocas oportunidades de estar con mujeres. Pero en los ochenta, los jóvenes tenían muchas oportunidades de pasar tiempo juntos: clases escolares, trabajo en fábricas y oficinas, salir con amigos por las noches. De hecho, los jóvenes bien podían decidir que “estaban hechos el uno para el otro” an-

tes de conocer a sus respectivas familias. Tales encuentros, además, podían ser muy informales, tal como lo indican las palabras de Urbano al relatar que su suegra lo invitó a pasar cuando él fue a casa de Isabel a preguntar por su salud.

Irónicamente, creo que el no haber reemplazado esta costumbre con una nueva fue lo que permitió que asumiera el estatus de una “tradicción” que la gente “moderna” podría querer observar. En contraste con salir a solas y querer casarse inmediatamente, requisitos para los novios modernos que no estaban enamorados, ningún novio en los ochenta tenía que querer un encuentro “informal” con sus futuros suegros. En cambio, en los sesenta, un joven podía solicitar permiso formal al padre de su novia para entrar en la casa sin suscitar dudas sobre sus sentimientos, pues su acto daba fe de su deseo de seguir las “tradiciones”. Evaristo, un andaluz nacionalista autoproclamado, describió con orgullo la manera en que aprovechó sus primeras vacaciones para pedir permiso formal a los padres de Miguela de entrar a su casa. E Isabel describió a Urbano como “muy tradicional”, entre risas, por haberle pedido permiso a su padre de entrar a su casa, aunque Urbano no estuvo de acuerdo con su relato.

El cuarto y último cambio en las costumbres de noviazgo, que me fue mencionado sólo por mujeres mayores, tiene que ver con la supuesta “pérdida de respeto por las mujeres”. Éste es un cambio más sutil que los otros, y mi explicación al respecto es más subjetiva. Creo que refleja un cambio profundo, si bien no discutido, en las concepciones de género que utilizaba la gente para entender y evaluar el comportamiento de hombres y mujeres. Cuando las mujeres mayores indicaban que los hombres mostraban respeto en el pasado, se referían a la preocupación de los hombres por la castidad de las

mujeres. Los chicos del pueblo respetaban a las muchachas vecinas al no importunarlas con solicitudes de salir a caminar, ir a bailes, darles besos, etc. Y los novios respetaban a sus novias al rehusarse a aprovechar las raras oportunidades en las que estaban solos. Los novios, en particular, debían separar el amor, que sentían por sus futuras esposas, de sus deseos de intimidad sexual, que satisfacían con prostitutas. No obstante, conforme la gente de Los Olivos comenzó a participar activamente en la economía de mercado más amplia se deshizo esta separación entre amor y sexo. Los hombres tenían que buscar favores sexuales y las mujeres debían acceder si las parejas exploraban –y desarrollaban– sus sentimientos mutuos.⁶⁷

En la sección previa, sobre concepciones de género, señalé que la participación en el mercado moderno anima a la gente a imaginar que los cuerpos de las mujeres están diseñados para producir bebés en tanto que los de los hombres para producir bienes y gobiernos. Estas concepciones de género no sólo motivan a la gente a mirar al matrimonio como un contrato entre personas con diferentes capacidades y necesidades que aceptan compartir sus vidas porque se aman; estas concepciones de género también presentan un problema particular para las mujeres, quienes –ya que el mercado desalienta los intentos por combinar la maternidad con hacer dinero– encuentran dificultades para demostrar amor no contaminado de avaricia. Cuando estaba entrevistando a Resurre, una mu-

⁶⁷ El que un hombre visitara prostitutas ya no podía tener el significado de respeto por su novia. Más bien, un hombre insultaba a su novia al hacerlo abiertamente y ponía en duda la profundidad de su afecto por ella.

jer de Los Olivos que llegó a la edad del noviazgo alrededor de 1936, observó —de manera algo irónica— que en su época “los hombres venían a buscarnos” mientras que “ahora las mujeres salen a buscar a los hombres”. No creo que su aseveración fuera literalmente verdadera. Durante mis dos visitas, los jóvenes se valían de los eventos públicos “para observarse mutuamente”, tal como afirmó el alcalde en 1963. Pero la observación de Resurre sí captura el dilema de las mujeres en una economía de mercado. Cuando visité Los Olivos por primera vez, tanto chicos como chicas necesitaban casarse si iban a asumir roles de adulto. El matrimonio era un requisito para establecer una línea redituable legítima que les permitiera tanto a hombres como a mujeres reivindicar sus obligaciones de adultos. Cuando volví a España en los años ochenta, en cambio, las mujeres necesitaban esposos más de lo que los hombres requerían esposas. Un hombre no se tenía que casar para poder desempeñar su papel de adulto productor de ingresos. La cantidad de dinero que ganaba un hombre parecía depender de sus propias habilidades y capacidades. Pero una mujer debía casarse para poder desempeñar su papel de adulta de tener y criar hijos. La cantidad y calidad de cuidados que una madre podía otorgar a sus hijos dependía menos de sus propias habilidades para la crianza, que de su éxito en encontrar un esposo (o sustituto de esposo) que la amara lo suficiente para compartir su ingreso con ella.

Aunque nadie me dijo claramente que las mujeres necesitaban esposos, sí noté un cambio en la manera en que los amigos caracterizaban la fuente de las limitaciones para las mujeres. En los años sesenta, como argumenté antes, la gente tendía a observar que las mujeres, a diferencia de los hombres, tenían “algo que perder” (*i. e.*, su honor). En los años ochenta, en

cambio, al hablar de las limitaciones de las mujeres, la gente, observaba comunmente, que las mujeres “tienen hijos”.⁶⁸ Esta observación surgía de manera más frecuente durante pláticas sobre el empleo remunerado de las mujeres. Los amigos, hablando sobre la próxima boda de una empleada de oficina, por ejemplo, invariablemente tocaban el punto de si debía o no dejar el empleo, bien remunerado, al convertirse en madre. En cambio, nadie con quien haya hablado mencionó que los hombres tuvieran que dejar sus empleos si se convertían en padres. Cuando escuche charlas sobre una pareja joven en la que ambos tenían puestos fabriles y mandaban a sus dos pequeños a una guardería local, me di cuenta de que la gente que discutía acaloradamente sobre si estaba bien o no que la madre “trabajara”, nunca —ni siquiera una vez— consideró el punto de si un padre debía dejar el trabajo para quedarse en casa con los niños. En las raras ocasiones en que la gente hablaba sobre los hombres que “tenían hijos”, el tenor era en torno a que los hombres con hijos tenían un mayor incentivo para buscar empleo remunerado respecto a los hombres sin hijos.

En la sección anterior, sobre las concepciones de género, observé que la necesidad de esposos de las mujeres dificultaba que ellas alcanzaran el estándar de amor puro establecido por los hombres. Como las mujeres obtenían tanto dinero como amor de los esposos, las mujeres siempre parecían mercenarias, a diferencia de los hombres, cuya habilidad para ganar su ingreso propio les permitía separar la búsqueda del dinero de

⁶⁸ La gente que entrevisté reconocía, por supuesto, que los hombres también “tienen” hijos. Pero la frase, aplicada a los hombres, perdía las implicaciones de “criar” que se dan al hablar de mujeres.

la búsqueda de las metas emocionales, tales como el amor o el deseo sexual. La estrategia más obvia de las mujeres para mostrar amor no contaminado de avaricia, no obstante, también era problemática. Al actuar de un modo que fuera imposible que otros interpretaran como conducente a una ganancia monetaria (tal como sucumbir a la emoción abrumadora sin calcular el costo) una mujer podía demostrar su amor. Pero dicha estrategia podía exponerla a la explotación por parte de los hombres en busca del placer sexual y no de una compañera para toda la vida. Así, las mujeres se enfrentaban al problema de no aceptar a nadie que no fuera “la persona correcta”, pero debían sucumbir ante él cuando se presentara.

Dado que las mujeres tenían que resistirse a las insinuaciones de los hombres y al mismo tiempo que debían mantenerse siempre alertas para explorar las posibilidades de amor verdadero constituye, pienso, la razón por la que los hombres de los ochenta no podían mostrar “respeto” por las mujeres. Durante mi primera visita a Los Olivos, los jóvenes podían permitirse las atracciones iniciales con seguridad, sabiendo que las chicas distinguidas —así como los chicos de buen nivel y los padres de la joven— no arriesgarían su reputación en cuanto a la castidad. Los jóvenes que participaban en la economía de mercado, no obstante, nunca podían estar seguros de si el “no” de una mujer, en realidad quería decir “tal vez”. Las muchachas debían ser esquivas y los chicos debían fastidiarlas. Por ejemplo, una mujer que se casó con un hombre de Los Olivos informó que se rehusó a salir con su futuro esposo las primeras tres veces que él la invitó. Aun cuando se sentía atraída hacia él, dijo que sus amigas le advirtieron que no debía parecer muy ansiosa de empezar una relación. Entonces ella hizo que él le pidiera salir varias veces antes de

finalmente acceder. Resulta claro que esta pareja —en la que ambos sostienen haberse enamorado uno del otro a primera vista— jamás se hubiera casado si el hombre hubiera respetado las negativas de la mujer cuando le pedía que salieran.

Aunque durante mis dos periodos de trabajo de campo, la gente me dijo que las parejas debían posponer las relaciones sexuales hasta después del matrimonio, las personas que conocí en los ochenta parecían turbarse más que quienes conocí en los sesenta ante la pregunta de si una mujer soltera debía tener relaciones sexuales con un hombre que amaba. En mi primera visita a Los Olivos, la respuesta era clara: en ninguna circunstancia podía una mujer tener relaciones sexuales con un hombre que no fuera su esposo. Perdería su honor. En los años ochenta, en cambio, la gente no estaba segura de qué pensar sobre las relaciones sexuales prematrimoniales. Por un lado, desaprobaban el gran aumento de parejas españolas que vivían juntas sin casarse. La intimidad sexual podría ser la culminación “normal” del creciente amor de una pareja, pero las parejas cuyas relaciones se habían profundizado al punto de saber que estaban hechos uno para el otro debían apurar la boda en lugar de simplemente decidir irse a vivir juntos. Por otro lado, la gente estaba incómoda con la idea de que una mujer tuviera que rehusarse a tener relaciones sexuales hasta que hubiera obtenido un aro matrimonial. Rehusarse acarreaba una de dos implicaciones: la ausencia de sentimientos apropiados o unas consideraciones mercenarias de su parte.

La ambivalencia de la gente de Los Olivos sobre este tema salió a la luz en febrero de 1983, cuando la televisión española transmitió un programa llamado Amor a la española. En este programa, un panel de seis “expertos” hablaron sobre si esto

existía y de existir, si se encontraba “en crisis”. Mis pocas notas de campo registran que el panel estuvo de acuerdo en que el tema existía: concluyeron, que los españoles son amantes apasionados en comparación con los fríos europeos del norte, en particular los suecos, que son como “calculadoras”. Los integrantes del panel también estuvieron de acuerdo en que el amor español estaba en crisis. La mayoría de ellos culparon a las “nuevas demandas” de las mujeres por ello. Pero una psiquiatra argumentó que el verdadero problema estaba en la crianza de las mujeres. Las mujeres españolas, dijo ella, tenían dificultades para darse cuenta de su naturaleza apasionada porque se les criaba para ser [vírgenes, cautelosas y frías]. Según esta psiquiatra, las mujeres que cuidaban su virginidad colocaban a la familia española en mayor riesgo que las mujeres que daban rienda suelta a su pasión.

Al siguiente día de que se transmitiera el programa, en el pueblo había discusiones acaloradas. Una amiga que platicó conmigo sobre el programa manifestó la ambivalencia que muchos vecinos parecían sentir. Por un lado, relató que su integrante del panel favorita había sido una cantante popular que habló del amor como de una pasión perdurable que existía fuera de las convenciones sociales tales como el matrimonio, y que incluso existía en oposición a éste. Mi amiga alabó a la cantante por sostener que el amor es absoluto y para siempre. Por otro, mi amiga dijo que la cantante no debió haber vivido con su esposo antes de casarse. Eso estaba mal. Pero mi amiga no podía explicar por qué. Simplemente así era. A diferencia de los vecinos de los años sesenta, que podían dar razones prácticas para explicar por qué no tenía sentido que las parejas de novios tuvieran relaciones sexuales antes de la boda, los vecinos y emigrantes que conocí en los ochenta pa-

recían tener trabada la lengua. “Sabían” que estaba mal que las parejas tuvieran relaciones sexuales antes del matrimonio. Pero cuando trataban de sugerir razones prácticas para explicar esta restricción, se encontraban haciendo cálculos fríos que parecían antitéticos al amor incondicional que los compañeros de vida debían sentir.

CONCLUSIONES

La diferencia en los estándares utilizados por la gente en los años sesenta y en los ochenta para evaluar el comportamiento de los novios fue expresada elocuentemente durante una entrevista que tuve en marzo de 1983, con una viuda vivaz que se había casado justo antes de la Guerra Civil y su hija, igualmente vivaz, que nació poco después de esta guerra. Nuestra conversación giró gradualmente en torno a dos chicas del pueblo que habían dado a luz a hijos ilegítimos. Ni la viuda ni su hija culpaban a las mujeres abiertamente de su desgracia. Pero sus opiniones sobre los padres de estos pequeños ilegítimos diferían de manera radical.

La viuda exclamó que los hombres españoles son los “peores” del mundo por aprovecharse de mujeres inocentes. Estaba furiosa por los actos de un joven que abandonó a su novia embarazada para casarse con una mujer de otro pueblo. Y cuando la viuda habló de un señor que había embarazado a su sirvienta, dijo que el hombre jamás debió haber seducido a la pobre chica, a sabiendas de que no tenía posibilidad alguna de desposarla, ni siquiera de mantenerla, en vista de que él dependía de la riqueza de su esposa.

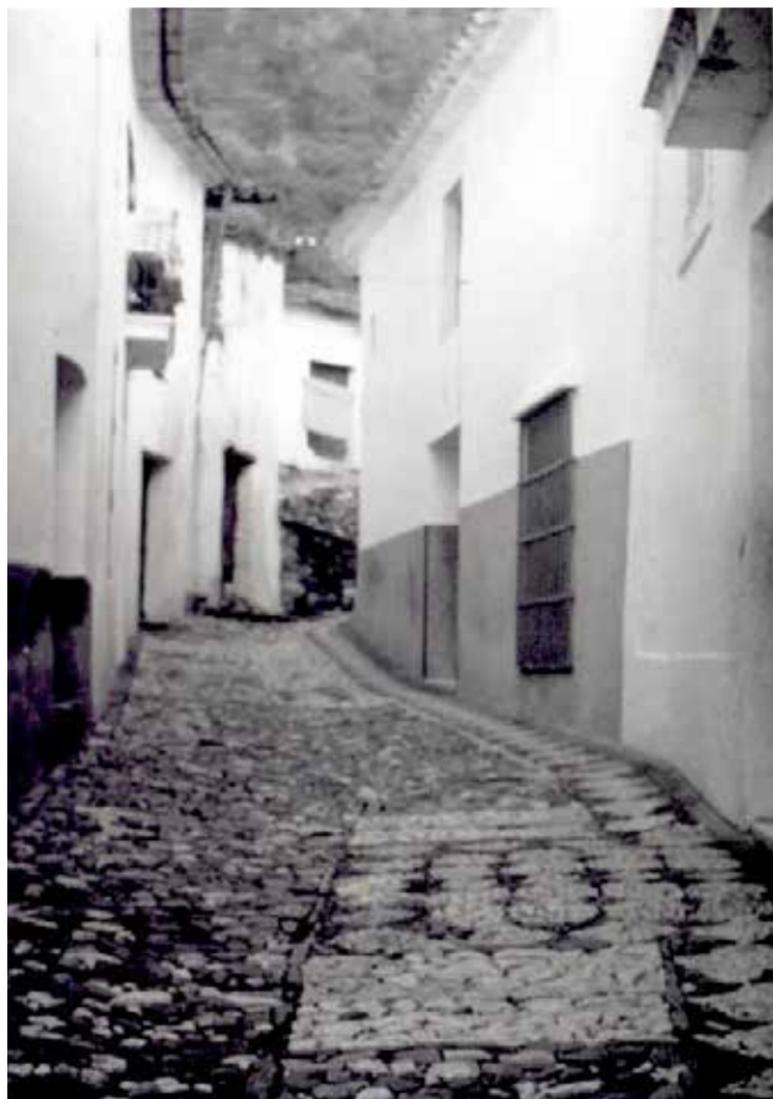
La hija presentó una imagen totalmente distinta de los hombres en cuestión. Como amiga cercana de la primera madre soltera, dijo que había tenido muchas oportunidades de observar a la chica y a su novio. Estaban tan enamorados, dijo, que eran como “dos cuerpos y un alma”. La razón por la que nunca se casaron, explicó, fue porque los hermanos de una joven embarazada de otro pueblo amenazaron con matar al novio si no se casaba con la hermana de ellos. (La novia embarazada, abandonada, no tenía hermanos y su padre había muerto.) De manera similar, la hija puso énfasis en el amor que el señor sentía por su sirvienta. Si el divorcio hubiera sido legal entonces, dijo, él se hubiera divorciado de su esposa inmediatamente para casarse con su amada. Al subrayar cuánto amaba cada uno de los hombres a la mujer que había embarazado pero con quien no se había casado, la hija pintó una imagen de los amantes que encontraron a su pareja sin igual, pero que se enfrentaban a circunstancias adversas debido a las convenciones sociales.⁶⁹

⁶⁹ La viuda y su hija también expresaron puntos de vista contrastantes de por qué una de las madres solteras jamás se casó, pese a haber tenido varias propuestas de otros hombres. La viuda dijo que ella se rehusó a casarse porque no quería que su hijo tuviera padrastro. La hija dijo que jamás se casó porque, después de encontrar a su verdadero amor, jamás podría amar a nadie más. La viuda y su hija también manifestaron puntos de vista encontrados respecto al aborto, entonces tema de moda en España. La viuda estaba contra el aborto en todos los casos, incluso para salvar la vida de la madre. Su hija dijo que como las mujeres ricas iban a hacerse los abortos de todas maneras, yendo al extranjero, España debía legalizar el procedimiento y hacerlo accesible a través de los hospitales de la seguridad social, para que las pobres tuvieran el mismo acceso que las ricas.

Aunque tanto la viuda como su hija se centraron en los hombres que no se casaron con las mujeres que habían embarazado, sus interpretaciones también reflejaban actitudes distintas ante las madres solteras. La viuda inculcó a los hombres abiertamente, pero encubiertamente inculcó a las mujeres. Si los hombres españoles son los “peores” del mundo, entonces es responsabilidad de las mujeres conocer su calaña y cuidar su virginidad celosamente. Y pese a que la hija no alabó abiertamente a las madres solteras por haber sucumbido a la pasión, su metáfora de dos cuerpos y un alma ciertamente implicaba que sólo una mujer sin alma podía resistirse a unir su cuerpo al de su compañero.



El pueblo de Los Olivos.



Una calle en Los Olivos.



La iglesia de Los Olivos en los ochenta.
Nótese los autos estacionados.



La plaza de abajo en los sesenta. Jane Collier, con su bebé, observa a unas mujeres que lavan ropa. El agua fluye por la fuente y se utiliza para beber. Pasa por el abrevadero y por una pileta redonda en donde las mujeres lavan la ropa. De ahí, pasa por pequeños canales que riegan unos jardines privados más abajo del pueblo.



La plaza de abajo en los ochenta. Los caballos fueron reemplazados por autos, y la mayoría de las mujeres tienen lavadoras. Pero algunas todavía lavan la ropa en la fuente.



Llevan al santo patrón por las estrechas
calles de Los Olivos en 1980.



Camino que va del pueblo al cementerio. Es "El camino de todos".



Peregrinación a la capilla de San Bartolomé en el verano de 1992.

Los peregrinos se acercan a la iglesia.



Una de las carretas decoradas, cargada con objetos ceremoniales de los pueblos cercanos para la capilla de San Bartolomé.



El toro que no escapó. Peregrinos observan el inicio de la corrida de toros.

CAPÍTULO 3

ESPOSOS: DE COPROPIETARIOS A COLABORADORES

El difunto marido de Doña Perfecta era un hombre que “tenía tanta hacienda como buena mano para gastarla. El juego y las mujeres cantaban de tal modo el corazón de Manuel María José, que habría dado en tierra con toda su fortuna si más pronto que él para derrocharla no estuviera la muerte para llevárselo a él”.

PÉREZ-GALDÓS, 1999 [1876]: 9.

Cuando George Collier y yo llegamos a Los Olivos en septiembre de 1963, los vecinos que conocimos estaban asombrados y perturbados por nuestra falta de posesiones. Traíamos sólo tres maletas y los restos de una enorme caja de pañales desechables. Esperaban que las parejas jóvenes adquirieran y amueblaran una casa completa antes de casarse. Veinte años más tarde, cuando regresamos a Los Olivos, nuestros amigos recordaron entre risas el horror y la lástima que les habíamos provocado. Una mujer nos dijo, “Ahora nos hemos hecho como vosotros. También nos casamos sin nada”. Era una exageración. Las parejas que se casaron después de 1965 aún intentaban tener al menos un piso y algunos muebles antes de la boda. Pero tales posesiones se habían vuelto “nada”. A diferencia de las parejas que se casaron antes de 1965, que esperaban que su casa, muebles y blancos duraran toda una vida, las parejas que se casaron más tarde esperaban reemplazar sus pequeños pisos y muebles baratos con artículos mejores conforme sus fortunas mejoraran.

Este cambio en el significado de las posesiones se acompañó de un cambio en las posesiones mismas. La casa del pueblo que George Collier y yo rentamos en 1963 carecía de comodidades modernas tales como plomería interior, estufa de gas, lavadora de ropa y frigorífico. Nuestra casa tenía uno de los pocos retretes de tirar cadena que había, pero para usarlo debíamos traer agua en cubos de la fuente del pueblo. Y la pequeña estufa de gas que compramos, con dos quemadores, era la envidia de las mujeres del pueblo, ya que ellas cocinaban en estufas de leña y sobre fogones abiertos.¹ Cuando volví a Los Olivos en los años ochenta, la mayoría de la gente que conocí tenía plomería interior y aparatos de cocina. Y, con excepción de algunas personas mayores, alababan las comodidades modernas. Al recordar sus hogares de niñez, los amigos de mi edad tendían a lamentar la “miseria” y pobreza que sus padres habían soportado. En los años ochenta, la mayor parte de los adultos menores de sesenta años parecían tener problemas para imaginar cómo podía haber vivido la gente sin agua corriente, baños interiores y aparatos domésticos.

También me di cuenta de un cambio en el vestido y proceder de las mujeres casadas. A principios de los sesenta, las mujeres casadas tendían a usar ropas oscuras sin forma, y la mayoría estaban de luto. Aunque siempre estaban arregladas y limpias, las mujeres no intentaban mantener

¹ Me ha maravillado la similitud entre los utensilios domésticos y de granja utilizados por los habitantes de Los Olivos en los años sesenta, y los artículos del siglo XVIII expuestos en los museos coloniales de Estados Unidos, tales como Mount Vernon, y las casas de ese periodo en Filadelfia.

figuras juveniles. La mayoría tenía un aspecto de matrona; unas pocas eran muy delgadas. Cuando volví a Los Olivos en los años ochenta, encontré que las mujeres casadas de mi edad y más jóvenes estaban usando vestidos de colores, bien formados. Muchas de ellas me contaron que estaban a régimen para bajar de peso o para no subir. También noté que las mujeres casadas participaban de las diversiones públicas, a diferencia de las esposas de los años sesenta (y de muchas mujeres mayores en los ochenta) que, por lo común, se quedaban en casa. Durante las largas tardes de verano, las esposas se vestían de fiesta e iban con sus esposos y amigos a algún bar abierto, a caminar por las calles, y a bailar en fiestas (véase J. Collier, 1986). Ya no participaba sólo la gente soltera en los paseos domingueros. En los años ochenta, parejas de edad más madura que disfrutaban del aire fresco, e incluso algunas personas mayores, que hacían ejercicio por prescripción médica, se unían a los adolescentes y los novios los padres jóvenes que empujaban cochecitos para niños.

En este capítulo planteo que estos cambios en las posesiones de los matrimonios, el vestido de las mujeres, y las diversiones de las parejas reflejaron, y contribuyeron a, la transformación subyacente de los conceptos culturales utilizados por la gente para entender y manejar las relaciones conyugales. A principios de los sesenta, cuando la herencia parecía ser el determinante principal del ingreso de una familia, la gente concebía el matrimonio como una sociedad entre propietarios, que administraban y protegían sus bienes combinados para proveer a sus hijos de una herencia tan grande como fuera posible. En los años ochenta, cuando los vecinos y los emigrantes participaron en el mercado nacional, tanto a nivel de empleos como de mercancías, la gente concebía el ma-

rimonio –y lo vivía– como una sociedad entre trabajadores con habilidades distintas que conjuntaban sus esfuerzos para hacer un hogar para sí mismos y para sus hijos.

Aunque he llamado a este cambio como uno de percepción de “los esposos como copropietarios” a uno de “los esposos como colaboradores”, las parejas casadas eran, durante ambos periodos de trabajo de campo, tanto trabajadores como propietarios. Las parejas eran dueñas, en conjunto, de sus tierras, casas, muebles, etc., y ambos trabajaban para ganarse la vida y mantener el hogar. No quiero dar a entender que los hogares se transformaron de unidades de producción a unidades de consumo. Como ya he señalado, la mayoría de las familias, durante ambas visitas, dependían del trabajo asalariado para sobrevivir. Sin embargo, lo que quiero explorar es el cambio aparente manifiesto en las experiencias de gente acerca de la propiedad familiar. En los años sesenta, la propiedad era vista como el principal determinante del estatus de una familia. Las casas y los muebles que los recién casados recibían de sus padres, junto con los terrenos o tiendas que heredaban a su muerte, constituían la propiedad que determinaba no sólo sus ingresos y estilos de vida, sino también sus ocupaciones y condiciones de trabajo. Veinte años después, la relación entre hogar y trabajo se había invertido en el sentido de que ahora el trabajo de una pareja determinaba sus posesiones domésticas. En los ochenta, los salarios o ganancias del esposo o la esposa determinaban lo que una pareja podía gastar en su casa, muebles, e hijos, independientemente de sus habilidades administrativas en el hogar.²

² Del mismo modo que sostengo que el cambio de propietarios a trabajadores no refleja un giro de los hogares como unidades de pro-

Por tanto, considero que la observación de Giddens acerca de que la gente “moderna” se ve “forzada” a seguir un “estilo de vida” (1991: 81) refleja menos un cambio en la cantidad de opciones disponibles, que una transformación en la designación de responsabilidades atribuible a las opciones de estilos de vida elegidas. En los años sesenta, los estilos de vida de los vecinos parecían transmitirse de una generación a otra, porque los padres de una pareja casada eran responsabilizados por el tamaño de la propiedad que heredaban a sus hijos. Mientras que, en los ochenta, los estilos de vida parecían ser “adoptados” por las parejas mismas porque se les responsabilizaba personalmente de la calidad y cantidad de muebles, alimento y entretenimiento a los que tenían acceso.

Este capítulo sobre los cambios en las relaciones matrimoniales contrasta con el capítulo anterior sobre los cambios en las costumbres de noviazgo de dos maneras. En primer lugar, no refleja un orden cronológico. Empiezo y termino hablando del matrimonio en los años sesenta. En segundo lugar, dedico más espacio a los años ochenta que a los sesenta. Pese a que este capítulo, como el anterior, documenta las transformaciones que observé entre mis dos visitas, se centra menos en la exploración de por qué la gente cambió su concepción del matrimonio, y atiende más a la exploración de un conflicto entre mi apreciación de que las mujeres habían

ducción a los hogares como unidades de consumo, tampoco quiero sugerir que refleje un descenso en la importancia de la propiedad. Durante mis dos periodos de trabajo de campo, la mayoría de la gente nacida en Los Olivos era propietaria, aunque se tratara de propiedades pequeñas. Lo que cambió, por tanto, no fue el hecho de poseer tierra, sino el papel de la tierra en la determinación de las ocupaciones, ingresos y estilos de vida familiares.

perdido poder en relación con sus maridos, y la convicción de las personas entrevistadas en el sentido de que había mayor equidad entre esposas y esposos. Después de la primera sección, en la que identifiqué los cambios en la manera en que las parejas adquirirían propiedades matrimoniales, y cuándo lo hacían, me dirijo a la búsqueda de por qué yo, una antropóloga feminista estadounidense, experimentaba esos cambios como desventajosos para el poder y la autonomía de las mujeres. Más tarde, en las secciones tercera y cuarta, me dedico a entender por qué podía tener sentido que la gente de Los Olivos, tanto hombres como mujeres, no estuvieran de acuerdo conmigo. Comienzo por revisar los comportamientos que la gente daba como ejemplos para sostener que el estatus de las mujeres había mejorado y, por último, vuelvo a mis notas de campo de los años sesenta para explorar por qué —en vista de las maneras en que la gente hablaba y se comportaba en ese momento— tenía sentido que la gente recordara, en los años ochenta, que las mujeres habían sido oprimidas.

CAMBIOS EN LAS RELACIONES DE MATRIMONIO Y PROPIEDAD

En las sociedades clasistas y en las sociedades divididas en clases,³ el matrimonio (ampliamente entendido) se define legalmente como una relación entre marido y mujer frente a la propiedad, en contraste con las sociedades sin clases, en las que el matrimonio se concibe principalmente como una

³ Tomo este término, “divididas en clases”, de Giddens (1981: 7).

relación entre hombres (o sus equivalentes sociales) y gente definida como mujeres (véase J. Collier, 1988: 226). En España, las leyes matrimoniales durante al menos los dos últimos siglos se han centrado en los derechos del marido y la mujer: derechos a tener y administrar sus propiedades, así como a negociar con ellas, derechos sobre los hijos (concebidos como autoridad sobre ellos), y el derecho de una mujer casada a tener (y adjudicar) los privilegios de la ciudadanía (véase Sponsler, 1982). La ley representa todos estos derechos como algo que un individuo puede “tener”, más que como obligaciones que se desprenden del vínculo matrimonial. No sorprende que los derechos más importantes (tal y como se refleja en la cantidad de documentos legales que hay al respecto) sean los que se relacionan con lo que se puede llamar “propiedad verdadera” —los factores económicos de la tierra, la mano de obra y el capital que, en las sociedades divididas en clases, parecen determinar el estilo de vida y la influencia social de las personas.

Si el matrimonio en las sociedades clasistas y en las sociedades divididas en clases es una relación en torno a la propiedad, entonces las diferencias en las experiencias de la gente respecto de cómo se adquiere la propiedad, deberían afectar su comprensión sobre de qué se trata el matrimonio. Por tanto, empiezo este capítulo con una discusión de los cambios en la manera en que las parejas casadas adquirían las propiedades que afectaban sus vidas. Exploro cómo los esfuerzos de la gente para “asirse” de la propiedad heredada en un mundo social dominado por las élites terratenientes les animaba a considerar a esposos y esposas como copropietarios de herencias conjuntas administradas por el esposo. Y considero cómo los esfuerzos de la gente por avanzar en un

mercado capitalista del trabajo, dominado por empresarios industriales y financieros, les animaba a considerar al matrimonio como la unión de un asalariado y una ama de casa que trabajaban juntos para crear un hogar para sí mismos y sus hijos.

En los años sesenta, antes de que la emigración vaciara el pueblo de jóvenes, las parejas de novios, por lo común, trataban de proveerse de todos los muebles de la casa antes de casarse. No hubo ninguna boda durante los nueve meses que pasé en Los Olivos en 1963-1964, pero poco antes de irme me invitaron a ver la casa que unos novios de familias ricas, terratenientes, estaban preparando. Se casarían en el verano. Sally Price, quien visitó la casa tres veces esa temporada, hizo la siguiente descripción de su última visita, la noche antes de la boda, “el evento formal en el que todo el pueblo, no sólo quienes ayudaban con los preparativos, podía venir a ver aquello que se comentaba era la casa nupcial más rica de los últimos años”.

Tres o cuatro sonrientes mujeres —las tías o la madre de la novia y la madrina— “mostraban” la casa. Alentaban las muestras de admiración al señalar cada uno de los objetos de la casa y preguntaban, “¿Le gusta esto?”, para después concordar animosamente con la inevitable respuesta. Durante esta última sesión de exhibición de la casa, todas las luces estaban prendidas (aun cuando se trataba de un día luminoso, soleado), las ventanas abiertas, y los estantes de par en par para lucir las vajillas, la cristalería o los blancos que pudieran contener. Las paredes (como de sesenta centímetros de ancho) se habían encalado recientemente, y los arcos que unían a las habitaciones tenían una pintura fresca de un color alegre azul turquesa. La sala estaba completamente amueblada con sillas y mesas de mimbre.

Un brillante candelero de cristal colgaba del techo, y las paredes lucían algunas estampas japonesas modernas (en colores casi fluorescentes). El piso, como en todas las habitaciones, tenía mosaico. A la izquierda, una puerta color turquesa conducía al sótano, y otra, al altillo. A la derecha de este cuarto se encontraba la habitación principal. Los muebles, aportación del novio, eran pesados y oscuros [...] una cama matrimonial enorme con una cabecera impresionante, un armario tremendo (de alrededor de dos metros) con dos puertas para ella y dos para él, un tocador que hacía juego con su abrumador espejo, y dos mesas de noche [...] todo fabricado en la misma madera oscura, deprimente. Se había tendido la cama con una manta amarilla y un cubrecama blanco casi transparente, cubierto de volantes fruncidos y bordado, con una pieza para cubrir la almohada. En una de las mesas de noche yacía un niño Jesús realista, recostado en su pesebre; en la otra estaba una serena imagen de la virgen. Sobre la cama colgaba un sangrante Cristo en la cruz. Una carpeta bordada, un globo con flores de plástico y un espejo más coronaban el tocador. El espejo, redondo y pequeño, estaba al centro de una placa decorada, sobre una base. Unas cortinas pesadas aislaban la habitación de la calle, y en la pared del otro extremo, una cortina blanca, transparente, separaba el baño. El baño era un área espaciosa, arreglada con un palanganero y una serie de peroles esmaltados que debían servir de lavamanos. Había unos cubos y jarras nuevos, listos para usarse, así como varios frascos de perfume al lado del espejo. Todos los delantales nuevos de la novia colgaban de un perchero de pared. Al ver un pequeño “cuarto de soltero” con una cama individual comentamos que en una casa estadounidense una pareja joven podía haber planeado algo así para sus hijos, pero dijeron que era para tomar

una siesta en la tarde (porque estaba lejos del “ruido” de la calle) o ¡para cuando la pareja estaba peleada y querían dormir en camas separadas! Una virgen de sonrisa suave cuidaba la cama, tapada con un cubrecamas blanco, simple. El único otro mueble del cuarto, una cómoda con cinco cajones, estaba atestado con los blancos [de la novia], guardados cuidadosamente en hojas de papel de china.

Detrás de la sala estaba el gran comedor dotado de una pesada y enorme mesa al centro. Un candelero moderno, de plástico, colgaba sobre la mesa y había varias estampas modernas salpicando las paredes. Las puertas de vidrio de dos estantes empotrados en la pared estaban abiertas para exhibir sus vajillas y cristalería (conté juegos de platos de un diseño para doce personas [...] había además una gran variedad de tipos de porcelana). Entre estos dos estantes había un aparador grande rematado con un espejo de poco más de metro y medio de largo. Sus puertas también estaban abiertas de par en par y desplegaban aún más accesorios de la misma vajilla. Había dos candeleros de plástico de colores en el aparador, cada uno con una vela de plástico verde, torcida (probablemente las velas fueron objeto de admiración más que ningún otro artículo decorativo). Un pequeño desayunador también hacía gala de un llamativo candelabro de plástico, y sus ventanas daban al corral trasero de la casa. La mesa y sillas de esta habitación eran de plástico verde y blanco; había otra flor, de plástico también, colocada al centro de la mesa. La despensa era un cuartito cuyas paredes estaban cubiertas de estantes para sostener una amplia gama de ollas, sartenes y pocillos de lata. Había una urna de barro alta en la esquina, para pan, así como cajitas con azúcar y otros alimentos básicos. Contra la esquina se encontraba el bacalao más gordo jamás visto por

las chicas de nuestra familia, y del techo colgaban ocho jamonés, y muchos chorizos, morcillas y otros embutidos. Por último, la cocina tenía un fogón acogedor con varias curiosidades colocadas sobre la repisa. Sobre la pared había una serie de cucharas labradas, junto con otras decoraciones. El “área del fregadero” tenía mosaicos nuevos y la mesa camilla —mesa redonda equipada para sostener un brasero, con todo y mantel verde hasta el suelo— estaba preparada con jarras y vasos. Esta “muestra de hospitalidad” duró hasta esa noche y [la novia y el novio] se unieron a las tías y a la madre [de la novia], para hacerla de anfitriones.⁴

Cuando entrevisté a los vecinos sobre la herencia, distinguían, por lo común, entre los artículos transferidos en el momento de la muerte y aquellos adquiridos en el matrimonio; entre la herencia propiamente y lo que puede llamarse “ajuar” o “regalos de boda”.⁵ Las propiedades valiosas —tales como casas, tierras agrícolas y empresas comerciales— se heredaban. Aun si los padres asignaban casas, terrenos o negocios a un hijo, para su uso particular, este tipo de bien se consideraba parte de la fortuna de los padres, para dividirse en partes iguales entre todos los hijos, a la muerte del padre sobreviviente, o en anticipación de tal muerte. Tal como se mencionó en el capítulo anterior, la gente en ocasiones debía mudarse de la casa que había ocupado por años, o ceder negocios que ya sabían administrar,

⁴ SHP, notas de campo, julio de 1964.

⁵ De acuerdo con la terminología para la transferencia de propiedades en el matrimonio sugerida por Davis (1977: 184), un novio de Los Olivos recibía un “regalo de bodas” y una novia recibía “parafernalia” al momento de casarse.

cuando los herederos decidían dejarlo al azar una vez que no se habían puesto de acuerdo en alguna división.

Los muebles, blancos, herramientas, y alimentos que una pareja adquiría en el matrimonio, y que exhibían para sus vecinos del pueblo antes de la boda, no se consideraban parte de sus herencias. Estos artículos, incluso cuando fueran entregados a los novios por sus respectivas familias, eran suyos para quedárselos. Cuando pregunté a los vecinos con qué se esperaba que contribuyeran la novia y el novio, invariablemente se me respondía que el novio ponía “el dormitorio y la bodega”, en tanto que la novia ponía “todo lo demás”. Con frecuencia bromeaban diciendo que los novios en Los Olivos –a diferencia de Sevilla, donde los novios ponían la mayor parte del menaje doméstico– sólo ponían “la cama y el chorizo”.⁶

Los novios debían poner sus propios “chorizos” metafóricos, pero en verdad era la madre del novio, junto con la de la novia, quienes asumían la responsabilidad principal por amueblar la casa nupcial.⁷ La madre de un joven comenzaba a ahorrar para los muebles del dormitorio cuando su hijo se

⁶ La “cama y el chorizo” provistos por el novio simbolizaban, evidentemente, el lugar y el equipo para engendrar herederos legítimos. En un pueblo donde los hombres visitaban prostitutas regularmente, la cama matrimonial distinguía, simbólicamente, entre los usos del “chorizo”: Un “chorizo” generaba herederos legítimos cuando se utilizaba en la cama conyugal, bastardos ilegítimos cuando se utilizaba fuera de ella. Por tanto no es accidental que se esperara que el novio pusiera el “dormitorio”.

⁷ Algunos etnógrafos –hombres– de las comunidades mediterráneas han puesto énfasis en el papel del padre, más que en el de la madre, en el suministro de los artículos de boda de sus hijos (véase Pina-Cabral, 1986, 51). No se si este énfasis refleja variaciones regionales

comprometía, aunque no buscaban el menaje sino hasta que la pareja tenía casa. Los Price informan que la madre de un joven compraba “tela periódicamente durante el noviazgo [de su hijo] aunque “no se reunía con sus amigas a hacer ropa hasta un mes o dos antes de la boda” (1966a: 312).⁸ Dos jóvenes le dijeron a Richard Price que “los hombres necesitan un mínimo de 25 000 pesetas para amueblar el dormitorio —con lo esencial solamente— y comprar la cantidad de ropa requerida” (en un momento en que los jornaleros agrícolas hombres ganaban alrededor de 350 pesetas a la semana).⁹

Las madres de las jóvenes también ahorraban dinero para comprar “todo lo demás” del menaje doméstico, que se esperaba que la novia proporcionara. Incluso antes de que una muchacha llegara a la pubertad, su madre empezaba a comprar artículos para su ajuar, en particular telas para que la joven cosiera y bordara. La novia que se casó en el verano de 1964, por ejemplo, “comenzó a coser para su boda desde los doce años de edad”. Tenía veintinueve años cuando se casó, “habiendo estado [comprometida] informalmente desde los catorce, y formalmente desde los 17”.¹⁰ “Tan sólo la parte cosida a mano” de este ajuar de novia incluía “10 juegos de manteles

o el hecho de que los etnógrafos tienden a pasar más tiempo con personas de su mismo sexo.

⁸ Cuando visité la casa de los novios poco antes de que dejáramos Los Olivos, mis anfitriones orgullosamente mostraron las ropas nuevas del novio, que incluían varios juegos de ropa interior de verano y de invierno, cada pieza estaba hábilmente bordada con un monograma de sus iniciales.

⁹ RSP, notas de campo, junio de 1964.

¹⁰ SHP, notas de campo, junio de 1964.

y servilletas, 27 servilletas extra, 25 toallas con monograma, 18 juegos de cama con sábanas de arriba, de abajo y fundas de almohada, 6 toallas sanitarias con monograma, 15 camisones, 17 conjuntos de ropa interior, diseñada personalmente, en colores pastel, compuestos por fondo, sostén y bragas, 10 sacos de tela para el almuerzo del marido, 10 secadores de trastes, 5 pares de bragas extra, 5 delantales, y una cubierta para tabla de planchar” (Price y Price, 1966a: 312). Para cuando esta novia se casó, ya había reunido, también, varias mantas, cubrecamas, platos y decoraciones. Muchos de estos objetos eran regalos de miembros de la familia, de amigos y del novio.

Cuando Sally Price escribió que todo el pueblo había sido invitado “a ir a ver [...] la casa nupcial más rica de los últimos tiempos”, capturó la importancia del suceso. Dentro de los mensajes que se esperaba que los visitantes recibieran mientras admiraban una casa nupcial, se les invitaba específicamente a evaluar la riqueza gastada en el menaje. Una casa nupcial era una aseveración respecto del estilo de vida que la pareja esperaba tener. Superficialmente, una casa nupcial desplegaba los logros de los recién casados: las habilidades de la novia para el bordado, y la diligencia de la joven pareja para ganar dinero. Pero como el trabajo de los jóvenes solteros pertenecía a sus familias de nacimiento, el menaje de una casa nupcial en verdad hablaba menos de los logros de la novia y el novio que de cuán bien sus padres les habían avituallado. Al notar la calidad de los muebles del dormitorio, por ejemplo, los vecinos podían saber si los padres del novio habían podido ahorrar el dinero que este ganaba, y añadir un poco del suyo, o si los padres del novio se habían visto forzados a gastar la mayor parte de los ingresos del novio para hacer frente a las necesidades cotidianas. Hasta la destreza de la

novia para bordar hablaba menos de sus habilidades que de qué tan bien sus padres habían manejado la fuerza de trabajo de su casa. Por ejemplo, cuando Sally Price admiró el ajuar de una novia cuyo bordado era ampliamente reconocido como el más lindo del pueblo, dos mujeres le dijeron “que la explicación de tan fino trabajo es que lo único que hace es sentarse a coser. Su madre le lleva el almuerzo a la hora del almuerzo, la cena a la de la cena, y se va a la cama a la hora de dormir pero, además de eso, lo único que hace todo el día, todos los días es bordar”.¹¹

Una casa nupcial hablaba de los logros de los padres de los recién casados también en otro sentido. A principios de los sesenta, nadie podía hacer responsable a la nueva pareja de casados por el tamaño y calidad de sus propiedades juntas. Sus herencias eran un accidente de nacimiento. Pero la gente podía responsabilizar a los padres por el tamaño y calidad de las casas nupciales que proporcionaban a sus hijos. Y lo hacían. Las diferencias entre la casa nupcial propia de una pareja y el menaje que contribuían a las casas nupciales de sus hijos proveían del testimonio más elocuente del éxito —o fracaso— de una pareja de padres en cuanto a haber mantenido e incrementado las herencias que recibieron de sus propios padres.

Ya que los padres eran juzgados por las casas nupciales que proporcionaban a sus hijos, los vecinos, en los años sesenta, hablaban del matrimonio, comprensiblemente, como algo que requería de “sacrificios”.¹² Los padres debían sacrificarse para

¹¹ SHP, notas de campo, julio de 1964.

¹² Aunque la gente del pueblo describía la paternidad como algo que requería de “sacrificios”, no tener hijos era explícitamente peor. Sin hijos, una pareja casada se veía limitada en su capacidad de actuar

ahorrar para la boda de sus hijos. En una matanza festiva de cerdos, por ejemplo, algunas mujeres mayores que miraban a unas adolescentes que reían juntas, observaron que las chicas dejarían de reír cuando se casaran y tuvieran otras cosas en qué pensar. Y, tal como señalé en el capítulo 2, los jóvenes comentaron a Richard Price que el matrimonio requería que un hombre asumiera responsabilidades económicas que inevitablemente englobaban problemas y preocupaciones. Los sacrificios requeridos de los padres, no obstante, eran distintos, según su sexo.

Las mujeres casadas cumplían con su obligación de sacrificio al mirar de soslayo, los gozos que las solteras disfrutaban, en particular, las diversiones públicas. Durante los primeros meses después de la boda, una novia podía salir con su esposo de noche. La pareja que se casó el verano de 1964, por ejemplo, siguió participando en los paseos de los domingos por la tarde. Pero conforme pasaba el tiempo, y en particular cuando la mujer quedaba encinta, los vecinos esperaban que se quedara en casa. Una madre no tenía una razón culturalmente válida para buscar placer en las calles, y sí tenía muchas razones culturalmente válidas para evitar cualquier apariencia de buscar diversiones. El confinamiento (simbólico) de una mujer casada a su casa, tenía múltiples determinaciones.

En la década de los sesenta, cuando entrevisté a los vecinos sobre las costumbres matrimoniales, me contaron que

“para otros”, así como en el estándar más importante para evaluar el éxito o el fracaso de sus acciones. Las parejas sin hijos parecían actuar sólo para sí mismos y, por ello, parecían, inevitablemente, egoístas.

las novias vestían de negro.¹³ El negro, por supuesto, era el color del luto. En efecto, los vecinos dijeron que las novias iban de negro porque las mujeres siempre necesitan un buen vestido negro para los funerales, en tanto que un vestido blanco era inútil después de la boda. La costumbre de llevar negro, no obstante, tenía más que un significado práctico. El color sombrío y el propósito de un vestido de bodas negro simbolizaba, de manera condensada, el abandono, por parte de la novia, de los placeres de la juventud. Si las chicas solteras vestían colores brillantes para atraer la atención de los pretendientes potenciales, entonces una casada que vistiera sus mejores ropas en público por cualquier motivo excepto al ir a un funeral, podía ser sospechosa de buscar un amante. Y si una chica soltera se pasaba el día pensando en conseguir cosas para sí misma, tales como vestidos bonitos, perfumes y artículos para su ajuar, entonces la casada que pareciera querer más que un buen vestido negro exponía a recriminaciones de anteponer sus caprichos a sus obligaciones de ahorrar dinero para las herencias de sus hijos. Si una mujer casada se vestía bien en público entonces, por definición ponía en tela de juicio la legitimidad de sus hijos. Si una mujer casada gastaba en ropa, perfumes y diversiones para sí misma, una vez más, por definición, estaba gastando egoístamente el dinero que debía estar ahorrando para amueblar la casa nupcial de sus hijos.

También se esperaba que las mujeres casadas hicieran que su ajuar durara toda la vida. Después de su boda, se suponía que una mujer debía acumular artículos domésticos para las

¹³ De hecho, la costumbre de llevar un vestido de bodas negro estaba decayendo. La primera novia del pueblo en llevar vestido blanco se casó en 1959; la novia de 1964 también se vistió de blanco.

casas nupciales de sus hijos, no aligerar su propia carga de trabajo. En consecuencia, las mujeres que se casaron antes de 1965 esperaban vivir y trabajar en casas cuyo mobiliario —a excepción del dormitorio— representaba los logros de sus familias de nacimiento, y no los de sus esposos.

En los años sesenta, los hombres casados se sacrificaban al tomar la obligación de administrar la casa formada por las herencias conjuntas de marido y mujer. Un esposo debía asumir la responsabilidad de regentar las tierras, fuerza de trabajo y bienes, de modo tal que el estilo de vida apropiado al estatus de la familia se mantuviera, al tiempo que protegía y, deseablemente agrandaba, la propiedad que sus hijos heredarían. A diferencia de los hombres solteros, que podían dejar los empleos que no les gustaban y rehusarse a obedecer a los patrones que los insultaban, los casados con hijos debían seguir trabajando y aceptar los insultos del patrón si la subsistencia de la familia estaba en riesgo.

Pero si los hombres al igual que las mujeres debían sacrificarse, los hombres no soportarían quedarse en la casa y perderse las diversiones públicas. Un hombre tenía que pasar algún tiempo en los bares para poder cumplir su papel de administrador de la propiedad y fuerza de trabajo de la familia. Tal como lo explicó una mujer, “el hombre que depende del negocio encuentra los negocios [clientes y trabajadores] en el bar, y el hombre que trabaja por salario allí encuentra empleo”.¹⁴ En los años sesenta, los hombres pasaban muy poco tiempo en casa. Una mujer cuyo padre salía de casa temprano

¹⁴ MZ, entrevista formal 1, 1965. En Los Olivos, los patrones que querían contratar a mujeres iban a sus casas, o les enviaban mensajeros.

en la mañana, me dijo que ni siquiera pasaba las noches con su familia. “Va directo al bar cuando sale de trabajar en el campo, más o menos a las 7:00 de la noche. Va al bar de arriba. Ahí se queda hasta las 9:30 o 10:00, cuando vuelve a casa a cenar. Luego se va a dormir”.¹⁵ Los Price también observaron que las vidas de los hombres se centraban “en el trabajo y en la recreación con amigos hombres” (1966a: 310).

No obstante, el “trabajo y la recreación”, centrales en las vidas de los hombres, acarreaban valores morales diferentes. “El trabajo de un hombre beneficiaba a su familia; su recreación, aunque fuera necesaria para el manejo de los bienes familiares, podía interpretarse como favorable sólo para él. La cita de *Doña Perfecta* al comienzo de este capítulo sugiere la facilidad con la que la recreación de algún hombre podía llevar al derroche de la riqueza familiar. El marido de Doña Perfecta, Don Manuel María José, salvó a su esposa e hija de la pobreza sólo porque murió antes de poder gastar su fortuna completa en el juego y en prostitutas.

Después de 1965, cuando los jóvenes dejaban el pueblo en busca de empleos urbanos, y el mercado para los productos agrícolas de Los Olivos tuvo un descenso, los vecinos elaboraron de nuevo su concepción del matrimonio a la luz de sus experiencias recientes. Aunque la gente seguía hablando de que la responsabilidad por el bienestar económico de la familia recaía en los hombres, la esperanza de los trabajadores de ascender, combinado con el decreciente valor de la propiedad en Los Olivos, alentaba a la gente a pensar en los esposos menos como administradores de propiedades familiares que

¹⁵ JFC, notas de campo, diciembre de 1963.

como el sostén de la familia, cuyos ingresos mantenían a sus dependientes. Este cambio sucedió de manera rápida y drástica. A diferencia de las prácticas de noviazgo en Los Olivos, que aparentemente cambiaron a lo largo de un siglo, volviéndose cada vez más formales antes de transformarse, después de 1965, el concepto de los hogares familiares como fuente de la riqueza familiar parece haber tenido una historia larga y estable antes de que la emigración creciera y de que la caída de la economía agrícola del pueblo transformara a los hogares, de bienes económicos, a responsabilidades económicas.

El análisis que hizo George Collier en 1997 del conflicto político en Los Olivos antes de la Guerra Civil Española de 1936-1939, sugiere que los hombres del pueblo que se unieron al sindicato socialista querían pensar en sí mismos menos como trabajadores individuales que vendían su fuerza de trabajo a patrones para alimentar a sus familias, que como administradores de bienes familiares que incluían la fuerza de trabajo de miembros de la familia.¹⁶ Este concepto aún

¹⁶ Corbin y Corbin, en su estudio del pueblo andaluz, Ronda, sugieren que “los pobres no pueden seguir la lógica de las clases sin ambivalencia” porque “la premisa de la política de clase va contra la de la política del honor. La movilización en términos de clase requiere que la gente actúe públicamente, no en términos de hombres integrales, sino tan sólo en términos de estatus de clase” (1987: 146). Los hombres pobres de Los Olivos, no obstante, no parecen haber sufrido dicha ambivalencia. En lugar de movilizarse en términos de “clase”, como compañeros trabajadores sujetos a sus patrones, los hombres del pueblo antes de 1965, parecen haberse movilitado en términos de “grupos de estatus”, como administradores independientes de propiedades familiares que habían sido despojados, no de la parte que les correspondía del producto de su trabajo, sino de su legítimo

prevalecía cuando llegué a Los Olivos en 1963. Tal como argumenté en el capítulo 1, incluso la gente que pertenecía a las muchas familias que trabajaban por sueldos, creían que las propiedades de una familia eran el determinante principal de sus ocupaciones y estilos de vida.¹⁷

No obstante, después de 1965, los jóvenes que emigraron para buscar empleo urbano no se encontraron con un solo tipo de trabajo —jornalero agrícola— y un solo salario, sino con una variedad de empleos que requerían de habilidades distintas y que ofrecían diferentes remuneraciones divergentes. Aunque la mayoría de los emigrantes de Los Olivos comenzaban con puestos “no calificados” y salarios mínimos, se encontraban

derecho a tener acceso a recursos productivos debido a coerción política, más que a una débil posición de negociación económica.

¹⁷ La primera vez que visité Los Olivos, me di cuenta de que la gente parecía hacer una distinción implícita entre los empleos que los trabajadores “tenían” y los empleos que “tenían” los patrones. Una amiga, por ejemplo, hablaba del peón caminero y de su familia como si fueran propietarios autónomos cuyos bienes patrimoniales permitieran a los integrantes de su familia mantenerse sin tener que trabajar para otros. Al igual que los terratenientes que tenían derecho incuestionable a usufructuar los cultivos de su tierra, el peón caminero —desde el punto de vista de esta mujer— tenía derecho incuestionable a los salarios (y casa) que simbólicamente correspondían a su pedazo de carretera. Ella incluso esperaba que el peón caminero redistribuyera carreteras productivas a sus hijos y a sus yernos (a través de sus contactos políticos), del mismo modo que los terratenientes transferían tierras a sus herederos (mediante su posesión, respaldada políticamente, de propiedad privada). Desde la perspectiva de mi amiga, el peón caminero ocupaba una posición social muy distinta a la del jornalero, quien debía degradarse al rogar a los terratenientes que les asignaran, a él y a los miembros de su familia, trabajo en sus tierras.

rodeados de oportunidades de avance notorias. Conforme ellos o sus amigos empezaban a encontrar mejores empleos, se hizo obvio para todos que la cantidad de dinero que una familia tenía a su disposición dependía menos de la propiedad que marido y mujer hubieran heredado de sus padres, que del tipo de empleo que tuviera el sostén principal de la familia, casi siempre el esposo. Como los patronos sostenían que se contrataba y pagaba a los trabajadores de acuerdo con sus habilidades y dedicación, el empleo parecía depender menos de las conexiones familiares de la persona que de sus características personales, tales como su inteligencia, ambición, credenciales y conocimiento.

Al mismo tiempo, los recién casados de Los Olivos encontraban cada vez más difícil arreglar y mostrar casas nupciales. Las parejas que emigraban antes de la boda no podían mostrar sus posesiones a sus vecinos del pueblo aun si, como le sucedió a una novia, sus hermanas y primas visitaran en secreto su piso urbano rentado, para arreglar sus cosas, de manera que la novia pudiera alcanzar su sueño de comenzar la vida de casada en una casa establecida. A muchas de las parejas de novios entrevistadas por los Price en 1964 no les había ido tan bien. En vista de que muchas parejas se casaron más pronto de lo que habían esperado, tenían pocas cosas que arreglar en sus pisos rentados. Fue una de estas novias quien, posteriormente, comentó en broma que nuestra llegada —de George Collier y mía— a Los Olivos en 1963, sin posesiones, anunció una nueva época para los vecinos. Época en que ellos también se casarían con “nada”.

El ideal de contar con una casa completamente amueblada antes de la boda no murió, pero los recién casados ya no esperaban que su mobiliario les durara toda la vida.

Una pareja a cuya boda fui a principios de los ochenta, me mostró orgullosamente la casa del pueblo que habían renovado y amueblado con muchos de los aparatos domésticos modernos, incluso una estufa de gas, una lavadora de ropa, y un gran televisor a color. Unos años más tarde, sin embargo, esta pareja se tuvo que mudar a un área urbana porque –informaron– el esposo no pudo ganar lo suficiente para sostener a su familia, cada vez más grande, en la Sierra de Aracena. Esta pareja dejó sus muebles de boda en la casa del pueblo para usarlos durante sus vacaciones, y compró muebles nuevos para su piso en la ciudad. Otros emigrantes mudaban sus muebles de boda a pisos urbanos. Pero ellos también deseaban reemplazarlos. En 1983 visité a una mujer de una familia rica del pueblo, que se había llevado sus muebles de boda cuando se mudó a la ciudad. Sus muebles rústicos me parecieron lindos, pero ella se pasó todo lo que duró la visita disculpándose porque, como su esposo no había podido encontrar un buen empleo, ella no había podido reponer sus viejas mesas, sillas y aparador, con artículos más de moda.¹⁸

No todos los que habían nacido en Los Olivos quería sustituir sus viejos muebles de boda o adquirir los últimos aparatos electrodomésticos. Encontré que la gente mayor, en particular los nacidos antes de 1925, parecían estar contentos con lo que tenían. Una amiga del pueblo que nació antes de 1920, por

¹⁸ Los muebles de boda de esta esposa urbana, hechos por carpinteros de la Sierra de Aracena en los cincuenta, en efecto se veían pesados y fuera de lugar en el piso apretado en el que vivía. Me preguntaba, no obstante, si los muebles que despreciaba no podían parecer valiosos para alguien de clase alta que pudiera reconocer sus piezas como ejemplos espléndidos de artesanía española rural.

ejemplo, jamás se quejó por no tener baño moderno, pese a que se quejaba de muchas otras cosas. Y un emigrante que entrevisté, me dijo que sus padres no usaban el frigorífico que les compró. Su madre, dijo, prefería hacer la compra diario.

Aunque esta diferencia entre gente los viejos y los jóvenes puede representar un contraste generacional entre los mayores, que ya tenían bastantes bienes, y los jóvenes, que aún debían amueblar sus casas, creo que refleja un cambio más profundo en los papeles de los padres. Tal como lo presento en el próximo capítulo, los vecinos que nacieron antes de 1925 criaron a sus hijos en un mundo social en el que tenía sentido que los padres evitaran comprar aparatos para sus propios hogares, para poder ahorrar tanto dinero como fuera posible para las herencias de sus hijos. Después de la emigración y del colapso de la agricultura del pueblo, no obstante, la gente nacida en Los Olivos vivía en un mundo social en el que el futuro de los niños parecían depender menos de la cantidad de propiedades que heredaran, que de los tipos de empleos que obtuvieran. En consecuencia, ya no tenía sentido que los padres evitaran gastar en aparatos domésticos. Más bien, los padres que se rehusaban a reponer muebles gastados o a comprar nuevos aparatos, parecían estar privando a sus hijos de las comodidades físicas y ventajas sociales que la familia podía pagar.

LA CRECIENTE DEPENDENCIA DE LAS ESPOSAS

Cuando entrevisté a gente de Los Olivos acerca de los cambios en las experiencias de las parejas casadas, comúnmente ponían énfasis en las mejoras en las vidas de las mujeres. Observaban que las amas de casa ya no tenían que privarse

de las diversiones públicas, sino que podían salir con sus esposos por la noche. Además, señalaban que los esposos, en lugar de pasar todo su tiempo libre en los bares, tendían a pasar las noches en casa, con sus esposas e hijos. Por último, elogiaban a los aparatos electrodomésticos por aligerar la carga de trabajo de las mujeres. La gente también señalaba que éstas ya no tenían que hacer las labores agrícolas que sus madres y abuelas habían desarrollado.

Si cuestionaba su optimismo, y los empujaba a que me dieran ejemplos de cómo podía haberse deteriorado la vida de las mujeres, tendían a comentar menos sobre los cambios que sucedieron con el tiempo, que sobre las inconveniencias de la vida urbana. Centrar su atención en las diferencias rural-urbanas tenía sentido para ellos ya que su principal experiencia de cambio había sido la emigración masiva de los vecinos hacia las ciudades grandes. Pero su tendencia a interpretar los cambios temporales en términos de variaciones espaciales, les dificultaba identificar los cambios que habían afectado a todas las personas nacidas en Los Olivos, independientemente de su lugar de residencia.

Cuando pregunté sobre los problemas de las amas de casa “modernas”, por ejemplo, la gente generalmente comenzaba por describir los pisos de la ciudad como “jaulas”, metáfora apropiada dada su apariencia física (cuadrados y apilados en bloques altos, como reja para pollos sobre un camión), pero también debido a las limitaciones que los pisos urbanos imponían a las amas de casa (y a los viejos) que no tenían empleos fuera de casa. Yo también estaba impresionada por las limitaciones que la vida urbana imponía a las amas de casa. No tenían razón para salir de sus pisos excepto para abastecer su frigorífico de vez en cuando, a diferencia de las amas de casa

del pueblo, cuyas tareas diarias las sacaban de casa para cuidar su hortaliza, alimentar a sus animales de corral, lavar ropa en la pila, comprar comida, o visitar a parientes enfermos.

Además, las madres urbanas estaban atrapadas por la necesidad de cuidar a los niños. A diferencia de las madres que permanecieron en el pueblo, donde cada chica adolescente era una cuidadora de niños, las madres urbanas tenían que atender a sus propios hijos, o hacer arreglos especiales para que los cuidaran. Y, a diferencia de las madres del pueblo, que podían permitir que los niños de hasta tres o cuatro años jugaran en las calles sin su vigilancia —con la confianza de que los vecinos la llamarían si un pequeño se iba demasiado lejos o se caía—, las madres urbanas debían acompañar a sus hijos fuera del piso [departamento]. No es de extrañar que muchas personas que entrevisté describieron a las esposas urbanas como “prisioneras” de sus hogares.¹⁹

Pero, aunque la gente pudiera enumerar los problemas de las amas de casa urbanas, la mayoría quedaba convencida de que las vidas de las mujeres en general habían mejorado enor-

¹⁹ Una vez hecha la lista de los inconvenientes de la vida urbana, varias de las amas de casa de ciudad que entrevisté defendieron su estilo de vida al hacer la lista de algunas desventajas de la vida rural. Señalaron que las viejas casas rurales requerían de mayores cuidados y mantenimiento que los pisos construidos recientemente, y que las casas del pueblo tendían a no contar con los aparatos y muebles de cocina y baño que se encontraban, por lo común, en las viviendas urbanas. Algunas mujeres también observaron que, aunque la vida rural podía ser “tranquila”, preferían el barullo y la emoción de la vida urbana. Varios padres señalaron que las escuelas urbanas ofrecían a los niños una gama más amplia de oportunidades educativas que las que había en la pequeña escuela del pueblo.

memente. Después de todo, uno sólo tenían que darse cuenta de todos los aparatos ahorradores de trabajo disponibles para las amas de casa modernas. Los amigos, por ejemplo, constantemente me recordaban que durante mi primera visita a Los Olivos nadie tenía agua corriente, estufas de gas, frigoríficos, o lavadoras de ropa, en tanto que en los años ochenta tales comodidades eran comunes en los hogares, tanto del pueblo como de la ciudad.

Casi nadie cuestionó la idea de que los aparatos que facilitaban el trabajo en efecto ahorraran trabajo a las amas de casa. Sólo algunas mujeres mayores, y yo misma, lo pusimos en duda. Algunas de mis amigas de los años sesenta prestaron atención a las desventajas de las comodidades modernas. Observaron que el agua de la llave tiene un sabor feo, que las estufas de gas no calientan las habitaciones, que a los frigoríficos les salen hongos, y que las lavadoras desgastan la ropa. También, algunas se me sumaron al cuestionar de quién era el trabajo que se ahorraba. Muchas de las tareas que hacían las máquinas, tales como cocinar, lavar ropa y limpiar la casa, no las hacía la esposa, sino sus hijas y sobrinas solteras, o las sirvientas en las casas más ricas. Entre mis dos visitas a Los Olivos, la reducción de la edad al matrimonio, combinada con la necesidad de escuela de las jóvenes, así como su acceso a empleos que redituaban mucho más que el trabajo doméstico, había privado a las mujeres casadas—tanto en el pueblo como en la ciudad— de la fuerza de trabajo joven (o pobre) de la que antes disponían libremente.²⁰

²⁰ No creo que haya habido menos hijas en los años ochenta respecto a los sesenta. El cambio demográfico por el cual se redujo la cantidad de hijos había ocurrido antes. La primera vez que visité Los Olivos en los años sesenta, había un par de familias grandes. Pero, tal y

También noté otros cuatro cambios en la situación de las mujeres, que no fueron mencionados por la gente que entrevisté, al menos no que recuerde. Todos estos cambios reflejan lo que capté como un deterioro del estatus de las esposas con relación al de sus esposos. Los cuatro cambios sucedieron como consecuencia de la transformación de los esposos, de ser los administradores de propiedades familiares, se volvieron los proveedores de la familia y además de la modificación de aquello que los hijos necesitaban para tener éxito, antes era la propiedad heredada, y posteriormente el “capital humano”. Estos cambios afectaron a todas las mujeres casadas, no sólo a las que emigraron a las ciudades.

En primer lugar, al parecer las mujeres casadas habían perdido su identidad separada, simbolizada por el mobiliario de sus casas nupciales. A principios de los sesenta, las esposas vivían y trabajaban en casas, lo que reflejaban tanto los logros de sus padres como sus habilidades personales de bordado. Como se esperaba que las esposas evitaran comprar cosas nuevas para poder ahorrar dinero para las herencias de sus hijos, pasaban toda la vida rodeadas de los objetos que representaban y reflejaban sus identidades de hijas de sus padres, mientras que sus esposos vivían y trabajaban con la tierra y las herramientas que reflejaban sus identidades de hijos. Para los años ochenta, en cambio, las casas que las mujeres cuidaban eran unos aparadores para exhibir los logros del esposo. Tal como lo sugieren los lamentos del ama de casa urbana que quería reemplazar

como lo presento posteriormente, se despreciaba a los padres tildándoles de “animales” incapaces de restringir sus apetitos sexuales. Los “buenos padres” de los sesenta limitaban conscientemente el número de herederos que habrían de dividirse las escasas propiedades.

sus muebles de boda pero no había podido hacerlo, la ubicación, tamaño y mobiliario del piso de una esposa urbana, no evidenciaba rasgo alguno de la individualidad de la esposa, sino del nivel de ingresos del esposo (o de la pareja en conjunto). Incluso las casas de las esposas del pueblo reflejaban mejor los logros de sus esposos que los de los padres de la esposa. Porque los vecinos exitosos rediseñaban y redecoraban las viejas casas que heredaban o compraban, mientras que las casas sin cambios adquirirían un significado del fracaso del esposo.

En segundo lugar, las mujeres casadas de los ochenta parecían haber perdido su habilidad de incrementar o disminuir el estatus de su familia en la jerarquía social. En mi primera visita a Los Olivos, cuando los vecinos hablaban de que la situación de una familia se determinaba por la herencia, la esposa contribuía con cerca de la mitad de la propiedad, su castidad garantizaba la legitimidad de sus hijos y el “honor” de su esposo entre sus compañeros de bar, sus sacrificios y trabajo preservaban y agrandaban las herencias de sus hijos, y —con suerte— podía añadir propiedades a las de su familia cuidando a personas mayores sin hijos que le dejarían una casa o tierras al morir. En los años ochenta, en cambio, las esposas de los trabajadores de fábricas, de semiprofesionales y de agricultores, tenían pocos medios de aumentar o disminuir el estatus de la familia. Las infidelidades de alguna esposa podrían ocasionar congoja en su marido, pero era improbable que implicara algún riesgo de perder el empleo, o hacer su trabajo. Las agencias gubernamentales y las grandes corporaciones que daban empleo a la mayor parte de los emigrantes,²¹ así como

²¹ Algunos emigrantes empleados en el sector privado trabajaban con compañías locales, como líneas de autobús o pequeñas compañías de

los bancos que daban créditos a los pequeños agricultores y empresarios, tenían poco interés en las actividades sexuales de sus empleados o acreedores. Igualmente, el trabajo doméstico y el cuidado de los niños por parte de la esposa, podían beneficiar a su familia, pero sus ahorros, e incluso su trabajo en el negocio familiar, tenían menor impacto sobre el ingreso de su familia, que la promoción laboral del esposo o el cierre exitoso de algún negocio. Obtener un empleo pagado permitía a la esposa contribuir al ingreso familiar. Pero la mayoría de las madres encontraban difícil combinar un empleo de oficina o de fábrica con sus labores domésticas, o encontrar empleo con un salario mayor que los gastos de cuidado de los niños y el antiguo ahorro de las esposas.

Aun el trabajo de las amas de casas que permanecieron en el pueblo parecía contribuir poco al presupuesto familiar. Las hortalizas que las esposas del pueblo cultivaban, así como los animales que criaban, en efecto mejoraban la dieta familiar y disminuían los costos en alimentos, pero tales amas de casa parecían estar ahorrando dinero más que ganándolo. Sólo las pocas esposas de agricultores o dueños de tiendas, que efectuaban tareas agrícolas o de venta para las que se hubiera contratado a alguien más, en verdad parecían estar ganando dinero. Para las mujeres del pueblo de los años ochenta, así como para sus hermanas emigrantes, una mujer debía tener

construcción o de limpieza. Pero la mayoría de las personas que entrevisté, trabajaban en fábricas propiedad de corporaciones multinacionales o en compañías de construcción y de transporte que eran nacionales más que locales. También es verdad que la gente prefería trabajar para el gobierno o para grandes empresas, porque tales empleos tendían a otorgar mejores prestaciones y a ofrecer un empleo más seguro.

un puesto con salario o ganancias para merecer el reconocimiento social por su contribución al bienestar familiar.²²

En tercer lugar, las esposas en los ochenta se habían vuelto económicamente dependientes de sus esposos. A diferencia de las esposas en los sesenta, que normalmente se quedaban con la propiedad familiar si el esposo moría o la abandonaba, pocas mujeres, en los ochenta, podían reemplazar la capacidad de generar ingresos de un marido muerto o faltante. Incluso las mujeres que tenían trabajos asalariados o que administraban pequeñas tiendas eran económicamente dependientes, en el sentido de que les hubiera costado mucho mantener su nivel de vida si algo les pasara a sus esposos. Muy pocos esposos de Los Olivos habían, de hecho, abandonado a sus esposas e hijos. Sin embargo, el divorcio era un tema debatido acaloradamente en los años ochenta, y la gente bajaba la voz para hablar de las pocas mujeres que habían tenido que criar solas a sus pequeños.

Por último, las cambiantes necesidades de los niños colocaban a las madres en una posición que las hacía depender de sus maridos. En los sesenta, cuando el futuro de los niños dependía de la cantidad de propiedad que heredaban, los niños podían sufrir afectivamente la pérdida del padre, pero las madres generalmente eran capaces de administrar

²² Aunque nunca escuché a los vecinos en los ochenta establecer una distinción entre trabajo “productivo” y “reproductivo”, creo que el mundo social en el que vivían alentaba la distinción cultural entre el trabajo que se traducía en ingresos y el trabajo que ahorrraba dinero; entre el trabajo que producía ingresos o beneficios, porque se hacía para intercambiarlo en el mercado, y el trabajo que no generaba dinero porque se hacía para uno mismo, en el hogar.

y mantener las propiedades conjuntas que integraban la herencia de los hijos. Incluso los hijos de los jornaleros, cuyas madres pudieran haber parecido tan dependientes de los ingresos del marido como las esposas de los trabajadores asalariados de los años ochenta, no sufrían un descenso drástico en cuanto a las expectativas o niveles de vida si sus padres morían o las abandonaban. Como hijos de jornaleros, tendrían que volverse jornaleros ellos mismos de cualquier manera. Y sus madres viudas podían proveerles de sustento casi tan bien como si su padre estuviera presente, porque a los terratenientes de los sesenta les gustaba emplear a las viudas, ya que por un salario menor se les podía contratar para hacer trabajo de hombre.

Sin embargo, cuando el futuro de un menor parecía depender más del “capital humano” adquirido personalmente, que de la propiedad heredada, una madre necesitaba del poder de compra de su esposo, así como de su crédito, para proporcionar a sus hijos una mejor educación y estilo de vida de lo que ella podía proveer por sí misma. Cuando el ingreso del esposo parecía determinado por sus habilidades personales, más que por el tamaño de la propiedad administrada, una madre ya no podía apoyar a sus hijos mediante su sacrificio personal. En lugar de ello, debía convencer a su esposo de que él se sacrificara, esto es, tenía que persuadirlo de gastar el dinero que ganaba con su trabajo en beneficio de su familia, y no en coches lujosos y mujeres. En los ochenta, una madre debía preocuparse por la salud y felicidad de quien les daba el sustento, de tal manera que su propia madre jamás tuvo que adoptar con el marido que administraba sus herencias conjuntas.

Mientras el cambio en las condiciones económicas transformó a las esposas, de personas adultas que contribuían al

bienestar de sus familias, a dependientes económicas —pues al igual que sus hijos, necesitaban del apoyo del sostén de la casa para sobrevivir— el mayor poder que este cambio adjudicó a los esposos tenía un precio. A diferencia del administrador de las propiedades familiares, a quien no se responsabilizaba por la pobreza de la familia, a menos de que malgastara los recursos heredados suyos y de su esposa, a quien sostiene a la familia se le hacía responsable del ingreso familiar. Se le daba crédito si el ingreso se incrementaba, pero también se le culpaba si el ingreso familiar caía, o si fallaba en lograr aquel nivel de ingresos alcanzado por quienes empezaron con más o menos los mismos recursos. Asimismo, el sostén de la familia tenía más ocasiones de fallar que el administrador de las propiedades de una familia. Mientras que la mayor parte de los hombres podían arreglárselas para evitar perder estatus en un sistema social en el que los hombres luchaban por preservar las propiedades y las reputaciones familiares que ellos y sus esposas habían heredado, en cambio sólo algunos hombres podían triunfar en un sistema social en el que los hombres competían por salarios y ganancias aparentemente ilimitados. A diferencia de un administrador de propiedades, cuya autoridad venía junto con su papel, quien se gana el pan con su trabajo debía ganarse el respeto de su familia y amigos.

Aunque el desarrollo de la “familia sostenida por el trabajo masculino” lo he atribuido a las cambiantes condiciones económicas, coloco un énfasis diferente en las condiciones que comúnmente otros subrayan. En lugar de preguntarme por qué empleadores y trabajadores excluían a las mujeres de las oportunidades de empleo pagado fuera del hogar (Creighton, 1996), apunto a los cambios de significado del trabajo de la gente. A mi parecer, el que los hombres se hayan convertido

en “el sostén de la familia”, se debe más a que el cambio de la propiedad heredada a logros laborales hizo del ingreso del marido el factor más importante en la determinación del estilo de vida y las oportunidades de su esposa e hijos, y no a que las madres se les hayan cerrado las puertas del trabajo remunerado.

LA EXPERIENCIA MATRIMONIAL EN LOS OCHENTA

Ninguno de los vecinos y emigrantes que entrevisté en los ochenta compartía mi impresión pesimista de que el estatus de las esposas había descendido en relación con el de sus esposos.²³ Más bien argumentaban lo contrario sosteniendo que las esposas, que alguna vez habían sido subordinadas se habían vuelto sus iguales. En esta sección y en la próxima exploro qué hay detrás de tal aseveración. Esta sección trata de la manera en que la gente entrevistada en los ochenta hablaba de igualdad entre marido y mujer, y la siguiente sobre la manera en que la gente hablaba, en los sesenta, sobre la subordinación de las mujeres a sus esposos.

Cuando en los ochenta la gente sostenía que había mayor igualdad entre esposos y esposas mencionaban, por lo común, dos cambios. En primer término, observaban que las esposas ahora disfrutaban de placeres que antes eran territorio exclu-

²³ Desafortunadamente, nunca pude averiguar cómo hubiera respondido la gente de Los Olivos ante mi análisis pesimista del menor poder de las mujeres, ya que nunca pude participar en las conversaciones el tiempo suficiente como para presentar mi argumento de manera clara. Además, desarrollé este análisis lejos de Los Olivos.

sivo de los esposos, como salir por las noches para probar los placeres públicos de la vida callejera. Añadieron que las mujeres casadas ahora podían gastar el dinero de la familia en artículos para ellas mismas, tales como vestidos bonitos, perfumes y aparatos electrodomésticos. En segundo, observaron que los esposos habían renunciado a algunos de sus privilegios, en particular el de salir a solas por las noches. Señalaron que la mayoría de los hombres menores de sesenta años ya no pasaban todo su tiempo libre en bares o, si lo hacían, se sentían culpables por ello. Y varias personas observaron que los esposos en áreas urbanas con frecuencia ayudaban a sus esposas con el trabajo doméstico.

Los cambios en el comportamiento y apariencia de las mujeres casadas eran drásticos. En los veinte años que transcurrieron entre mi primera y segunda visita a Los Olivos, las mujeres casadas aparentemente pasaron de tratar de emular a la virgen María, quien se sacrificó por su hijo, a emular a la mujer moderna de los anuncios televisivos y de revistas, cuya belleza estimulaba el deseo masculino y cuyas habilidades domésticas ocasionaban la admiración familiar (véase J. Collier, 1986). El cambio en el comportamiento de los hombres era menos drástico, pero significativo. Los esposos anteriormente “resignados”, no sólo se volvieron buscadores ambiciosos de empleo, tal y como argumenté en el capítulo 1, sino que los hombres cuyos padres habían pasado todo su tiempo libre en bares, me dijeron que lamentaban las horas que pasaban separados de su esposa e hijos.

Algunas personas pensaban que los drásticos cambios en el vestido y proceder de las mujeres se debían, principalmente, a haber liberado a la mujer de las restricciones tradicionales. Del mismo modo que las personas que hablaban de los cam-

bios en las costumbres del noviazgo describían a las nuevas prácticas como reflejo de lo que los novios siempre habían querido hacer pero no habían hecho por temor a las sanciones sociales, e igualmente describían a las mujeres casadas como libres al fin para hacer lo que sus madres hubieran querido hacer pero no habían hecho por falta de dinero y por temor a las habladurías de los vecinos.

Las amas de casa de los sesenta, como se verá en la sección siguiente, se quejaban siempre por su trabajo arduo. En los ochenta, en cambio, compraban aparatos domésticos que ahorraban trabajo. Las madres en los sesenta se lamentaban constantemente por tanto sacrificio. En los ochenta, al igual que sus hijas solteras, compraban vestidos bonitos, bailaban toda la noche, e iban a bares. Los cambios de comportamiento de los esposos incluso podían interpretarse como algo deseado por las mujeres. En los sesenta, las esposas se quejaban por el tiempo y dinero que sus esposos malgastaban en bares. En los ochenta los hombres pasaban muchas noches en casa y frecuentemente llevaban a sus esposas cuando salían a beber cerveza algún fin de semana. No es de extrañar que la gente que entrevisté en los ochenta experimentara tales cambios como un reflejo, no sólo de la creciente igualdad de la esposa, respecto del esposo, sino también de su libertad de disfrutar de los placeres que su madre sólo había soñado.

Los vecinos y emigrantes que entrevisté atribuían los cambios al relajamiento de las restricciones; yo, por mi parte, continúo con el proyecto de explorar cómo fue que la participación de la gente en los mercados nacionales de empleos y mercancías los alentó a “pensar por sí mismos”, en vez de preocuparse por “seguir las convenciones sociales”. En particular,

propongo que los nuevos comportamientos de esposas y esposos reflejan, no su libertad de actuar conforme a sus deseos, sino el desarrollo de nuevos requisitos. Cuando las mujeres nacidas en Los Olivos trataron de emular a la mujer moderna de los anuncios televisivos y de revistas, y cuando los esposos se quedaron en casa por la noche, lo hicieron porque su adopción de un discurso de logros ocupacionales los alentaba a concebir —y a poner en práctica— el matrimonio como una sociedad simbólica entre una ama de casa y un sostén familiar. Las parejas casadas de los ochenta tenían tantas limitaciones debido a consideraciones culturales como las tuvieron sus padres. Pero tales consideraciones eran distintas.

Tanto en los sesenta como en los ochenta, la gente nacida en Los Olivos contrastaba la “casa” con la “calle”. Pero su participación en la economía de mercado alteró esta percepción en la gente. En los años sesenta, la casa era la propiedad familiar (casas y tierra), cuya calidad y tamaño determinaba el ingreso, las actividades y el estilo de vida de los miembros de la familia. En los años ochenta, en cambio, la casa designaba un hogar cuya calidad y tamaño eran determinados por los salarios y ganancias que tenían el esposo y la esposa. El trabajo de una pareja casada ya no parecía estar determinado por las necesidades de su casa. En lugar de ello, las parejas podían crear el tipo de casa que desearan. Sólo tenían los límites de su imaginación y de su capacidad de ganar dinero.

La participación en la economía de mercado también cambió la manera en que la gente experimentó el contraste cultural entre “trabajo” y sus opuestos. Aunque algunas personas mayores que entrevisté en los ochenta seguía utilizando el contraste entre obligación y diversión del que hablé en el capítulo anterior, la mayor parte de los jóvenes utilizaban un contraste

cultural entre “trabajo” y “descanso”.²⁴ Y el “trabajo” parecía haber cambiado de ubicación. A principios de los sesenta, las obligaciones se asociaban a la casa, y las diversiones, a la calle. Los miembros de la familia trabajaban para mantener la propiedad familiar; los hombres y las chicas solteras salían a la calle a buscar diversión. Sólo quienes tenían muy poca propiedad para mantener a la familia debían salir a la calle a buscar empleo asalariado. En los años ochenta, en cambio, el trabajo se asociaba a la calle, y el descanso, a la casa. La gente dejaba su casa para obtener un salario o ganancias en el mercado; volvían a casa a descansar, recuperarse y disfrutar de momentos con la familia y amigos.

Pero si el trabajo parecía haber cambiado de ubicación, la situación era, en efecto, más compleja. El contraste cultural entre trabajo y descanso tenía implicaciones distintas del contraste entre obligación y diversión. En los sesenta, todo el mundo podía haber experimentado las obligaciones relacionadas con mantener la propiedad y reputación familiares, pero sólo algunas personas estaban obligadas a “trabajar”. Quienes tenían suficiente riqueza para contratar a otros, podían cumplir con sus obligaciones familiares diciendo a sus sirvientes y trabajadores qué hacer. A diferencia de ello, en los ochenta, el “trabajo” era la fuente de ingresos y estatus social de una persona. Incluso quienes se pasaban el tiempo diciendo a otros qué hacer, describían este dar órdenes, junto

²⁴ No puedo recordar que alguien de Los Olivos contrastara “trabajo” y “ocio”, aunque este contraste cultural se propagaba por los periódicos y revistas que anunciaban entretenimientos públicos tales como cine, teatros, centros nocturnos, restaurantes, etcétera.

con la responsabilidad de supervisar que las tareas asignadas se cumplieran, como el “trabajo” que hacían.

De manera más importante, el contraste entre trabajo y tiempo libre codificaba una distinción que no era entre las tareas requeridas y divertirse, sino entre las actividades que generaban dinero y las que no lo hacían. La importancia central de los salarios y ganancias en la determinación del ingreso y estilo de vida de una familia, aseguraba que las formas de “trabajo” más visibles y populares fueran las actividades desarrolladas con el propósito expreso de ganar dinero. En consecuencia, el descanso asociado con la casa llegó a codificar dos oposiciones potenciales al trabajo que producía ingresos: descanso efectivo (cese de actividades) y actividades que se hacen por razones distintas a ganar dinero (*i. e.*, porque uno “quería” hacerlas). “Casa” encerraba ambos significados de descanso. Por un lado, era el lugar de reposo. Por el otro, era el lugar del deseo.

Conchi, la joven que pensaba que los noviazgos de doce años no eran “normales”, me dijo en alguna ocasión que ella no podía entender por qué sus padres se habían casado. Nunca buscaban su mutua compañía, comentó. Su padre, antes de morir, pasaba todo su tiempo libre en el bar. Sus padres difícilmente se hablaban.²⁵ La sorpresa de Conchi refleja, creo, sus experiencias como integrante de la generación que partici-

²⁵ En sus notas de campo de 1964, Sally Price anotó la aseveración de una joven “de que sus padres se hablan muy poco” y comentó: “De lo que hemos observado, esto es completamente verdadero. Casi nunca se dicen mucho más que ¡buenos días!” (SHP, notas de campo, julio de 1964). Al releer esta cita de sus notas de campo a finales de los ochenta, Sally Price anotó que “ahora esto me parece una aseveración exagerada”.

paba del mercado nacional de empleos y mercancías. Cuando el hogar se consideró un sitio tanto del “descanso” como del “amor”, las parejas que se querían, tenían que desear pasar sus horas de descanso juntos.

El deseo de los hombres de pasar tiempo con sus familias se presentaba a menudo en las historias que contaban los emigrantes que se habían vuelto choferes de camión. Mis notas de campo de una entrevista indican que:

Adolfo dijo que lamentaba los diez años que pasó haciendo viajes a lo largo de España. El trabajo era terrible, tanto por las largas horas al volante y las peligrosas condiciones de los caminos, como porque esos años eran cruciales para el crecimiento de sus hijos. Su empleo no sólo lo alejó de su familia, sino que también lo dejaba de mal humor cuando volvía a casa. (La esposa de Adolfo terció con el comentario de que cuando volvía de alguno de sus viajes largos, sólo se enojaba con la familia). Adolfo estuvo de acuerdo y dijo que volvía cansado y malhumorado. Por último, mencionó que Adolfo solicitó una transferencia en el trabajo que implicaba una reducción salarial seria, pero le permitía pasar más tiempo con la familia. Ahora regresa a casa temprano en la tarde, a tiempo para compartir la hora de la comida. Es difícil vivir con menos paga, comentó, en especial por los gastos escolares de sus hijos, pero ahora tiene tiempo de ayudarlos con la tarea.²⁶

Otro transportista contó una historia similar, informando que se rehusó a hacer más viajes lejanos cuando nació su segundo hijo.

²⁶ JFC, entrevista formal, febrero de 1983.

Para la mayoría de los vecinos y emigrantes que entrevisté en los ochenta, el tiempo libre se había vuelto tiempo para la familia. Muchas parejas me dijeron que pasaban las noches en casa, juntos, viendo televisión. A veces visitaban a amigos o parientes o, de vez en cuando, salían. Durante las largas noches veraniegas, muchas parejas de Los Olivos se unían a la muchedumbre que paseaba por las calles de ciudades y pueblos, empujando cochecitos de niños o tomando a pequeños de la mano. Con frecuencia paraban en bares a tomarse una cerveza y comer tapas [bocadillos].

Cuando pregunté a las parejas qué hacían los fines de semana, normalmente relataban historias de salidas familiares. Esto se cumplía particularmente entre quienes vivían en áreas urbanas. Por ejemplo, una pareja cuyos empleos les permitían tomar los fines de semana completos, indicaron que “con frecuencia llevaban a sus hijos al campo. Andrés mencionó que un amigo del trabajo tiene una casita de campo que está construyendo en un terreno, a unos 50 kms. de la ciudad, y la familia continuamente va allá. Mientras las mujeres hacen paella, los hombres se dedican a la construcción de la casa, y los chicos juegan. Estebana, la esposa de Andrés, hizo énfasis en que utilizaban sus fines de semana para actividades con sus hijos. Otros fines de semana llevaban a los niños al parque para que jugaran en el pasto y andaran en bicicleta. También los podían llevar al cine, si había alguna película apropiada”.²⁷ Los padres también planeaban sus vacaciones junto con sus hijos. Algunas parejas, en particular aquellas con dos empleos,

²⁷ JFC, entrevista formal, abril de 1983.

contaron que tenían que hacer complejos ajustes para asegurarse de que sus vacaciones coincidieran.

Un domingo de 1983, George Collier y yo salimos a un día de campo con un grupo de familias de Los Olivos que vivían en Barcelona. El “campo” era un terreno público debajo de una autopista que cruzaba un río. Aunque los paseantes se dividieron en grupos por sexo y edad (los hombres jugaron barajas, las mujeres prepararon el almuerzo y después tejieron, y los niños corrieron por ahí), era claro que ninguna persona casada hubiera asistido sola al día de campo. Era una salida familiar. El propósito era que los miembros de la familia pasaran el día juntos, en el campo.

Noté que aun las parejas que vivían en Los Olivos, o que estaban ahí de vacaciones, pasaban su tiempo libre juntos. Varias personas me dijeron que la vieja tradición de las parejas que pasaban su tiempo libre por separado continuaba en el pueblo. En parte tenían razón. Los hombres del pueblo en efecto pasaban mucho tiempo en los bares, en tanto que sus esposas descansaban en alguna casa con mujeres de su familia. Los emigrantes que venían de vacaciones tendían a adoptar esta tradición hasta cierto punto. Los hombres que venían de vacaciones normalmente se pasaban las mañanas en los bares o de cacería, mientras sus esposas hacían el trabajo doméstico. No obstante, tanto vecinos como emigrantes tendían a unirse en grupos mixtos durante las noches de verano. Los hombres, cuyos padres nunca se habían sentado fuera de casa sino enfrente de los bares y en compañía de otros hombres, se sumaban a las mujeres cuando éstas llevaban sillas para sentarse afuera de la puerta principal de alguna casa, para platicar con sus amigos y parientes. Y las mujeres cuyas madres jamás entraron a bar alguno si lo po-

dían evitar, acompañaban a sus esposos a beber cerveza en alguno de esos bares.²⁸ En los ochenta, las parejas casadas eran también los participantes más entusiastas de las fiestas y romerías, donde bebían ponche con piquete [alcohol] y bailaban al son de la música de las bandas.

Aunque la mayor parte de los vecinos y emigrantes nacidos después de 1940 compartían la suposición de Conchi de que las parejas se casaban porque querían estar juntos, parecían, no obstante, renuentes a llegar a la conclusión de que las parejas que no disfrutaran de su mutua compañía debían divorciarse. Una madre joven, por ejemplo, observó con desaprobación que “las chicas modernas no creen en el matrimonio. Piensan que el matrimonio es tan sólo un contrato y que las parejas deben vivir juntas si están enamoradas y sólo mientras lo estén”.²⁹ Como otros vecinos y emigrantes que contaron relatos de noviazgo centrados en encontrar al ser único, hecho a la medida, esta joven rechazaba la idea de que el matrimonio era sólo un “contrato” entre dos partes, para el cumplimiento de metas personales. Aunque las parejas se casaran por amor, según su argumentación, no debían tener la libertad de terminar un matrimonio aunque ya no estuvieran enamoradas.

Me dí cuenta de que las parejas entrevistadas en los ochenta estaban reacias a admitir desilusiones respecto del matrimonio. Cuando pregunté a la gente cuándo habían sido más

²⁸ En los años ochenta me di cuenta de que los bares de Los Olivos se habían vuelto más hospitalarios hacia las mujeres. Las imágenes de desnudos femeninos que decoraban los bares en los sesenta habían desaparecido.

²⁹ JFC, notas de entrevista, febrero de 1983.

felices (textualmente: “¿cuándo habían tenido más ilusiones?”), encontré que la gente nacida después de 1940 parecía tener mayores dificultades para responder a esta pregunta que sus mayores. Los vecinos de mayor edad invariablemente respondían que habían sido más felices antes de asumir las pesadas obligaciones matrimoniales y de crianza de los hijos. Una mujer joven, cuyo esposo no estuvo durante la entrevista, también observó que “uno disfruta más de la vida antes del matrimonio”. Las parejas, sin embargo, parecían resistirse a cualquier inclinación que hubieran podido sentir para celebrar la dicha prematrimonial. La mayoría evitó decir que habían sido más felices antes de la boda al sostener, diplomáticamente, que cada etapa de la vida tiene sus alegrías y pesares. Un hombre señaló que “antes de casarnos tuvimos la alegría de la ilusión del matrimonio, ahora tenemos esperanza por nuestro hijo”.³⁰ Y una mujer dijo que “aunque el amor desaparece después de la boda, el afecto crece”. Cuando su esposo la molestó en broma porque sonaba como viejita que hubiera estado casada “doscientos años”, ella sostuvo su posición diciendo que “cuesta trabajo hacer una vida mejor”, y él asintió.³¹

Me intrigaba la idea de que el matrimonio “cuesta trabajo”. La frase no sólo me resultaba familiar a partir de mis experiencias al madurar como norteamericana, pero parecía capturar el significado de que las personas modernas deben “producirse a sí mismas”. En los ochenta, las parejas casadas hablaban de manera que quedaba implícita la necesidad de dedicarle esfuerzo constante a su relación. No podían simplemen-

³⁰ JFC, notas de entrevista, febrero de 1983.

³¹ JFC, notas de entrevista, abril de 1983.

te descansar en su amor. Esta visión del matrimonio como proyecto contrasta notablemente con la visión presentada por los vecinos en los años sesenta. Entonces, la gente, por lo común, describía el matrimonio como algo que requería de resignación y paciencia, no de esfuerzo o trabajo. Una amiga, por ejemplo, me dijo que “si el matrimonio se encuentra con problemas, una mujer debe soportarlos; una vez casada, no puede volver jamás a casa de sus padres”.³² En efecto, las parejas a menudo ponían un “cuarto de soltero” en casa, como el que se describió para los novios que se casaron en 1964, donde se podía retirar a solas alguno de los cónyuges en caso de enojo. En los ochenta, en cambio, la mayor parte de la gente joven que entrevisté habló de tener que aprender a llevarse bien. Una joven señaló que los primeros años de matrimonio siempre eran difíciles porque la pareja debe “adaptarse uno al otro”.³³

Las parejas jóvenes también hablaron del “trabajo” necesario para alimentar, vestir y dar resguardo a los miembros de la familia. Los esposos, en particular, dijeron que “trabajaban” para mantener a sus familias. Andrés, el joven que habló de pasar los fines de semana con sus hijos, manifestó antes en la entrevista que “toda su vida él ha trabajado duro para sostener su casa”.³⁴ En efecto, tenía sentido que la gente de Los Olivos asumiera que los hombres trabajaban para mantener a sus familias. Una vez que la gente participaba en el mercado nacional de empleos y mercancías, parecía haber un vínculo

³² JFC, entrevista formal 4, 1964.

³³ JFC, notas de entrevista, febrero de 1983.

³⁴ JFC, notas de entrevista, abril de 1983.

directo entre el dinero que ganaba el hombre, y el estilo de vida de su esposa e hijos.³⁵

Las esposas también hablaban de “trabajar” para sus familias. La esposa de Andrés, por ejemplo, dijo que ella también trabajaba para el hogar. Pero el trabajo doméstico era, sin duda, un concepto problemático. En los años sesenta, cuando la gente usaba una oposición conceptual entre obligaciones y diversiones, el trabajo doméstico de la mujer era su obligación, del mismo modo que atender la tierra, algún negocio, o el trabajo asalariado, eran obligaciones del hombre. En ese entonces, tanto esposos como esposas llevaban a cabo los deberes impuestos sobre ellos por el tamaño y calidad de sus herencias en conjunto. En los ochenta, no obstante, cuando la gente contrastaba el trabajo que genera ingresos con las actividades que no lo hacen, el trabajo doméstico no entraba fácilmente en ninguna de las categorías. Por un lado, el trabajo doméstico parecía caer en la parte de tiempo libre de la oposición trabajo-tiempo libre: no generaba dinero y se hacía en la casa, el lugar de descanso y deseo del trabajador. Por otro lado, el trabajo doméstico era claramente trabajo, en el sentido de que debía hacerse sin importar que la persona que lo hiciera lo encontrara descansado o placentero. El trabajo doméstico era la obligación del ama de casa, y no podía

³⁵ Una mujer mayor, con la que hablé en 1983, estableció el vínculo entre el salario del esposo y el estilo de vida de su familia cuando observó que sus ex vecinos tenían dificultades para vivir de sus ingresos, porque el salario del esposo era muy bajo. Cuando le pregunté si la familia de su hijo también tenía este problema, contestó que no, que estaban bien porque su hijo ganaba más que el ex vecino en cuestión.

dedicarse a otras actividades más relajadas o placenteras sin antes terminar su quehacer.

La mayoría de las parejas jóvenes entrevistadas en los ochenta se referían a las labores domésticas como trabajo, al contrastarlo con el descanso o diversión. La esposa de Andrés, Estebana, por ejemplo, informó que “aunque jamás se lo ha dicho al padre de Andrés, Andrés sí la ayuda ocasionalmente con las labores domésticas. Lava los trastes cuando ella tiene mucho trabajo y quieren salir, y también ayuda con la compra. No estaría bien –dijo Estebana–, que sólo Andrés se divirtiera”.³⁶ Varios esposos urbanos admitieron ayudar a sus esposas. También observé a algunos esposos poniendo la mesa, lavando trastes, tirando la basura y hasta cocinando. Cuando los hombres informaban que ayudaban a sus esposas, comúnmente daban a entender que lo hacían porque sería injusto que un esposo disfrutara del descanso o tiempo libre, mientras su esposa trabajaba, particularmente si ella también tenía un empleo asalariado. Como Estebana, varias de las esposas jóvenes que entrevisté alabaron a sus esposos por ayudar en casa. (En los sesenta, en cambio, las madres y tías de estas mujeres me habían dicho que un buen esposo no se metía en los asuntos de su esposa.)

Pese al reconocimiento de la gente de que el trabajo doméstico era una forma de trabajo, era más frecuente que se caracterizara a las amas de casa como personas que “no trabajan” si la mujer no tenía un trabajo remunerado fuera de la casa. Una madre joven, por ejemplo, se lamentó diciendo “no tengo trabajo” al hablarme acerca de cómo esperaba encontrar un empleo asalariado cuando su hijo más pequeño entrara

³⁶ GAC, notas de entrevista, abril de 1983.

a la guardería. Una vez que sus hijos ya no necesitaran de la supervisión constante, dijo, quería “trabajar” para contribuir al ingreso familiar, y para dejar de “aburrirse”.³⁷

El aburrimiento, de hecho, era una queja frecuente de las madres jóvenes que no “trabajaban”. Mientras tejíamos algunas mujeres y yo, durante el día de campo fuera de Barcelona, las escuché platicar sobre si una de ellas, embarazada de su primer hijo, debía regresar a su puesto en la fábrica después del nacimiento. La mujer encinta estaba obstinada con volver a trabajar. Dijo que se aburriría si tenía que permanecer en su casa, enjaulada en su pequeño piso. Y además, observó, no había tantos empleos en los años ochenta. Si dejaba aquel puesto en la fábrica, tendría dificultades para encontrar otro cuando su hijo creciera. Me intrigó esta cuestión del aburrimiento, tanto porque yo me la pasé muy aburrida cuando estuve confinada en casa con niños pequeños, como porque mis notas de campo de los sesenta sugieren que las amas de casa de esa época no se habían quejado de ello. Mi sensación de que el aburrimiento era problema nuevo se confirmó por una discusión que escuché entre una viuda que vivía en el pueblo y sus dos hijas. Ambas tenían empleos urbanos semiprofesionales. La viuda sostenía que una mujer casada debe estar en su casa. Está mal que una mujer trabaje en la calle, decía. Sus hijas alegaban que se morirían de hastío si se tenían que quedar en la casa. ¿Qué harían todo el día? La viuda replicaba que las mujeres siempre podían encontrar quehacer en su casa. Las jóvenes manifestaron su horror ante la posibilidad de desperdiciar el tiempo tejiendo.

³⁷ JFC, notas de entrevista, febrero de 1983.

Este argumento me pareció particularmente divertido porque la viuda, de hecho, casi no estaba en su casa. Cuando yo la iba a buscar, era raro encontrarla. Pero podía estar en su “casa” porque ésta incluía no sólo sus habitaciones, sino también los terrenos que compartía con sus hermanos y hermanas, y los corrales de sus animales. Sospecho que incluso ampliaba su concepción de casa para incluir aquella donde su madre y hermanos solteros vivían. Las “casas” que las hijas se imaginaban, en cambio, se encontraban entre las paredes de sus minúsculos departamentos urbanos. Para la viuda, la “calle” poblada de extraños comenzaba fuera de las propiedades sobre las que tenía derechos de herencia. Para sus hijas, la “calle” empezaba en los corredores, del otro lado de la puerta de sus pisos o departamentos.

Aunque este argumento refleja claramente las distintas experiencias de las amas de casa del pueblo y de las urbanas, creo que también captura un cambio importante en la significación social del trabajo doméstico. En los sesenta, el trabajo doméstico de una mujer importaba, tal y como lo descubrí un día de primavera de 1964, cuando le dije a la empleada doméstica que no tenía que limpiar el moho verde de las paredes exteriores de la casa. Con gentileza me informó que no las limpiaba por mí. De no hacerlo, me informó, otras mujeres del pueblo la criticarían.³⁸ Entonces, las mujeres del pueblo tenían público para su trabajo doméstico. Toda la población femenina de Los Olivos tomaba nota de qué tan bien cuidaba su

³⁸ Por tanto me volví beneficiaria de las implicaciones de estatus del trabajo doméstico en Los Olivos. Jamás he vivido en una casa tan bien cuidada, ni antes, ni después.

casa una mujer, y utilizaba esa información en la valoración del estatus y reputación de su familia.

En los años ochenta, en cambio, el trabajo doméstico de la mujer, ya fuera hecho en una casa del pueblo o en un piso urbano, tenía poca importancia para la situación social de la familia. La gente podía criticar a una ama de casa desordenada y admirar a una buena ama de casa, pero era el ingreso que los miembros de la familia ganaban a través de su participación en el mercado, lo que determinaba el estatus social de la familia frente a otras personas. Por tanto, creo que el trabajo doméstico se volvió “aburrido”, principalmente al compararlo con el trabajo asalariado, y no tanto porque difiriera en cantidad y en ubicación del trabajo doméstico que las mujeres del pueblo hacían en los sesenta. Una vez que el dinero que la gente ganaba con su participación en el mercado se volvió el determinante principal de la ubicación social de la persona, el lugar de trabajo pagado se volvió el lugar fundamental de negociación de la identidad. La gente privada de un empleo que generara ingresos se veía, por tanto, privada de oportunidades de afirmar quienes “eran”, así como de “volverse” ellos mismos.

Por ello, me parecía que las mujeres que se casaron y tuvieron hijos en los ochenta sacrificaban mucho más de lo que sus madres habían sacrificado. En lugar de asumir una responsabilidad compartida por mantener la reputación y la propiedad de la familia, tal como lo habían hecho las amas de casa de los sesenta, una mujer que se echaba a cuestras el trabajo doméstico y el cuidado de los niños en los ochenta, ponía en riesgo sus oportunidades de participación en la esfera social donde se adquirirían, disputaban y afirmaban la riqueza y la reputación. Pese a sus aparatos domésticos ahorradores de trabajo, sus lindas ropas, maridos colaboradores y salidas ocasionales, una

esposa que permanecía en casa durante los ochenta estaba condenada al “aburrimiento” de una existencia “vacía”.

Los vecinos y emigrantes que entrevisté en los ochenta parecían reconocer, en algún nivel, que las amas de casa que no tenían un empleo asalariado estaban, en efecto, haciendo un sacrificio. Observaban con frecuencia, por ejemplo, que era difícil para una mujer dejar su empleo para quedarse en casa con sus hijos. Pero esta percepción del sacrificio por las labores domésticas era difícil de mantener, de cara a la constante evidencia de que había quien sacrificaba más. Las amas de casa en los ochenta, por ejemplo, parecían afortunadas en comparación con sus madres, a quienes no sólo les hubieran hecho falta aparatos electrodomésticos, sino que además se quejaban interminablemente por sus “sufrimientos”. Al mismo tiempo, los sacrificios de una ama de casa deben haber parecido insignificantes comparados con los de su esposo. La esposa podía quedarse en casa —el lugar del tiempo libre y el deseo— en tanto que el esposo debía salir para desempeñar un trabajo físico o mental dictado por las exigencias de su empleador, su profesión o el mercado, más que por sus preferencias. Además, el esposo que daba dinero a su familia sacrificaba, visiblemente, la oportunidad de gastar “su” ingreso en otras cosas.

En 1983, cuando estaba en Los Olivos, vi una obra de teatro por televisión llamada *Papá quiere ser libre*, sobre un hombre urbano, de clase media alta, que quería dejar a su esposa, sus dos hijos y a su amante, con quien llevaba dieciocho años, para escaparse con una de las amigas de su hija, una chica que trabajaba como sirvienta de la familia para pagarse los estudios universitarios. Mis notas de campo sugieren que la obra captaba muchas de las suposiciones y temores expresados por la gente de Los Olivos. Los personajes fe-

meninos eran estereotípicos. La “sirvienta” seductora era inmoral, echada a perder por su educación universitaria. La hostil hija exigía a su madre ser “moderna”; que dejara de llorar la pérdida del esposo y encontrara un empleo. La amante mercenaria se preocupaba por el futuro de sus hijos: “Papá”, decía, sólo ganaba lo suficiente para mantener dos casas, no tres. La esposa era la heroína del caso. Afirmaba ser una ama de casa “tradicional”, cuya principal preocupación era la felicidad del marido. Cuando la amante convenció a “papá” de quedarse en casa y cumplir con sus responsabilidades, la esposa intervino y aseguró a la amante que si “papá” se quedaba, lo haría sólo por resignación, no porque quisiera. La obra terminaba en que “papá” salía de la casa para encontrarse con su estudiante universitaria.

Ninguno de los vecinos con los que hablé al día siguiente parecía haber tenido problemas para entender el título de la obra *Papá quiere ser libre*, aun cuando los vecinos en los sesenta habían hablado de los hombres como “libres” inherentemente, en tanto que las mujeres estaban “amarradas” por temor a perder su honor. Entre los sesenta y los ochenta, “la libertad” y las “restricciones” parecían haberse intercambiado entre los sexos. En realidad, por supuesto, el cambio fue más sutil. En los sesenta, los hombres eran inherentemente más “libres” que las mujeres porque no podían propagar bastardos en la familia. Y un esposo demostraba su “libertad” al continuar disfrutando los placeres de la calle, una vez que el matrimonio había recluido a su esposa al hogar. En los ochenta, en cambio, tanto hombres como mujeres nacían “libres”, pero los hombres desistían de su libertad cuando aceptaban la pesada carga de mantener esposa y familia. En el matrimonio, el esposo perdía la libertad de hacer lo que quisiera. Su espo-

sa, en cambio, adquiriría la libertad de renunciar a su trabajo y quedarse en casa haciendo lo que quisiera.

Pese a que no se me ocurrió preguntar a la gente sobre sus percepciones de la esposa en la obra, me pareció que los sentimientos “tradicionales” que ella expresaba eran, en realidad, muy “modernos”. Eran más parecidos a lo que había escuchado de las mujeres en los ochenta, que a lo que escuché en los sesenta. En mi primera visita a Los Olivos, la mayor parte de las mujeres casadas que conocí, parecían esperar que sus esposos estuvieran tan “resignados” como ellas frente a las pesadas obligaciones del matrimonio. En aquel tiempo, la gente tenía que hacer lo que se esperaba que hicieran, pero podían pensar lo que quisieran en su interior. En cambio cuando volví, veinte años más tarde, escuché a varias esposas jóvenes hablar sobre su deseo de agradar a sus esposos. Muchas describieron cómo preparaban platillos especiales, y algunas informaron que trataban de acabar con el trabajo de casa antes de que sus esposos volvieran, de modo que les pudieran brindar su completa atención. Como la supuesta esposa “tradicional” de la obra, estas jóvenes hablaban de maneras que sugerían que los esposos debían mantener a sus esposas e hijos, no porque los hombres casados se tuvieran que “resignar” a cumplir con sus responsabilidades, sino porque querían hacerlo. En otras palabras, las esposas de los ochenta, a diferencia de las de los sesenta, tenían que responsabilizarse de la tarea de mantener felices a sus esposos.

Pero si las esposas jóvenes de los ochenta se describían como individuos que personalmente querían agradar a su esposo, también parecían darse cuenta –al menos en algún nivel– de que no tenían la opción de *no* querer hacer felices a sus esposos. En 1983, por ejemplo, alcancé a oír una conversación

entre un grupo de madres jóvenes que estaban comparando sus dietas y bromeando en torno a mantener buena figura para que sus esposos no las cambiaran por mujeres más delgadas y atractivas. Que yo sepa, ninguna de estas mujeres estaba en verdad preocupada porque su esposo la pudiera abandonar. Estaban, en efecto, bromeando. Pero todos los vecinos y emigrantes sabían del caso de la mujer cuyo esposo la había abandonado, a ella y a sus hijos, para irse a vivir con una mujer más joven que conoció en su trabajo.

Los chistes de las mujeres sobre las dietas, en los que evocan una alternativa peor a hacerlas, revelan, claramente, el patrón que he estado describiendo de cómo la gente en los ochenta elaboraban relatos sobre sus acciones que los hicieran ver como entes que “piensan por sí mismos”. En comparación con los vecinos en los años sesenta, quienes decían, por lo común, que simplemente seguían convenciones sociales (tal y como lo revela el hecho de que sus vecinos los criticaban si hacían algo distinto de lo esperado), las personas en los ochenta comúnmente trataban de explicar por qué ellos, en lo particular, habían decidido hacer lo que hacían. Estas explicaciones con frecuencia enumeraban, explícita o implícitamente, una o más alternativas que eran menos deseables que la elegida, en particular si la actividad elegida era algo de lo que se sospechaba que había una buena razón para no dejar de hacerla. Ponerse a dieta, por ejemplo, podía ser horrible, pero el abandono del marido era mucho peor. O, para volver a un ejemplo anterior, la novia que sufría los partidos de fútbol hubiera preferido ir a bailar, pero su novio podría tener peores pasiones que apoyar al equipo local.

Los esfuerzos de las mujeres por “querer” lo que sus esposos querían, se volvían particularmente obvios durante las

discusiones sobre las casas vacacionales de la familia. Para los ochenta, varias parejas de Los Olivos se habían enriquecido lo suficiente como para invertir en condominios en la playa y en casas de campo, o en la renovación de las casas del pueblo que habían heredado. Los hombres invariablemente estaban orgullosos de dichas inversiones. Significaban la riqueza familiar y el compromiso del hombre con su familia. No obstante, las mujeres, parecían ambivalentes. Las casas vacacionales requerían de cuidados. Aunque en los ochenta la mayor parte de los esposos ayudaban a sus esposas con el trabajo doméstico, esta ayuda difícilmente era suficiente como para compensar a su esposa por la duplicación de su carga de trabajo con la compra de una casa vacacional, o la renovación de una vieja casa del pueblo. En charlas informales en los años ochenta, escuché a muchas mujeres hablar de temer a las vacaciones, a las que se referían como “días de descanso”. Esperaban, en realidad, poco descanso, porque sabían que tendrían que limpiar la casa de su polvo acumulado. Una mujer cuya “casa de descanso” era una vieja casona de Los Olivos, estaba particularmente amargada debido a la cantidad de tierra que se acumulaba entre una visita y otra. Sin embargo, las mujeres se unían a los esposos en “querer” casas vacacionales. Ellas también mostraban, orgullosamente, fotos de lugares de recreo junto al mar, a la montaña, o casas del pueblo renovadas. Las mujeres no tenían que señalar que las alternativas eran peores. Después de todo, la familia podía haber sido tan pobre que no hubiera podido comprar la casa de descanso, o –peor aún– el esposo podía haber utilizado su ingreso en mantener una amante, en lugar de invertir en una casa vacacional para su familia.

Aunque al pensar por uno mismo se requiere que la gente identifique alternativas menos deseables, creo que la mayoría de

las esposas que conocí en los años ochenta, en verdad querían hacer felices a sus esposos. No hacían dietas, ni cocinaban platillos especiales, ni mostraban entusiasmo por los proyectos de sus esposos simplemente por temor de que éstos fueran a dejarlas. En lugar de ello, se ponían a dieta, cocinaban, y compartían el entusiasmo porque amaban a sus esposos, y éstas eran las formas de mostrar amor por el hombre que les demostraba su cariño al compartir su dinero y tiempo libre. No obstante, las demostraciones de “amor”, tanto como “pensar por uno mismo”, requerían que las personas se imaginaran alternativas no elegidas. No contaría como “amor” si la persona hubiera llevado a cabo alguna acción por compulsión o interés individual. El apoyo económico del marido, por ejemplo, contaba como amor principalmente porque él hubiera podido gastar sus ingresos en cosas que sólo él quisiera, tales como un coche deportivo o una amante. De manera similar, las dietas de la esposa, sus platillos especiales y su entusiasmo por la casa vacacional contaban como demostraciones de amor porque la mujer hubiera podido dejarse engordar, ser una cocinera perezosa, o exigir vacaciones en hotel.

LA EXPERIENCIA MATRIMONIAL EN LOS SESENTA

De la misma manera en que la gente trataba de convencerme de que las esposas habían adquirido mayor igualdad respecto de sus esposos, me ponían muchos ejemplos de cómo las vidas de las mujeres habían mejorado, y también me recordaban la “subordinación” previa de las mujeres. Las téticas imágenes con las que retrataron las vidas de las mujeres en los sesenta reflejaban, en efecto, la manera en que los vecinos describían

y desarrollaban sus relaciones maritales. En mi primera visita a Los Olivos, las amas de casa que conocí constantemente se lamentaban por sus “sacrificios” y “subordinación”, en comparación con las esposas de los ochenta, que comúnmente se definían como gente que “quería” hacer lo que hacía. En los sesenta, por ejemplo, los vecinos frecuentemente bromeaban con que “el divorcio comienza la noche de la boda”. Antes de la boda, un novio debía visitar a la novia, todas las noches, en la cocina de su casa. Después de la boda, los hombres se unían a sus amigos en el bar. Las mujeres se referían a este cambio en el comportamiento de los hombres como una deserción. Una novia le dijo a Shelly Zimbalist “que los hombres recién casados se quedan en sus casas por las noches durante un rato, pero después se empiezan a ir a los bares otra vez”. Esta novia expresaba la esperanza vana de que su novio “fuera diferente” porque, dijo, “cuando estoy fuera se va directo a la cama después de la cena”.³⁹

Las mujeres también describían el matrimonio como el momento en que las esposas se subordinaban a la autoridad del esposo. Una mujer mayor repitió lo que describió como “un refrán”: “la noche que se casan le dice el hombre a la mujer que cuando eran novios, agradaba a la novia, pero luego, después de casados le dice ‘quien tiene los calzones soy yo’ y que la mujer haga todo lo que le diga. Mientras que diga el marido que ‘sí,’ ella no puede hacer nada. Una vez casados, aunque lleve la mujer el razón, el hombre siempre lo lleva. Tiene esa soberbia el marido”.⁴⁰

³⁹ MZ, notas de campo, junio de 1965.

⁴⁰ MZ, entrevista formal 23, 1965.

Las esposas también ponían énfasis en sus sacrificios. Tal como señalé anteriormente, las mujeres casadas por lo común aconsejaban a las chicas solteras que se divirtieran mientras pudieran. Y las mujeres casadas contrastaban sus limitaciones con las libertades ilimitadas de los hombres. Dos mujeres, por ejemplo, señalaron que las esposas tenían pocas amigas porque “una mujer [casada] tiene más cosas que hacer y no sale a pasear como antes con las amigas”. Un hombre, en cambio, podía mantener sus amistades porque “el hombre cuando viene del campo se arregla y se va a encontrar con los mismos amigos como antes en el casino”.⁴¹

A principios de los sesenta, las mujeres del pueblo dijeron que aceptaban los sacrificios del matrimonio con “resignación”. Después de todo, el sacrificio y el sufrimiento eran el destino de la mujer.⁴² Las mujeres no sólo debían permanecer “amarradas” porque podían perder su honor, sino que debían ser subordinadas porque podían arruinar la reputación de otros. Los hombres parecían ser incapaces de cometer tales maldades.⁴³ Una amiga mayor que lamentaba la inclinación de las mujeres por el cotilleo, señaló que “el hombre no tiene

⁴¹ MZ, entrevista formal 25, 1965.

⁴² Pina-Cabral escribe acerca de una anciana en el norte de Portugal que se valía del mito de Adán y Eva para sostener que “el destino infeliz” de la mujer comenzó con “el principio del mundo”. Desde el punto de vista de esta persona, “las mujeres siempre han sido débiles moralmente, en tanto que los hombres, que saben lo que está bien, son controlados por las mujeres, y tentados a cometer actos malignos” (1986: 82).

⁴³ Corbin y Corbin (1987) observan que el habla de las mujeres parece ser “chisme” porque las mujeres intercambian información sobre otras personas, en tanto que los hombres, en lugar de buscar infor-

tanta malicia como nosotras”.⁴⁴ En efecto, siempre era fácil para la gente encontrar una mujer a quien culpar por cualquier problema, tal y como lo sugiere el epígrafe del principio de este capítulo. El marido de Doña Perfecta podía haber malgastado la herencia familiar, pero fueron sus amantes quienes lo empujaron a hacerlo.

Al releer mis notas de campo de los sesenta, no obstante, veo que incluso entonces tenía dudas sobre si las vidas de las mujeres eran en realidad tan arduas como se las describía. “De lo que he visto”, escribí, “la vida de una mujer casada no es tan mala como Ebelia y Francisca la hacen ver. Las mujeres parecen tener mucho tiempo para distraerse, ir de visita y divertirse. Ni siquiera el trabajo doméstico parece tomarles mucho tiempo. Ebelia y las otras cuatro mujeres estuvieron sentadas horas, ayer por la tarde, platicando. El trabajo no las presionaba. Ni siquiera tienen el problema de tener que cuidar un bebé constantemente. Siempre hay alguien que quiere estar con algún bebé, y la mamá que se cansa del suyo puede encargarlo con algún pariente dispuesto”.⁴⁵

mación sobre otros, tratan de desplegar su propio conocimiento y potencia.

⁴⁴ MZ, entrevista formal 25, 1965.

⁴⁵ Tal y como aparece en mis notas de campo de octubre de 1963. En ese entonces pensé que quizá las mujeres casadas de Los Olivos se quejaban de su arduo trabajo porque la mayoría debía hacer trabajo agrícola durante el verano. Ahora no creo que se tratara de esto. Me di cuenta, por ejemplo, de que aun durante las temporadas invernales de trabajo más intenso, como la época de cosecha de las aceitunas, las mujeres tendían a pasar sólo un par de largos días en el campo. El resto del tiempo se quedaban en casa.

También me impresionaba la aparente autonomía de las mujeres. Hombres y mujeres parecían llevar vidas separadas. Los hombres difícilmente estaban en sus casas, y cuando las mujeres iban al campo, parecían controlar ellas mismas su labor. Esposos y esposas con frecuencia trabajaban por separado en las tareas agrícolas o, si trabajaban juntos, parecían hacerlo en condición de iguales. Por último, comencé a dudar de si las mujeres en verdad quedaban confinadas al hogar después del matrimonio. No sólo porque sus labores cotidianas requerían que salieran de casa para cumplir con sus tareas agrícolas, alimentar a sus animales, ir de compras, lavar la ropa y otras cosas más, sino porque regularmente salían, por las tardes, a visitar a sus parientes enfermos o imposibilitados de salir. Las mujeres se podían quejar de los hombres que se pasaban largo tiempo en los bares, bebiendo con amigos, pero las mujeres pasaban horas juntas, en los cuartos de los enfermos, comiendo dulces y pasteles.⁴⁶

Al poco tiempo yo, como muchos etnógrafos que visitaron pequeñas comunidades del sur de Europa antes de los setenta, estaba impresionada por la discrepancia entre la “apariencia” de subordinación de las amas de casa, y la “realidad” de su

⁴⁶ Cuando observé que la sala de espera del médico siempre estaba llena de mujeres casadas quejándose de varias dolencias y achaques, me di cuenta de que la enfermedad desempeñaba un papel importante en la vida de las mujeres. La enfermedad no sólo era prueba de que una madre sufría (había arruinado su salud debido a los sacrificios que emprendía por sus hijos), sino que una mujer debía enfermarse de vez en cuando para participar en las redes femeninas. Sólo si ella se enfermaba podía permitirle a sus amigas que la visitaran en pago por las visitas que ella les había hecho cuando estaban indispuestas.

autonomía y poder (véase Friedl, 1967; Riegelhaupt, 1967; Rogers, 1975, 1985; Dubisch, 1986). Aunque ningún vecino mencionó algún dicho popular equivalente al que Lison-Tolosana (1966: 151) notó en Aragón [El esposo manda en casa, cuando la mujer no está], éste parecía tan verdadero en Los Olivos como en el pueblo aragonés cuya situación describió diciendo que la autoridad en el hogar pertenecía “*de jure* al esposo, *de facto*, a la esposa” (1966: 149).

Aun cuando se podría afirmar lo mismo sobre la autoridad en el hogar en los años ochenta, las implicaciones de tener autoridad en la casa cambiaron drásticamente. En los sesenta, la casa era la base de la riqueza familiar. Los esposos podían asumir una autoridad legal total para administrar las herencias conjuntas de una pareja casada,⁴⁷ pero la asociación de la mujer con el hogar le aseguraba acceso directo a los recursos económicos de la familia, así como al poder que otorgaban. Además, como la propiedad familiar se mantenía simbólicamente en fideicomiso para los hijos, la madre disfrutaba de una protección considerable contra *el desposeimiento*. Si a un esposo se le antojara abandonar a su familia, se enfrentaría a la dificultad de hacerlo sin abandonar, simultáneamente, la

⁴⁷ De hecho, los esposos no tenían control sobre la totalidad de las propiedades de la esposa. Durante el régimen de Franco, la propiedad de la mujer se dividía, legalmente, en tres categorías conceptuales: la porción *estimada* de su dote, sobre la que el esposo asumía control total, la porción *inestimada* que “presuntamente estaba bajo el control de la mujer”, pero que ella no podía vender ni hipotecar sin el consentimiento del esposo, y sus parafernales, que no se consideraban parte de la dote y sobre los que ella tenía privilegios especiales (Sponsler, 1982: 1610).

propiedad fuente de su riqueza.⁴⁸ Además, las esposas estaban protegidas del mal manejo de los esposos. Como toda la gente del pueblo sabía qué terrenos o negocios habían sido heredados por cuál de los esposos, los vecinos generalmente mantenían bien informadas a las esposas sobre las decisiones de sus maridos. De este modo, ella tenía tiempo de intervenir si no estaba de acuerdo con ellas. Por ley, el esposo podía haber tenido el derecho de disponer de los bienes familiares, pero las mujeres que conocí disputaban esto. Cuando le dije a una mujer que su esposo podía vender, legalmente, las tierras que ella heredó, se horrorizó. “Esas tierras son de mis hijos”, señaló. “No las puede tocar”.

Los esposos tampoco tenían muchas maneras de reiterar su autoridad, sancionada tanto legal como socialmente, sobre sus esposas. Los hombres difícilmente estaban en casa. Y si un hombre se aventuraba en el dominio de su esposa, ella rápidamente atendía su solicitud dejándolo sin excusas para quedarse por ahí. Noté, por ejemplo, que a veces se permitía que los chicos adolescentes participaran en grupos de mujeres adultas junto con niños más pequeños y chicas, escuchando las conversaciones y compartiendo pastelillos. Pero a los hombres adultos se les atendía en la puerta y rápidamente se les despedía. Cuando le pregunté a una de las vecinas si los hombres alguna vez golpeaban a las mujeres, me respondió que

⁴⁸ También es cierto que en ese entonces el divorcio era ilegal en España. No obstante, supe de cuatro parejas que se habían separado. En dos de los casos, los hombres se habían involucrado con otras mujeres. En los otros dos, las parejas tuvieron reconciliaciones periódicas.

“esa sería una bajeza”.⁴⁹ Toda la gente del pueblo despreciaba al esposo que golpear a su esposa. Consideraban los golpes como una falla de la autoridad masculina, no como su manifestación.

Dada la seguridad económica y la autonomía personal que las mujeres casadas disfrutaban, ¿por qué hablaban incansablemente de sus sacrificios y subordinación? Creo que lo hacían porque en un universo social donde la situación de la familia parecía estar determinada por la cantidad de propiedad que tenía, quienes visiblemente se sacrificaban por la familia podían hacer valer un reclamo moral mayor para controlar los limitados recursos familiares, respecto a la gente que parecía estar utilizando esos recursos para sus placeres personales (véase también Dubisch, 1995: 214-223). Por su condición las mujeres casadas estaban dispuestas a sacrificar más que sus esposos o hijos y en consecuencia tenían mayores oportunidades de reclamar autoridad moral que otros miembros de la familia.⁵⁰ Pero si las esposas podían reclamar autoridad moral, también necesitaban subrayar su subordinación ante sus esposos. El bienestar de la familia dependía de que preservara su propiedad heredada. Todos los miembros de la familia sufrían si la autoridad y situación social del esposo eran cuestionadas.

⁴⁹ JFC, notas de campo, noviembre de 1963.

⁵⁰ La discusión de Rogers (1985) del estatus de subordinación de una esposa en una comunidad campesina francesa, con familias de linaje, sugiere que las mujeres pueden tener dificultades para reclamar autoridad de facto sobre la base de sus “sacrificios”, cuando la herencia impartible las coloca en la posición de contribuir poca propiedad a la hacienda que determina el estatus social de la familia.

Aunque ningún vecino me dijo que las mujeres casadas ganaran mayor autoridad moral gracias a su sacrificio, las mujeres que conocí en los años sesenta hablaban y actuaban de tal manera que insinuaban que entendían, en algún nivel, el empoderamiento resultante del “sufrimiento”. Evitaban, por ejemplo, el empoderamiento resultante sobre los beneficios del matrimonio. A diferencia de las novias, que podían dar buenas razones para querer casarse, nunca escuché que las esposas mencionaran los beneficios del matrimonio excepto en contextos en los que pudieran desecharlos. Por ejemplo, una mujer nacida antes de 1920 me dijo que “Ya que las madres sufren tanto en el matrimonio, uno no pensaría que querrían que sus hijas pasaran por lo mismo. Pero no, las madres se ponen felices cuando sus hijas se casan”.⁵¹

Las mujeres casadas también presumían que se sacrificaban más de lo que la costumbre prescribía. Recuerdo un incidente en los sesenta que, en aquel momento, me confundió. Una mujer mayor me dijo, con evidente orgullo, que nunca había salido de Los Olivos. Ni siquiera a visitar el cercano mercado de Aracena. Quedé atónita. Realmente pensé que estaba loca. Sólo más tarde recapacité y me di cuenta de que esta mujer tenía buenas razones para sentirse orgullosa de sus logros. No sólo me estaba informando que su familia era suficientemente rica como para comprar en las tiendas del pueblo, donde los precios eran más altos, sino que además me informaba que ella era más virtuosa que las mujeres que visitaban centros urbanos “decadentes”. Algunos mensajes similares, sobre riqueza familiar y virtud personal, se hallaban implícitos en los alardes de mujeres y chicas que, en el vera-

⁵¹ JFC, notas de campo, abril de 1983.

no de 1965, le dijeron a Shelly (Michelle) Zimbalist que ellas eran “muy luteranas,” lo que implicaba que permanecían en casa y se abstendían de participar en actividades sociales durante un periodo más largo de luto que el resto de las mujeres que habían perdido a algún pariente.

Por último, revisando mis notas de campo, noté que muchos de los casos de mujeres que hablaban sobre sus sacrificios eran, en realidad, ocasiones en las que las mujeres apelaban a sus “obligaciones” para justificar hacer lo que quisieran. Las mujeres comúnmente se disculpaban por no quedarse más tiempo, o por rehusarse ante las solicitudes de alguna persona de hacer algo, arguyendo tener obligaciones propias. Una amiga de edad, por ejemplo, que siempre se quejaba por lo aburrido de los sacerdotes locales, respondió a mi pregunta, de por qué nunca la veía en la iglesia, con el cliché “primero la obligación que la devoción”. También noté que algunos de los relatos que escuché sobre mujeres “sometiéndose” a sus esposos eran, en realidad, narraciones sobre la manera en que la mujer hacía lo que quería. Una mujer que se casó poco después de que dejé Los Olivos me dijo jubilosamente, cuando volví, que ella y su esposo se habían ido a una costosa luna de miel en contra de los deseos expresos de su madre. Contó que ante la queja de su madre, su esposo había anunciado que “después de la boda, quien manda soy yo”. Así, la pareja se fue.⁵²

Conforme me di cuenta de que la “subordinación” de las esposas les daba poder, comencé a preguntarme si la “autoridad” absoluta de los esposos podía acarrear menos ventajas que las que parecía tener. En los ochenta, cuando las pare-

⁵² JFC, notas de campo, enero de 1983.

jas casadas se representaban a sí mismas como personas que disfrutaban de mayor igualdad como pareja que antes, no se referían solamente a los “sacrificios” previos de las mujeres, sino también a la propensión de los hombres de pasar en bares todo su tiempo libre. Trataban la asistencia a los bares como evidencia del poder de los esposos, así como de su voluntad de desafiar los deseos de su esposa de que él se quedara en casa para evitar despilfarrar el dinero de la familia. Pero los hombres tenían que pasársela en los bares, no sólo porque los contratos de empleo se negociaban ahí, como antes mencioné, sino también porque los hombres ahí debían relacionarse con otros, para proteger su reputación de gente que podía defender a sus familias y propiedades.

Desafortunadamente tengo poca información sobre la cultura del bar en Los Olivos. Como otras mujeres del pueblo, evité entrar a los bares en los años sesenta. Y ni Richard Price ni mi esposo escribieron mucho sobre ellos en sus notas de campo. No obstante, mi impresión es que las acciones y preocupaciones de los hombres no diferían significativamente de las presentadas en los escritos de los etnógrafos que asistían a bares y cafés, con presencia mayoritariamente masculina, de otras pequeñas comunidades europeas del sur (Brandes, 1980; Dreissen, 1983; Gilmore, 1987; Herzfeld, 1985; Papataxiarchis, 1991).⁵³ Stanley Brandes, que estudió un pueblo andaluz en los

⁵³ Es cierto que los hombres que vi en interacción fuera de los bares mostraban la postura agresiva-defensiva descrita por tales etnógrafos. Los hombres hacían valer sus puntos de vista activamente, y parecían estar constantemente alerta para que no les tomaran el pelo o los hicieran menos. Cuando los hombres del pueblo cargaban la plataforma de la virgen por las calles, durante la Semana Santa de

años setenta, observó que los hombres de ahí estaban “preocupados sobre todo por dos problemas de identidad: su lugar en la jerarquía social, y su relación con las mujeres” (1980: 6). Formuló algunas razones psicológicas para explicar sus preocupaciones. Mi experiencia en Los Olivos me lleva a pensar en algunos motivos culturales por los que los hombres podían haberse preocupado por estos dos problemas de identidad.

A principios de los sesenta, los hombres tenían buenas razones para preocuparse por mantener su lugar en la jerarquía social. El estándar de vida representado por los muebles de boda de la pareja, mostrados a todo el pueblo, para el esposo era difícil de mantener, y más difícil aún de hacerlo crecer. Los muebles de boda representaban los ahorros de toda la vida de los padres de los recién casados. Las parejas casadas, tanto antes de que adquirieran sus herencias como después de tener más de dos hijos, se encontraban con el problema de tratar de mantener, con recursos disminuidos, el nivel de vida puesto de manifiesto en su casa de recién casados. En consecuencia, la experiencia más común de los esposos que asumían la responsabilidad de administrar la propiedad familiar, era tratar asirse a los recursos familiares heredados.

Aunque algunos etnógrafos de comunidades españolas pequeñas han descrito a la clase y al honor como principios de estratificación incompatibles o en conflicto —por ejemplo en Lison-Tolosana, 1966: 108-109; Corbin y Corbin, 1987: 132;

1964, por ejemplo, pararon la procesión durante media hora mientras discutían cómo pasar el pabellón de la virgen por debajo de alambres eléctricos. La virgen rebotaba de arriba abajo conforme cada uno de los hombres daba su opinión y se rehusaba a escuchar a los demás. El resto de las personas disfrutábamos del espectáculo.

véase también Davis, 1977: 90—, sostuve en el capítulo 1 que el valor económico y el moral siempre están relacionados. La clase puede fundamentarse en la distribución desigual de la propiedad, mientras que el honor se basa en la distribución equitativa del valor social, pero las personas a quienes les “va bien” inevitablemente disfrutaban de mayor influencia en la definición de lo que cuenta como “írles bien”. Por tanto, la preocupación de los hombres respecto del honor equitativo tiene que entenderse en relación con la distribución desigual de la propiedad productiva en un universo social en el que la herencia es considerada el determinante principal de la riqueza familiar.⁵⁴ En un pueblo estratificado como Los Olivos, donde las parejas casadas tenían dificultades para mantener el nivel de vida establecido por sus bodas, todos los hombres casados eran iguales en el sentido de que todos tenían algo que perder. Todos los hombres tenían razones para temer un descenso en la jerarquía social, aun si habían partido de distintas posiciones.

⁵⁴ Mientras que Papataxiarchis (1991) trata a las diferencias entre la amistad y el parentesco masculinos en Grecia como evidencia de que no hay relación entre ellos, yo llego a la conclusión contraria. Aunque no colocaría el parentesco y la amistad en una línea continua, sí sostendría que es la importancia del parentesco en la determinación del estatus social lo que da a la amistad entre hombres sus cualidades especiales. En las sociedades en las que la propiedad heredada era considerada el determinante más importante de la desigualdad social, el parentesco construye a la amistad como su opuesto imaginario. Del mismo modo que las prácticas de negocios “modernas”, que sostienen recompensar a las personas por el valor de su trabajo, construyen a la familia como un cobijo de aceptación y amor incondicionales (Collier, Rosaldo y Yanagisako, 1982), la propiedad heredada, que establece un orden social jerárquico, arma un grupo a las amistades entre gente del mismo sexo como un resguardo del igualitarismo.

Considero que este temor de perder estatus daba a los hombres una buena razón para pasar mucho tiempo en los bares. No sólo se negociaban contratos laborales ahí, sino que era el espacio para que los hombres desplegaran públicamente su capacidad y voluntad de defender lo que reclamaban como propio. Ningún administrador de propiedad familiar podía darse el lujo de quedarse en casa. Como el esposo debía proteger las herencias conjuntas, suya y de su esposa, debía dar la apariencia de estar siempre listo para enfrentar a cualquiera que pudiera intentar arar un surco extra en su terreno, pastar a sus animales en su propiedad, desviar el agua de riego que le tocaba, engañarlo respecto de su salario, etc. Debía participar en demostraciones públicas de virilidad, de confianza en sí mismo y de hospitalidad (véase Corbin y Corbin, 1987: 57). Muchos etnógrafos de comunidades rurales del sur de Europa han analizado las interacciones entre hombres en los bares como si se tratara de una representación (véase, en particular, Herzfeld, 1985). Han observado que, en lugar de hablar entre sí, o de intercambiar información, los hombres de tales comunidades por lo general peroraban, cada uno tratando de representar al individuo poderoso e invulnerable que quería que los otros pensarán que era (Brandes, 1980: 115-136; Corbin y Corbin, 1987: 54).

Al mismo tiempo que mostraban invulnerabilidad, se beneficiaban al subrayar su igualdad respecto de otros hombres. En un universo social en el que todos podían temer perder estatus, cada uno tenía alguna razón para evitar la interacción con otros que podían tratarlo como alguien inferior.⁵⁵ En conse-

⁵⁵ Durante las horas laborables, los trabajadores asalariados tenían que someterse a sus empleadores y capataces, pero después del trabajo, el hombre podía buscar la compañía de quienes lo trataban como un

cuencia, los hombres podían mantener relaciones de cooperación, unos con otros, sólo al asegurar que cada uno de ellos tenía la oportunidad de demostrar su invulnerabilidad.⁵⁶

Además, si el miedo de los hombres a perder estatus los forzaba a pasar tiempo en los bares, esos momentos también les daban buenos motivos para preocuparse por sus relaciones con las mujeres. No dudo que muchos hombres, si no es que la mayoría de los que conocí en los sesenta, quisieran pasar tiempo en los bares. Sin duda disfruté de los ratos que pasé en los bares, tomando con amigos, en mis viajes de regreso a España. Pero los esposos de los sesenta deben haber sabido, de alguna manera, que frecuentar bares los colocaba en desventaja moral con relación a sus esposas. Cuando Brandes observó que los andaluces se preocupaban por sus relaciones con las mujeres, creo que capturó, no sólo los temores de los hombres de que las mujeres pudieran serles infieles, sino también el reconocimiento de que, al gastar dinero en las bebidas para ellos y sus amigos, quedaban vulnerables a las acusaciones de “malgastar” los limitados recursos familiares en placeres que sólo ellos disfrutaban.

igual. En muchas comunidades andaluzas, los bares atraían a clientelas distintas, estratificadas según su riqueza (véase Maddox, 1993: 136). Los Olivos era demasiado pequeña como para tener muchos bares. Sólo tenía dos, y los hombres comúnmente acudían a ambos.

⁵⁶ Las muchas similitudes entre la postura masculina de “no juegues conmigo” en sociedades de cazadores-recolectores y la postura masculina agresiva-defensiva en las sociedades estratificadas, divididas en clases, en las que la gente utiliza un discurso de estatus heredado, resultan, pienso, del hecho de que los hombres, en ambos tipos de sociedades, deben preocuparse principalmente por no perder estatus frente a otros hombres (véase J. Collier, 1988; Collier y Rosaldo, 1981).

En Los Olivos, así como en el pueblo estudiado por Brandes, la gente notaba con frecuencia que las viudas vivían mejor que las esposas (Brandes, 1980: 87).⁵⁷ Algunas mujeres mayores, a quienes alcancé a oír platicar sobre la enfermedad terminal de un hombre, por ejemplo, “comentaron la buena suerte de la viuda quien quedaría con libertad para divertirse”.⁵⁸ Cuando le pregunté a una amiga que nació antes de 1920 por qué las viudas de Los Olivos no se casaban, contestó “¿por qué querría una viuda volver a casarse?, ¿por qué querría aguantar a un hombre una vez que obtuvo su independencia? Fíjate en Remedios. Su esposo era muy malo, pero ahora que está muerto, Remedios tiene su pensión de viuda para hacer con ella lo que quiera. Puede vivir en paz”.⁵⁹ Algunos vecinos llegaron incluso a sugerir que las esposas podrían querer que sus esposos murieran. Una mujer me dijo que si un hombre se embriagaba y no llegaba a casa una noche, “su familia no iría a buscarlo. Moriría más pronto y dejaría de ser una carga si lo dejan tirado en las calles”.⁶⁰

⁵⁷ Algunos hombres casados, por supuesto, en efecto se gastan las posesiones familiares a su cargo. Dos mujeres que nacieron antes de 1920 culpaban a sus padres por su pobreza. Una mujer describió a su padre como un mal hombre de negocios que tuvo que vender la tierra heredada por su esposa para pagar sus deudas. Otra mujer nos dijo que su padre había sido víctima de una estafa en la que perdió un gran pedazo de terreno, en apuestas.

⁵⁸ JFC, notas de campo, junio de 1983.

⁵⁹ JFC, notas de campo, abril de 1983.

⁶⁰ JFC, notas de campo, febrero de 1964. Cuando lo escuché, dudé de esta aseveración. En mis notas de campo registré que: “Esto es lo que [la mujer] dijo, pero su veracidad es cuestionable”.

No obstante, aunque las mujeres se quejaban con frecuencia por el tiempo y dinero que los hombres derrochaban en bares, y hablaban de las viudas como personas que estaban mejor sin sus maridos derrochadores, las esposas no impugnaban abiertamente el derecho moral y legal de los esposos sobre sus familias. Nadie se beneficiaba de ello. Mientras estuviera vivo, el esposo y padre representaba públicamente al hogar. Si perdiera credibilidad, su esposa e hijos sufrirían. Su propiedad podría ser víctima de pillaje, podrían perder su crédito en las tiendas, y los hijos podrían tener dificultades para encontrar cónyuges apropiados. En consecuencia, las esposas que conocí no sólo se sometían a sus esposos, particularmente en situaciones públicas, sino que también marcaban su subordinación.

Aunque las mujeres podían festejar los beneficios de la viudez en abstracto, la idea de beneficiarse de la muerte de un ser amado las afligía visiblemente. Ninguna de las viudas con quienes hablé, expresó alegría por su supuesta liberación. Remedios, la viuda cuyos vecinos dijeron que estaba mejor al haberse liberado de un mal marido, me contó lo buen hombre que había sido su esposo y cuánto lo extrañaba. Sólo escuché a una esposa, cuyo matrimonio todos consideraban uno de los peores del pueblo, decir que ansiaba el día en que su esposo por fin muriera de embriaguez.

En resumen, creo que los esposos en los sesenta eran análogos a las novias que describí en el capítulo anterior. Ambos experimentaban vulnerabilidad al tiempo que se les recordaba su autoridad constantemente. Por un lado, todos afirmaban que los esposos, al igual que las novias, disfrutaban de poder y autoridad moral por sobre sus seres queridos. Por el otro, todos sabían que las esposas y novios que supuestamente dominaban, en verdad disfrutaban de autonomía y superio-

ridad moral. En los años sesenta, las novias expresaban su inseguridad al llorar a la menor provocación. Aunque yo no frecuentaba los bares, me imagino que los esposos en Los Olivos expresaban su inseguridad a través del tipo de chistes, bromas y adivinanzas que Brandes registró para el pueblo andaluz que estudió (1980: 73, 137).

Los esposos también tomaron pasos prácticos para escapar de su aprieto moral. Muchos entregaban el control de las finanzas familiares a sus esposas. Un hombre que entregaba todo su ingreso, el propio y el de sus hijos,⁶¹ a su esposa, y gastaba sólo lo que ella le daba para diversiones, podía escapar, parcialmente, de la acusación de “dispendio” de los recursos familiares. Cuando pregunté a vecinos y emigrantes sobre presupuestos familiares en los ochenta, encontré que la mayoría de la gente dijo que sus madres habían administrado las finanzas familiares, distribuyendo mesadas al esposo y a los hijos los fines de semana y las fiestas (véase también Lison-Tolosana, 1966: 148; Salamone y Stanton, 1986). Las principales excepciones se daban en la gente que creció en familias más ricas, o en familias con conexiones políticas que experimentaron movilidad ascendente después de la Guerra Civil. Dichas personas generalmente informan que sus padres habían permitido que sus madres controlaran sólo los fondos necesarios para mantener el nivel de vida de la familia.

En este capítulo me centré en los padres e ignoré la experiencia de los adultos sin hijos, ya sea porque jamás se casaron o porque no los tuvieron. En los años sesenta, no obstante,

⁶¹ La gente me aseguró que en los sesenta, los patrones, por lo general, entregaban los salarios de los hijos solteros directamente a sus padres. La madre después daba a los hijos dinero para gastar.

había muchos adultos sin hijos en Los Olivos debido al alto nivel de soltería y de matrimonio tardío. Pero las experiencias de los adultos sin hijos, así como las de quienes sí los tenían, estaban determinadas por el concepto prevaleciente de que la propiedad debía administrarse en beneficio de los herederos. Los padres de hijos legítimos siempre podían verse como seres sacrificados en aras de sus herederos. La gente sin hijos, en cambio, nunca podía reclamar las obligaciones que confería el estatus de adulto completo. La ausencia de hijos les impedía tener otro propósito en la vida que no fuera su propio placer.

Los adultos sin hijos podían –y, por supuesto, lo hacían– actuar de manera desinteresada. Pero incluso cuando adoptaban herederos, o se sacrificaban por otros, su capacidad de elegir a sus herederos y beneficiarios siempre permitía que otros, hostiles, interpretaran sus actos como motivados por deseo personal más que por obligación. La condición de los adultos sin hijos se ilustra bellamente en la novela decimonónica *Doña Perfecta*, en el personaje del cuñado soltero de Doña Perfecta, Don Cayetano Polentinos. El autor lo presenta como un “distinguido erudito y bibliófilo” (Pérez Galdós, 1999 [1876]: 16), pero lo describe como alguien que escribe historias simples y no entiende la tragedia que se desarrolla en su entorno. La dependencia infantil de Doña Perfecta captura el sentido en que los adultos sin hijos, sin importar sus logros, permanecían siempre impedidos de volverse partícipes totales del mundo social de los adultos responsables.

CONCLUSIÓN

Al inicio de este capítulo, señalé que la transición de los esposos de propietarios a trabajadores reflejaba un cambio en las experiencias de la gente con respecto a la propiedad. A principios de los sesenta, cuando los vecinos vivían en un universo social donde la propiedad heredada era considerada el determinante principal de las actividades, ingresos y estilos de vida de los miembros de la familia, la gente tendía a pensar en los esposos y esposas como propietarios en común de sus herencias conjuntas, administradas por el esposo. Cuando la gente participó en el mercado nacional de empleos y mercancías, donde el ingreso y estilo de vida de la familia comenzaban a depender del dinero que los trabajadores ganaban por su trabajo, la gente tendía a considerar a los esposos y las esposas como trabajadores que combinaban sus actividades para alcanzar metas compartidas.

Estas dos maneras de concebir al matrimonio se reflejaban en las leyes promulgadas por el régimen de Franco y revisadas a su muerte por legisladores democráticamente electos. Durante la dictadura de Franco, las leyes ponían en vigor el punto de vista del marido y la mujer como un cuerpo legal único, representado por el esposo. Con el matrimonio, la mujer perdía su identidad separada de ciudadana, así como el derecho a administrar cualesquiera propiedades valiosas que poseyera o heredara. Los legisladores democráticamente electos, en cambio, concebían al matrimonio como una sociedad igualitaria. Cuando reformaron el código civil en 1981 eliminaron los artículos que diferenciaban las capacidades de esposo y esposa. “Ahora ambas partes tienen los mismos derechos en términos de control y manejo de la propiedad con la que cada uno participa en el matrimo-

nio”, así como los mismos derechos en términos de control sobre la propiedad común que compren o adquieran después de la boda (Sponsler, 1982: 1599). Las mujeres casadas también mantienen su ciudadanía y derecho a votar.

Estas dos visiones del matrimonio se reflejaban además en las leyes sobre el adulterio. Durante el régimen de Franco el adulterio era un crimen. Tenía sanción penal. Los estándares para determinar si este crimen se había cometido variaban de acuerdo con el sexo. Se podía acusar de cometer adulterio a una mujer casada si tenía relaciones sexuales con cualquier hombre que no fuera su esposo, mientras que a un hombre casado se le acusaba de adulterio sólo si tenía relaciones sexuales con una mujer casada, a sabiendas de que lo era, o si tenía relaciones constantes con una mujer soltera en la casa que compartía con su esposa, o de manera notoria, fuera de casa (Sponsler, 1982: 1617). En otras palabras, no era un crimen que un hombre casado tuviera aventuras con mujeres que él pensaba que eran solteras, siempre y cuando no destruyera la reputación de su familia. Estas leyes, por supuesto, reflejan la visión de la sociedad como dependiente de la transmisión ordenada de la propiedad heredada. El adulterio era un crimen porque lastimaba a todos, no sólo a las víctimas inmediatas. Los estándares separados para hombres y mujeres reflejaban sus distintos potenciales para trastocar las líneas de herencia. El adulterio siempre era un crimen para la mujer porque podía engendrar hijos bastardos en la familia. Pero el adulterio no se consideraba crimen en el caso del hombre a menos de que arriesgara, a sabiendas, originar bastardos en la familia de otro hombre, o si cometía el adulterio de manera tan flagrante que pusiera en riesgo las herencias y reputación de sus herederos legítimos.

En 1978, cuando los legisladores democráticos reformaron el código penal, retiraron todos los artículos relacionados con el adulterio. En España el adulterio ya no es un crimen (Sponsler, 1982: 1617). Esta remoción del adulterio del código penal refleja, por supuesto, la visión del matrimonio asociada con un universo social en el que la gente adquiere el estatus del que disfrutaba por su propio esfuerzo. Una vez que el logro individual resulta más importante que la propiedad heredada en la determinación del estatus social de alguien, el adulterio no amenaza el orden social. Puede ser una tragedia personal. Puede estar mal moralmente. Pero difícilmente se trata de un crimen. Además, una vez que el estatus depende de los logros personales, no hay razón para distinguir entre el adulterio del esposo y el de la esposa. Sin importar cuál de los esposos se involucre en relaciones por fuera del matrimonio, se trata de traición a la confianza del otro. La gente puede encontrar más sencillo disculpar el adulterio masculino, sobre la base de que los hombres son “naturalmente” más promiscuos que las mujeres. Pero si las parejas se casan porque se aman, entonces ninguno de los esposos puede involucrarse en relaciones extramaritales sin cuestionar el compromiso del adúltero con su matrimonio.

Aunque ningún vecino o emigrante de Los Olivos comentó conmigo, estos cambios en los códigos civil y penal, la mayoría de los jóvenes que entrevisté en los ochenta compartían las premisas detrás de estos cambios. Un hombre que vivía en Barcelona sí me mencionó la ley. Según mis notas, “José dijo que hay una ley en Cataluña que otorga, a la mujer casada, control sobre su propiedad, de modo que su esposo no podía disponer de ella. Cuando pregunté si había una ley similar en Andalucía, José rió y dijo que yo debía entender que existe

esta cosa llamada machismo, y que los andaluces tienen más machismo.⁶² “Ahí [dijo], el hombre controla todo”.⁶³ No obstante, José sentía que los catalanes, “al permitir que la mujer controlara su propia propiedad eran mucho más progresistas y ‘civilizados’ que los andaluces machistas”. Quedaba claro que José compartía la visión de los nuevos legisladores españoles en el sentido de que —al menos entre la gente “civilizada”— el matrimonio debía ser una sociedad igualitaria entre esposos que juntan sus bienes.

Pero si bien los esposos modernos combinaban sus recursos, éstos ya no tenían el mismo valor. La primera vez que visité Los Olivos, las parejas tendían a aportar bienes iguales al matrimonio porque la vigilancia de los padres desalentaba los matrimonios entre jóvenes que esperaban herencias desiguales. Para los años ochenta, sin embargo, los “bienes” de los esposos eran, por lo general, mucho más valiosos que los de las esposas. En el mercado capitalista, los hombres podían ganar dinero por su labor “productiva”. Pero el mercado no pagaba a las mujeres por la labor “reproductiva” que ellas desarrollaban al cuidar a los niños y los hogares. En este capítulo me he apoyado en esta observación para proponer que, entre mis dos visitas a Los Olivos, las esposas perdieron poder y

⁶² JFC, entrevista formal, mayo de 1983.

⁶³ Incluso cuando escribí mis notas de campo, puse en duda la suposición de José de que los esposos andaluces podían disponer de la propiedad de su esposa. En mis notas de campo incluí entre paréntesis, después de su aseveración, “no creo que esto sea verdad, legalmente, dado que un viudo sólo tiene derecho a usufructuar la propiedad de su esposa, a menos de que ella lo haga su heredero explícitamente”.

autonomía en relación con sus esposos. En los años sesenta, el régimen de Franco puede haber otorgado autoridad legal a los esposos sobre sus esposas e hijos, pero las esposas, al menos en Los Olivos, no estaban subordinadas. En los años ochenta, los legisladores democráticos otorgaron los mismos derechos a las esposas y a los esposos, pero los problemas que enfrentaba una madre para combinar empleo pagado con el cuidado de los niños, volvía a la mayor parte de las madres dependientes económicas, de facto, de sus esposos (véase Cowan, 1990; S. Sutton, 1986). Para las mujeres, el cambio de la propiedad heredada a los logros ocupacionales no marcaba el fin de la dominación masculina. Más bien, señalaba un cambio de dominación política abierta –y frecuentemente ineficaz– a una subordinación encubierta –pero muy efectiva– ejercida mediante la obra de un mercado supuestamente “libre” (véase también Seccombe, 1992).

Aunque las madres que entrevisté en los ochenta estaban –al igual que las madres de niños pequeños en Estados Unidos– a un sólo paso del desamparo si perdieran a su pareja, ninguna parecía adoptar un papel abiertamente subordinado. Parecían mucho más independientes y confiadas en sí mismas que yo, o que la mayoría de mis amigas estadounidenses. Cuando entrevisté parejas casadas, en la década de los ochenta, escuché a muchas esposas interrumpir, contradecir a sus maridos y discutir con ellos de maneras que, de haber sido estadounidenses, hubieran dejado entrever a un divorcio inminente. Una mujer, por ejemplo, irrumpió en el relato de su esposo, le dijo que estaba mal y procedió a apuntar sus puntos de vista, ignorando las protestas del cónyuge. Otra mujer se echó a reír en medio de uno de los pronunciamientos de su esposo, le llamó estúpido, y señaló que antes había expre-

sado la opinión contraria. Aunque estas interacciones reflejan las diferencias entre las reglas lingüísticas del inglés y del español respecto de tomar la palabra, también sugieren que las esposas españolas tenían mayores oportunidades de establecer sus opiniones de lo que jamás haya sentido que a mí se me permitiría (véase también Tannen y Kakava, 1992).

Cuando traté de entender por qué las mujeres de Los Olivos tenían una postura virtualmente unánime en cuanto a describir que su vida había mejorado, resultaba importante recordar no sólo la evidencia que otorgaron sobre la actual igualdad de las mujeres, así como de su subordinación anterior, sino también las percepciones de Foucault y de Giddens acerca de la “actitud de la modernidad”. En los ochenta las mujeres (y los hombres) en realidad parecían tomarse como objetos de “una elaboración compleja y difícil” (Foucault, 1984: 41). Ya que la mayoría de ellos había, de hecho, experimentado una mejoría dramática en sus niveles de vida, tenía sentido que describieran sus vidas en términos de una “trayectoria de desarrollo, del pasado hacia el futuro esperado” (Giddens, 1991: 75).

Este sentido de la vida como “trayectoria de desarrollo” me fue dado a entender claramente una tarde en Barcelona, mientras visitaba a Clara. Su hermana, Pilar, me había pedido que la visitara. Pilar, quien vivía en Los Olivos, me dijo que estaba preocupada por Clara. A sabiendas de que yo estaba por partir a Barcelona, Pilar me rogó que pasara a ver a Clara y la confortara porque —dijo Pilar— “trabaja en la calle, la pobre”.⁶⁴ Inmediatamente me imaginé a Clara vestida con

⁶⁴ Como resulta obvio, Pilar estaba preocupada por Clara porque, en un universo social en el que el estatus de la gente se determina por la pro-

harapos negros, barriendo infelizmente las sucias calles de Barcelona. Estaba totalmente equivocada. Cuando finalmente fui a “confortar” a Clara, me encontré con una entusiasta mujer de edad media, vestida con ropas lindas y de peinado a la moda. Orgullosamente me mostró su moderno departamento, señalando los finos muebles y mostrándome los diplomas de sus hijos, que colgaban en la pared. Clara en efecto trabajaba para una compañía de limpieza, aseando edificios de oficinas. Pero lejos de lamentarse por su empleo, hablaba de manera entusiasta sobre cómo su salario, en combinación con lo que ganaba su esposo, les había permitido comprar los artículos que admirábamos. Me contó sus planes futuros para mejorar su nivel de vida y ampliar las oportunidades educativas para sus hijos. Era evidente que Clara se sentía segura de sí misma, capaz, más que incapaz o insegura, por el cambio de la propiedad heredada al logro ocupacional.

riedad heredada, las mujeres que debían trabajar en la “calle” tenían más probabilidades de sufrir deshonras que las mujeres que podían permanecer en la “casa” familiar. Cuando viví en Los Olivos, en los sesenta, era verdaderamente una tragedia para una mujer que alguna vez había podido trabajar en casa, el tener que trabajar en la calle.

CAPÍTULO 4

HIJOS: DE HEREDEROS A EXPECTATIVAS DE LOS PADRES

Doña Perfecta a su hija Rosario, quien la acaba de desafiar:
“Yo te enseñaré los deberes de hija, que has olvidado.”

PÉREZ GALDÓS, 1999 [1876]: 106.

Cuando volví a Los Olivos en los años ochenta, muchos de mis amigos se quejaron de que “los jóvenes de hoy no respetan a sus mayores”. Observaron que los jóvenes ya no usan el “usted” formal para dirigirse a sus padres, sino que se dirigen a ellos con el “tú” informal. No obstante, la queja principal de los mayores era que los jóvenes “ahora desafían a sus padres” y a otros adultos. Mi amiga Felisa, por ejemplo, ilustró su argumento de que los jóvenes de hoy no respetan a sus mayores al contarme que recientemente había visto a un chico mayor golpear a uno más pequeño. Cuando le dijo al niño que dejara de hacerlo, éste replicó groseramente “¿a ti qué te importa?”. En otra ocasión, una mujer mayor que escuchó a una adolescente decir a su madre que no tenía intenciones de permanecer en Los Olivos cuando creciera, profirió con vehemencia que: “Ahora los jóvenes hablan de si quieren o no hacer lo que sus padres les piden. Cuando yo era joven, hacíamos lo que nuestros padres ordenaran”.¹

¹ JFC, notas de campo, febrero de 1983. Esta mujer continuó afirmando: “Ahora la hija de María recoge su paga por el trabajo agrícola-

Los vecinos y emigrantes comúnmente culpaban a la cultura “moderna” por la corrupción de sus hijos. Informaban que la televisión, el atractivo de los entretenimientos urbanos, y los malos ejemplos de los “hippies” y los “drogadictos” habían socavado el respeto de los jóvenes por sus mayores. Varios vecinos, en particular las mujeres mayores, describieron a la “juventud de hoy” como “maleada”. “Sólo quieren ir a la ciudad y divertirse”, se quejó una persona mayor.² Solamente escuché a un vecino culpar a los padres por la supuesta pérdida de respeto de los hijos. Una mujer soltera, de alrededor de treinta años, después de escuchar a una mujer mayor sostener que la cultura moderna había corrompido a los jóvenes, se opuso con el argumento de que los hijos ahora desafían a los padres porque éstos no exigen respeto a sus hijos. Pero incluso esta mujer finalmente acusó a la cultura “moderna”. “Las cosas cambian tan velozmente”, dijo, “que los padres no se toman el tiempo necesario para educar a sus hijos en cuanto al respeto”.³

Yo, por supuesto, pienso que la supuesta pérdida de respeto de los hijos refleja menos la influencia corruptora de la cultura moderna, o la falta de los padres en cuanto a disciplinar a sus hijos, que un cambio en las percepciones de los padres respecto de lo que sus hijos necesitaban para ser exitosos en la vida adulta. Cuando los futuros de los niños parecían depender de la cantidad de herencia que sus padres podrían proveer, éstos debían evitar que sus hijos se comportaran de manera

la. Pero cuando yo era joven y me llevaban mis padres al campo a trabajar, mi padre recogía los salarios de toda la familia”.

² JFC, notas de campo, enero de 1983.

³ JFC, notas de campo, febrero de 1983.

que pudieran perjudicar sus oportunidades de desposar a alguien de igual o mayor herencia. Como dijo la gente, los padres tenían que “sujetar” a sus hijos para asegurar que las chicas en particular, mantuvieran su honor. En los años ochenta, en cambio, cuando los futuros de los hijos parecían depender de sus propios logros, los padres debían identificar,— y después fomentar, las habilidades particulares de cada uno de sus hijos. En lugar de “sujetar” a sus hijos, los padres tenían que “prepararlos” para la vida adulta. Los padres debían escuchar a sus hijos para descubrir tanto sus inclinaciones como aquellas cosas que les producían desinterés.

Los verbos contrastantes “sujetar” y “preparar” capturan, de otra manera, la distinción de la que he echado mano entre “seguir las convenciones sociales” y “pensar por uno mismo”. En los sesenta, los buenos padres evitaban que sus hijos se condujeran por “caprichos” pasajeros. En los ochenta, los buenos padres “preparaban” a sus hijos para que se “independizaran”. Pero al poner énfasis en el contraste entre “sujetar” y “preparar”, no quiero sugerir que los padres en los sesenta no trataran de preparar a sus hijos para la vida adulta. Lo hacían. Sólo que cuando la propiedad heredada parecía determinar el futuro de un hijo, “prepararlo” quería decir forzarlo a seguir las convenciones sociales (sin importar lo que el hijo pudiera pensar o querer interiormente). De manera similar, los padres en los ochenta sí sujetaban a sus hijos, en el sentido de que castigaban, activamente, aquellos comportamientos que consideraban indeseables. Una vez que el futuro del hijo parecía depender de qué tan bien preparado estuviera para competir en el mercado capitalista de empleos y mercancías, los padres debían evitar que los hijos cedieran ante comportamientos autodestructivos tales como rehusarse a estudiar o consumir drogas.

El contraste entre sujetar y preparar está bien representado en la novela decimonónica *Doña Perfecta*. Como lo sugiere el epígrafe con el cual comencé este capítulo, Doña Perfecta creía que era su obligación enseñar a Rosario “los deberes de hija”. En lugar de escuchar las súplicas de Rosario, Doña Perfecta evitó que ésta actuara conforme a su amor por Pepe Rey al encerrarla en su cuarto y poner a la servidumbre de guardia. El padre de Pepe Rey, en cambio, alentaba los caprichos de su hijo: “solía [el chico] tener por entretenimiento el construir con tierra, en el patio de la casa, viaductos, malecones, estanques, presas, acequias, soltando después el agua para que corriese entre aquellas frágiles obras. El padre le dejaba hacer y decía: “Tú serás ingeniero”” (Pérez Galdós, 1999 [1876]: 9).⁴ En el universo social de Pepe Rey, los padres buenos notaban las capacidades productivas de sus hijos, y las alentaban. Pero los padres también debían sujetar a los hijos que mostraban deseos “antinaturales” o inapropiados. Si Pepe Rey se hubiera divertido destruyendo sus juguetes en lugar de construir viaductos, por ejemplo, uno sospecharía que su padre hubiera sido menos complaciente.

En este capítulo examinaré cómo estas diferentes estrategias de crianza se correlacionaban con imágenes contrastantes de la “naturaleza” de los niños. Durante mis dos visitas a Los Olivos, la gente pensaba en los niños como seres separados con voluntades y deseos propios. Pero, con el tiempo, los

⁴ En efecto, Pepe Rey se hizo ingeniero. Galdós observó que: “Pasaron años y más años. El muchacho crecía y no cesaba de hacer rayas. Por último, hizo una que se llama *De Tarragona a Montblanch*. Su primer juguete formal fue el puente de 120 metros sobre el río Francol” (Pérez Galdós, 1997 [1876]: 9-10).

niños parecen haber cambiado de ser “animales” que necesitaban control, a “humanos en miniatura”, que requerían de aliento. En los sesenta, los padres debían aplastar los apetitos animales de sus hijos hasta que éstos tuvieran edad suficiente para entender y seguir las convenciones sociales humanas. En los ochenta, en cambio, los niños humanos, a diferencia de los animales, tenían la capacidad de volverse seres racionales, capaces de pensar por sí mismos y de tomar sus propias decisiones. En consecuencia, los padres debían fomentar y canalizar los deseos de sus hijos.

Por último, advierto que estas distintas estrategias de crianza alentaron el desarrollo de subjetividades diferentes en los niños. Los jóvenes, cuyos padres los “sujetaron” para evitar que actuaran motivados por caprichos personales, deben haber sentido, de sí mismos, que eran personas cuyos deseos internos debían reprimirse para así poder seguir las convenciones sociales. Además, deben haber experimentado el conocer las convenciones sociales y seguirlas como los comportamientos que les conferían privilegios de adultos, incluso el derecho de decir qué hacer a otras personas. Los hijos, cuyos padres los alentaron a expresar y desarrollar sus talentos innatos, en comparación, deben haber tenido una sensación de sí mismos como personas cuyos deseos y habilidades internos podían canalizarse y convertirse en actividades productivas. En lugar de hacer caso a lo que otros decían para poder dominar las convenciones sociales, estos niños debían aprender a hacer caso a sus propios deseos internos, seleccionando los que había que cultivar de los que había que suprimir. Para estos niños, el dominio sobre las convenciones sociales no les hacía mercedores de privilegios de adultos, pero aprender a pensar por sí mismos, sí.

Este capítulo se divide en tres secciones y una conclusión. En la primera, comparo mis impresiones sobre las relaciones padres-hijos en los sesenta y en los ochenta. Posteriormente discuto la transformación que sufrió la manera en que la gente experimentaba la educación escolarizada de los años sesenta, cuando los vecinos consideraban que asistir a la escuela era privilegio de los ricos, a los ochenta, cuando la educación se había vuelto requisito previo del éxito cuando se convirtiera en adulto. En la tercera sección, la más larga, exploro los dilemas a que se enfrentaban los padres que querían “preparar” a sus hijos para ser independientes de adultos en los ochenta. Por último, en la sección de conclusiones, reviso un dilema que experimenté en la crianza, pero que la gente de Los Olivos parece haber eludido.

LA CRIANZA EN LOS OLIVOS

Cuando George Collier y yo llegamos a Los Olivos en 1963, con nuestro bebé de dos meses traíamos una copia de la última edición del libro del Doctor Spock, *El cuidado de su hijo* (1957), y tanto los vecinos que conocimos como nosotros, quedamos atónitos, debido a las diferencias que había entre nuestros estilos de crianza de los hijos. Siempre nos dirigíamos a nuestro bebé con voz suave, al igual que a cualquier otro pequeño que sostuviéramos, esperando que el bebé respondiera para adaptar nuestras acciones a su reacción. Los vecinos, en cambio, hablaban a los bebés en voz alta y frecuentemente iniciaban una interacción con ellos sin observar la respuesta del bebé. Si un bebé comenzaba a llorar mientras se le zarandeaba o se le hacían cosquillas, lo más seguro

era que el adulto lo hiciera aún más fuertemente, ocasionando que el pequeño gritara históricamente durante el episodio (véase también Friedl, 1962: 78-81). Mi esposo y yo, con justa indignación, producto de la lectura frecuente del Dr. Spock, estábamos consternados por esta aparente falta de sensibilidad de los vecinos frente a los estados de ánimo y deseos de los bebés.⁵ Creíamos que los vecinos trataban a los bebés como juguetes, más que como individuos con sus propias personalidades y necesidades.⁶

Nuestra lectura del Dr. Spock también nos hizo desaprobarnos lo que percibíamos como una tendencia de los adultos a mentir a los niños (véase Hirschon, 1992). Cuando los niños suplicaban para que se les diera algún juguete o dulces, con frecuencia se les decía que no había, incluso cuando el objeto deseado estaba a plena vista. Los adultos también sobornaban a los niños con promesas de recompensas que sabíamos (probablemente los niños también sabían) que el adulto no te-

⁵ El trato que los vecinos daban a los bebés también era distinto del que George Collier y yo observamos entre los indios mayas de Zinacantán, Chiapas, México. Los adultos zinacantecos normalmente hablaban suavemente a los bebés y evitaban estimularlos en exceso. Pero los zinacantecos no compartían la visión del Dr. Spock de los bebés como individuos autónomos cuyas necesidades y deseos merecían igual consideración que los de los adultos. En lugar de ello, los zinacantecos creían que, ante un trato brusco, las almas de los bebés desalojarían sus cuerpos fácilmente ocasionando enfermedad y muerte. Por tanto, evitaban cualquier acción que pudiera asustar o sobresaltar a un bebé.

⁶ Ningún vecino nos dijo, de hecho, que se considerara juguetes a los niños, a diferencia de lo comentado en el reporte de Hirschon sobre Grecia (1992: 37).

nía intenciones de cumplir. Y los adultos con frecuencia intentaban asustar a los pequeños para que estos obedecieran; les contaban cuentos sobre personas malas o animales temibles. Una noche, por ejemplo, Sally Price observó que algunos adultos intentaban acallar a un niño que lloraba “señalando con el dedo hacia una luz de la calle y golpeando la puerta diciendo que las brujas lo iban a oír y vendrían por él”.⁷

En los sesenta, enviar a los niños a la escuela parecía no ser una prioridad para muchos de los padres del pueblo. Richard Price escribió en sus notas de campo que “aquí muchos niños no asisten a la escuela hasta la edad requerida por la ley, a los 14 años de edad. Y quienes asisten —quizá la mitad— rara vez van dos veces al día, como debieran. Los padres sacan a los hijos de la escuela para que les ayuden con el trabajo, para que vigilen los rebaños, etc., frecuentemente cuando los pequeños tienen 8 o 9 años. Al maestro no le importa demasiado. Además, qué podría hacer”.⁸ Noté que los padres también dejaban a las chicas mayores en casa para que ayudaran con labores familiares, para que ganaran algo de dinero trabajando de sirvientas de tiempo parcial, o para que cuidaran a bebés y a niños pequeños. Incluso a los niños más pequeños frecuentemente no se les permitía ir a la escuela hasta que terminaran sus deberes domésticos.

Algunos padres sí se sacrificaban por mantener a sus hijos en la escuela. Una amiga estaba furiosa cuando expulsaron de la escuela a su hija de trece años, junto con las otras chicas de su edad, para hacer espacio a los niños de seis años que

⁷ SHP, notas de campo, julio de 1964.

⁸ RSP, notas de campo, agosto de 1964.

recién ingresaban. Protestó –inútilmente– contra el hecho de que ahora tendría que pagar al maestro para que su hija recibiera lecciones particulares y obtuviera el certificado de primaria necesario para seguir estudiando. También noté que las familias más pudientes de Los Olivos no sólo mantenían a sus hijos en la escuela primaria, sino que mandaban a sus hijos adolescentes a las ciudades, donde podían obtener el grado de educación secundaria o incluso superior.

A principios de los sesenta, cuando los vecinos hablaban de “educar” a un niño, rara vez se referían a la educación formal. En lugar de ello, consideraban que los niños estaban bien educados cuando sabían comportarse adecuadamente. María José, una joven soltera, le dijo a Michelle Zimbalist en el verano de 1965, que los padres de una hija debían “controlarla” desde la infancia para poder “darle su educación”.⁹ Dio el ejemplo de unos padres que, en su opinión, habían fallado, porque sus hijas “hacen muchas cosas que no deben hacer y los padres no las riñen”. Desde su punto de vista, los hijos que respondían insolentemente a sus padres “no tenían educación”. “Si sus padres (de las chicas) les hubieran dado más educación,” señaló María José, les “hubieran infundido más temor” a ellos.

El concepto de “educación” de María José suponía un entendimiento particular de la maduración de los niños. Le dijo a Shelly que las chicas pasaban por tres etapas antes de llegar a la edad adulta: “La edad infantil es cuando son pequeñas de menos de siete años; después son niñas, que tienen más capacidad para entender más... conocer más; después son muchachas de los quince años para arriba, que

⁹ MZ, entrevista formal 16, 1965.

ya no van a la escuela, se arreglan y hacen cosas de muchachas, [*i. e.*, hacen bordados y encajes y empiezan a tener novio]; luego se convierten en mujeres y se casan.¹⁰

Desde el punto de vista de María José, la edad entre los siete y los catorce años eran cruciales para “educar” a un niño. A diferencia de los bebés, los niños en edad escolar “entendían mejor”. Podían actuar conforme a sus deseos y podían aprender. Si no se les “controlaba” adecuadamente (*i. e.*, se evitaba que hicieran lo que quisieran) podían adquirir mala reputación que dañaría sus posibilidades matrimoniales. María José sostuvo que “si de niña no se le quita [la libertad] de grande será igual [*i. e.*, actuará libremente]”. Para dar un ejemplo de mala crianza, María José describió a dos hermanas —Juana y María— a las que describió como “locas” (sin control) porque sus padres les dieron “mucho libertad”. Juana se está haciendo mujer. No es tímida con los muchachos. Es muy desenvuelta con ellos. Y María, aun cuando es más joven, es igual. Se vuelven peores cada vez... son muchachas de las que todo el mundo habla. Tal vez sean buenas muchachas, pero esa libertad les va a traer problemas conforme se vayan haciendo grandes. Actúan sin razonamiento, no piensan si lo que hacen es correcto”.¹¹

Aunque María José sólo habló de chicas (respondiendo a las preguntas de Shelly), sentí que sus observaciones de igual forma se aplicaban a los muchachos. Los vecinos que conocí también decían que ellos pasaban por cuatro etapas, comenzando con “la edad infantil”, niños en preescolar, que se volvían estudiantes más inteligentes. Una vez fuera de la es-

¹⁰ MZ, entrevista formal 16, 1965.

¹¹ MZ, entrevista formal 16, 1965.

cuela, los niños se transformaban en muchachos que trabajaban para sus padres y cortejaban a las muchachas hasta que pasaban a ser hombres al casarse y establecer hogares independientes. Aunque por lo común los vecinos daban más libertad a los chicos que a las chicas, un joven al que se le permitiera rehuir sus responsabilidades y ser insolente con los adultos también podía dañar sus posibilidades de hacer un buen matrimonio al darse a conocer como alguien que no es “formal” ni “serio”.

A principios de los sesenta, los padres que observé sí parecían educar a sus hijos mediante la sujeción. Los regañaban constantemente. Los padres pasaban más tiempo –al menos en público– gritando a sus hijos en lugar de hablar o tratar de entender su punto de vista. Noté frecuentemente que las niñeras regañaban de modo juguetón a bebés y niños pequeños, sacando de golpe ciertos objetos de sus manos y boca, diciendo “es caca”. Y los adultos –tanto los que sólo pasaban por casualidad, como los padres– constantemente les gritaban a los chicos mayores que no hacían lo que los adultos querían. También noté que las respuestas de los niños sólo despertaban mayores regaños. Los niños que intentaban defenderse casi siempre eran callados, con gritos, abofeteados, o arrastrados lejos de ahí.

Los niños también parecían aprender las tareas de adulto mediante la observación de adultos trabajando para después imitarlos, subrepticamente.¹² Los niños casi no hacían pregun-

¹² Véase también a Campbell (1964: 158) sobre la manera en que los niños aprenden mediante la observación e imitación. Una ocasión durante la misa en la iglesia de Los Olivos, observé a un pequeño jugar a que lavaba un pañuelo, imitando perfectamente las acciones

tas ni recibían instrucciones verbales. Cuando el peluquero del pueblo, un hombre que nació antes de 1920, le dijo a George Collier cómo aprendió su oficio, dijo que “primero observó [al peluquero de entonces] durante un año. Más tarde barrió y limpió [la peluquería]. Después le dieron las navajas más viejas para que las afilara cada día con la piedra afiladora. Entonces observó el corte propiamente y, más tarde, por fin, comenzó a intentar los cortes primero en niños, en parientes, y por último en otras personas”. El peluquero concluyó con la observación de que en su juventud uno debía “aprender con baba y no con barba”,¹³ a diferencia de la juventud moderna que pasaba muchos años en la escuela, aprendiendo un oficio.

Pero aunque mi esposo y yo, como leales seguidores del Dr. Spock, desaprobábamos las técnicas de crianza de los vecinos, estábamos encantados por los niños. A mí me impresionaban en particular los pequeños de Los Olivos que apenas caminaban o estaban por caminar. Difícilmente los vi pegados a sus madres o lloriqueando para llamar su atención. En lugar de ello, pasaban horas jugando calladamente en las esquinas. Yo interpretaba este comportamiento infantil como respuesta racional a las prácticas de crianza. La mejor manera que tenía un niño pequeño de escapar a un regaño o a una interrupción era pasar inadvertido.

Los niños del pueblo, en particular los pequeños, parecían disfrutar de un mundo infantil, distribuido por edades,

de una mujer adulta en la pila. Cuando por accidente se le cayó el pañuelo, exclamó: “Ay, se me cayó al agua”, utilizando justo el tono de voz que las mujeres usaban. Se escucharon risitas ahogadas desde los bancos de atrás.

¹³ GAC, notas de campo, marzo de 1983.

separado del mundo de los adultos. Los niños de más o menos el mismo tamaño jugaban juntos en grupos separados por sexo, y aprendían los juegos y actividades apropiados para la próxima etapa de los niños apenas un poco mayores. Como llevaba a mi bebé a la plaza frecuentemente, tuve muchas oportunidades de observar los grupos de juego de los niños: “Están los niños mayores, de diez a trece años más o menos, que jugaban a las canicas juntos. Luego están los niños menores, de siete a nueve, que juegan a la pelota. También están los niños más pequeños, de unos cinco o seis años, quienes, en su mayor parte juegan rudamente. Los más pequeños son los de cuatro o cinco años. Juegan con caballos de juguete o imitan a los niños mayores. La cantidad de niñas que juega en la plaza es menor”.¹⁴ Sin embargo, sí observé un grupo de niñas de unos ocho o nueve años, que jugaban rayuela, y algunas de edad preescolar que trataban de imitarlas. Y noté que cuando llegó la primavera, las niñas de edades entre tres y catorce con frecuencia se juntaban por las tardes a cantar y bailar rondas.

Los niños del pueblo también desarrollaban pequeños actos de resistencia. Rara vez refunfuñaban ante los adultos que los regañaban, pero con frecuencia los ignoraban. Una niña dejó que su madre la llamara varias veces antes de fingir que esta vez sí la había escuchado. Y un niño, a quien regañaron por perseguir a unos becerros que bebían en la fuente, aventó piedras al pastor cuando se dio la vuelta para irse. Los niños también buscaban oportunidades para escapar de la supervisión paterna. Algunos niños, a quienes mandaron a llevar a los cerdos de la familia de un campo a otro,

¹⁴ JFC, notas de campo, febrero de 1964.

se quedaron fuera toda la tarde. Y los niños “mentían” a los adultos, en especial cuando los padres exigían saber quién había hecho algo que los padres desaprobaban. Los niños también se mantenían en silencio respecto de accidentes que podían despertar regaños.¹⁵ Por último, los niños mayores desobedecían, por costumbre, las reglas gubernamentales y de la iglesia. Una amiga, por ejemplo, me dijo que cada año “los jóvenes [adolescentes] hacían una fiesta de carnaval [con pollos robados], y que las chicas iban a bailar en noviembre [el mes de guardar luto] cuando se supone que no debían hacerlo”. Con su tono de voz me advertía que los adultos esperaban que los adolescentes desobedecieran al menos algunas de las reglas sociales.¹⁶

Pese a haber sido criada en Estados Unidos y por la lectura del Dr. Spock mi actitud era de particular desaprobación respecto de lo que percibía como una tendencia del pueblo a “mentir” a los niños, pero también me preguntaba si el “mentir” no podía ser parcialmente responsable del fomen-

¹⁵ Los Price, por ejemplo, estaban sorprendidos de que ninguno de los niños de una familia dijera a su madre que una de las hermanas había quemado una cobija cara y la había dejado con un gran orificio. Concluyeron que “aparentemente nadie tiene la valentía para informar [a la madre] de los accidentes domésticos [...] sino que dejaron que la madre lo descubriera por sí misma, lo cual le resultaría difícil” (RSP, notas de campo, julio de 1964).

¹⁶ JFC, notas de campo, febrero de 1964. Ante la tendencia a desafiar las reglas sociales por parte de los jóvenes, mi reacción fue de escepticismo cuando, en 1983, una mujer mayor sostuvo que “si los padres de antes indicaban a sus hijos que no podían ir a una fiesta a la que querían asistir, los hijos simplemente no iban” (JFC, notas de campo, febrero de 1983).

to de algunos de los rasgos de la personalidad que más me causaban admiración en los niños y adultos del pueblo: la confianza en sí mismos y su capacidad de concentración. Los niños del pueblo, por ejemplo, parecían tomar la responsabilidad de entender qué pasaba en torno suyo. Con frecuencia observé a chicos mayores sentados en silencio, escuchando conversaciones entre adultos, cuidándose de no darse a notar para que no los echaran de ahí. Y los vecinos de todas las edades parecían tener una particular agudeza para percibir el medio social y físico que les rodeaba. Difícilmente me encontré con que la gente estuviera distraída o perturbada.

Cuando volví a Los Olivos en los años ochenta, una vez más quedé encantada por los niños y azorada por las técnicas de crianza de algunos de los adultos, en particular por lo que sentí que era la alimentación forzosa de bebés y niños pequeños. Aunque recuerdo que las madres en los sesenta se quejaban de que sus bebés eran “más malos pa’ comer”,¹⁷ mis notas de campo no incluyen pistas de las dramáticas luchas entre madres e hijos, en torno a comer, que observé en los ochenta. En una ocasión especialmente triste, en 1983, una pequeñita se rehusaba a comer su yogurt y gritaba histéricamente; cuando hacía pausas para recuperar el aliento, entre grito y grito, su madre aprovechaba la boca abierta para meterle otra cucharada. La abuela de la niña parecía encontrar esta escena tan dolorosa como yo, pero se puso del lado de la madre al notar que, como la niña no comía su yogurt por

¹⁷ Muchas mamás me confiaron, con orgullo evidente, que su pequeño angelito era “más malo(a) pa’ comer”.

voluntad propia, había que metérselo en la boca para que tuviera una nutrición adecuada.¹⁸

Las personas integrantes de la generación de los abuelos en 1983 parecían sentir lástima de padres y madres jóvenes, en lugar de culparlos por los problemas de alimentación de sus hijos. De hecho, con frecuencia se referían a la resistencia infantil ante la comida como evidencia de lo malcriados que se habían vuelto los niños. Antes, observaban las personas mayores, los niños comían lo que se les daba. Todos los miembros de la familia comían de las mismas grandes viandas que se colocaban al centro de la mesa. Los niños “de hoy”, en cambio, tenían sus propios gustos especiales. Ahora, decían los mayores en los años ochenta, las madres “tienen que cocinar” platillos individuales para cada uno de los hijos.

Como resultará obvio, yo estaba menos sorprendida por los cambios en los niños que por los cambios en la voluntad de los adultos de atender los caprichos individuales de cada pequeño. En tanto que los padres de los sesenta parecían ignorar a sus hijos a menos de que se portaran mal, los padres que conocí en los ochenta parecían estar concentrados en ayudar a que sus hijos salieran adelante. Mis notas de esa época describen a muchas familias como “centradas en los niños”. No sólo las madres de los bebés parecían obsesionadas por asegurarse de que los niños obtuvieran una nutrición adecuada, sino que todos los padres que vi parecían concentrarse en colaborar en que sus hijos se “prepararan” para tener empleo

¹⁸ JFC, notas de campo, marzo de 1983. Cuando pregunté a una amiga si la televisión había convencido a las madres, en los ochenta, de que los bebés y niños pequeños necesitaban yogurt, contestó que creía que los doctores lo estaban recomendando.

de adultos. Por ejemplo, mis notas de campo de una entrevista informan que: “Ana Belén dijo que quería que sus hijas ‘se prepararan para tener algún empleo’. Piensa que los jóvenes modernos deben ‘volverse independientes’ de los padres. Ana Belén dijo que ‘antes, los hijos dependían por completo de sus padres’, pero ahora las cosas han cambiado y los hijos deberían poder obtener un empleo por sí mismos”¹⁹ “Preparación” normalmente quería decir educación escolarizada. Guillermo, por ejemplo, observó con orgullo que como todos sus hijos habían terminado la escuela secundaria, estaban “más preparados” que él y su esposa, que sólo habían terminado la primaria.²⁰

En entrevista tras entrevista que hice durante los ochenta, al preguntarles a los padres cómo pasaban su tiempo de ocio, invariablemente me hablaban de usarlo —o sacrificarlo— en beneficio de sus hijos. Una pareja de emigrantes, por ejemplo, respondió con fuerza que para ellos, sus hijos venían primero: “todo es por ellos”.²¹ Guillermo me dijo, “Hemos sido pobres, pero hemos aprovechado el tiempo al máximo. No hemos tenido lujo ni privilegio, excepto por los hijos: ¡colegio, colegio! No quiero que sean como yo [*i. e.*, un obrero no calificado]. Ese es mi punto de vista. Lujo pa’ mí no existe. Aún desprecio el lujo”.²²

Tal y como sugieren las aseveraciones de Guillermo, los padres en los ochenta estaban preocupados por la educación de sus hijos. Cuando los padres hablaban de sus vidas

¹⁹ JFC, notas de entrevista, marzo de 1983.

²⁰ JFC, entrevista formal, febrero de 1983.

²¹ JFC, notas de entrevista, marzo de 1983.

²² GAC, notas de entrevista, junio de 1983.

como una “lucha”, ésta no era llevar comida a la mesa, ni siquiera progresar, sino dar a los hijos tanta educación formal como fuera posible. Un padre, por ejemplo, dijo que “me esfuerzo más en apoyar la educación de mis hijos”, y prosiguió describiendo confrontaciones con los maestros de sus hijos. Cuando los padres de los ochenta hablaban de sus sacrificios, por lo general se referían a aquello de lo que habían prescindido para tener de oportunidades de educación para sus hijos. Un hombre, por ejemplo, dijo que aunque quería un coche más grande, no lo compraría porque “primero [son] los niños”.²³

El alto valor que los padres de Los Olivos colocaban en la educación fue puesto de manifiesto por una pareja que mi esposo y yo entrevistamos en Sevilla. Esta pareja, aunque era bastante pobre, gastaba una cantidad considerable para otorgar oportunidades educativas a su hija adolescente, Isabel. Mis notas de esta entrevista detallan que: “Isabel ahora está en segundo [de secundaria], pero sus padres también han gastado mucho dinero en estudios subsidiarios. Le pagaron un curso de mecanografía —y parece hacerlo muy bien dado el ruido que escuchamos proveniente de la habitación de atrás—; [los padres de Isabel] también pagaron cincuenta mil pesetas (que probablemente lo hicieron con mucho esfuerzo) para comprarle a Isabel un curso de inglés

²³ En efecto, me sorprendió que muchos padres emigrantes mandaran a sus hijos a colegios privados parroquiales. Como ninguna de las familias que entrevisté eran ricas respecto de los estándares nacionales, su gasto en educación representaba una proporción importante de su ingreso. Un señor dijo que el salario completo, de enfermera, de su esposa, se destinaba a pagar el colegio privado de sus hijos.

en audiocassettes [que aparentemente abandonó]. Por último, [los padres] están costeano clases privadas para Isabel de aquellas materias que reprobó el año pasado. Aparentemente tres materias tiene que volver a cursar, una de las cuales es matemáticas”.²⁴

LA TRANSFORMACIÓN DE LA EDUCACIÓN ESCOLARIZADA

Este giro en las estrategias de crianza —de sacar a los chicos del colegio a tratar de hacer todo lo posible por mantenerlos en él— refleja un cambio en el significado de la educación escolarizada. Conforme vecinos y emigrantes comenzaron a participar en el mercado nacional de empleos y bienes, la gente —cuyos padres entendían que la escuela era un adorno a la riqueza, accesible principalmente para quienes tenían el dinero y el tiempo para asistir a ella—, se transformaron en padres que percibían la educación formal como requisito para que sus hijos avanzaran en el terreno ocupacional.

En su estudio histórico de Los Olivos, George Collier observó que, durante los primeros veinticinco años del siglo XX, “la escolarización en Los Olivos había sido un privilegio de los ricos, controlada por la élite del pueblo, y afiliada a la Iglesia [...] los niños habían asistido a la escuela propiedad [del padre del párroco local], y habían recibido las primeras enseñanzas [con el párroco], y luego con un maestro privado. Las niñas, a su vez, habían asistido a otra escuela dirigida por [la] mujer de un rico terrateniente [...] cuya devota familia con

²⁴ JFC, entrevista formal, mayo de 1983.

un hijo sacerdote [...] los maestros cobraban 15 céntimos por alumno al día, cantidad que las familias pobres no podían pagar. Sólo los ricos asistían” (G. Collier, 1997: 115).²⁵

La declaración de la Segunda República en 1931 trajo pocos cambios a los colegios de Los Olivos. “La separación de las escuelas públicas de la Iglesia en la República simplemente significó que el ayuntamiento pagaba ahora el alquiler de lo que antes había sido una escuela privada, así como el sueldo de los maestros. La mayor parte de los niños pobres siguieron sin asistir a la escuela, pues sus familias contaban con los ingresos que los niños pudieran aportar cuidando cerdos y cabras en el campo”, o que las niñas pudieran ganar como sirvientas (G. Collier, 1997: 115-6). Una mujer que llegó a la edad escolar en este periodo, me dijo que la escuela de las niñas era “muy mala”, porque a las niñas se les enseñaba principalmente a coser y hacer labores de punto y ganchillo. Comentó que “aprendió lo que sabe de leer y escribir luego de terminar la escuela”.²⁶

La educación escolarizada no era tan sólo un privilegio de los ricos. Tal como señalé en el capítulo 1, las élites terratenientes también la utilizaban como justificación de su dominación. Para principios del siglo XX, las élites previamente enfrentadas, “tradicionales” y “progresistas”, de la Sierra de Aracena, habían unido fuerzas para forjar una justificación sólida de su dominación, fusionando discursos religiosos con científicos “para comunicar la noción de que la posesión de

²⁵ La ficha completa es: Collier, George, *Socialistas de la Andalucía rural: los revolucionarios ignorados de la Segunda República*, Anthropos, Barcelona, 1997.

²⁶ JFC, notas de campo, julio de 1980.

‘conocimiento y sabiduría’ creaba un derecho incuestionable al poder social” (Maddox, 1993: 128). Según las élites, las escuelas impartían “Cultura” (con C mayúscula). A quienes les faltaba escuela, se quedaban “brutos”.

Quienes abogaban políticamente por la clase trabajadora aparentemente aceptaban esta ideología elitista. Antes de la Guerra Civil Española de 1936-1939, “La falta de escolarización y de acceso a la misma para la clase obrera era uno de los males que regularmente lamentaba la prensa socialista” (G. Collier, 1997: 116). Cuando finalmente Los Olivos tuvo un alcalde socialista en enero de 1933, “Se dedicó a mejorar y ampliar la educación substancialmente, de acuerdo con las políticas e ideología de la República en ese momento. Comenzó por utilizar dinero de las arcas municipales para restaurar y reparar las instalaciones de las escuelas [...] y empezó a impartir clases nocturnas como parte de una campaña nacional de alfabetización para adultos. Fue en aquellas clases nocturnas donde muchos adolescentes pobres y adultos jóvenes que no podían asistir a la escuela por la mañana [o cuyos padres no habían podido pagar las cuotas escolares] pudieron adquirir los rudimentos de una educación básica” (G. Collier, 1997: 116). Al enseñar a los trabajadores a leer, los socialistas esperaban reemplazar a la oligarquía dominante por una república de ciudadanos “cultos”. Los socialistas querían transformar a la sociedad; no querían sólo ayudar a los individuos a trepar por la escalera social existente mediante la adquisición de habilidades o credenciales económicamente valiosas.

Después de la Guerra Civil, el régimen franquista “reformó” las escuelas una vez más, purgando el currículum de las ideas izquierdistas, instituyendo las clases de religión, y

defendiendo una política de asistencia obligatoria hasta los catorce años de edad. Los vecinos recuerdan la época entre los años cuarenta y los años sesenta como una en que los niños aprendían lo elemental, pero sólo los ricos recibían mejor educación. Varios vecinos de familias pobres informaron que fueron a la escuela sólo durante dos o tres años porque, a partir de los ocho o nueve, tenían que ganarse el alimento y ayudar a sus familias con el trabajo agrícola (si eran hombres) o trabajando como sirvientas (si eran mujeres). En las escuelas prevalecía una separación de acuerdo con el sexo, y se forzaba a las niñas a pasar muchas horas aprendiendo religión y artes domésticas. Cuando Antonio reflexionaba sobre sus experiencias infantiles en Los Olivos, observaba que el mayor crimen cometido por el régimen de Franco fue permitir que toda una generación de niños pobres creciera sin educación.

Cuando llegué a Los Olivos en 1963, me encontré con que las estrategias de los padres para asegurar el futuro de sus hijos tendían a variar según el nivel de riqueza, y que tanto los más ricos como los más pobres buscaban educación escolarizada, en tanto que la clase media se centraba en aumentar las propiedades familiares que sus hijos heredarían. En la cima de la jerarquía del pueblo, las familias más pudientes, en particular aquellas con conexiones políticas con los falangistas, usaban sus recursos para tener acceso privilegiado a becas estatales para seguir la vieja estrategia elitista de garantizar que sus hijos adquirieran la educación que justificaba y permitía gozar de un estatus privilegiado. Muchas personas trataban de preparar a sus hijos (y en ocasiones a sus hijas) para las profesiones no manuales —a menos de que los hijos demostraran no tener aptitudes para la escuela—. Sin embar-

go, dado el bajo nivel de la élite del pueblo, la mayoría de los padres no parecía estar viendo más allá de una carrera de maestro de primaria, profesión no manual que no requería de asistencia a la universidad.

Los padres pobres, quienes poseían poca tierra, también valoraban la educación escolarizada. La mayoría intentaba ayudar a que sus hijos permanecieran en el colegio tanto tiempo como lo permitieran sus fondos y las calificaciones de los niños. Sin diplomas, los hijos de las familias pobres parecían estar condenados a ser jornaleros no calificados. En los sesenta conocí a varios padres pobres que restringían sus gastos y trabajaban horas extra para poder pagar clases privadas a los pequeños parecían tener aptitudes prometedoras. Aunque algunos hijos de padres pobres aspiraban a ser maestros de educación primaria, la mayoría parecía querer educarse en ocupaciones semiprofesionales o manuales. Esperaban volverse enfermeras, secretarias, plomeros, mecánicos automotrices, choferes de camiones, etcétera.

Los padres de clase media, en cambio, parecían poner poca prioridad en la educación escolarizada. Quienes tenían suficiente tierra para subsanar todas o la mayor parte de las necesidades familiares, por lo común retiraban a sus hijos de la escuelas cuando éstos tenían unos ocho o nueve años, para cuidar cerdos y cabras, hacer labores agrícolas o ayudar a cuidar a niños más pequeños. En esa época, estos padres tenían pocas razones para valorar la educación escolarizada. Los padres cuyos hijos se dedicaban al trabajo agrícola, no sólo podían esperar que sus hijos estuvieran cerca de ellos cuando los padres fueran mayores, sino que parecía algo práctico que los chicos aprendieran las técnicas agrícolas necesarias para administrar las tierras que esperaban heredar. Lo más

importante era, por supuesto, que los niños de las familias propietarias parecían beneficiarse al contribuir a aumentar el valor de las propiedades familiares que algún día serían suyas. Como señalé en el capítulo 2, los vecinos que calculaban la riqueza de algún adolescente con el propósito de evaluar qué tan deseable era como partido, se concentraban en la cantidad y calidad de la propiedad que un joven esperaba heredar, y no en los años de educación formal que había cursado.

Después de 1970, no obstante, la emigración y la caída de la agricultura del pueblo transformó el rédito aparente de una inversión en educación formal. Conforme la emigración aumentaba los salarios de los trabajadores agrícolas, y bajaban los precios de la fruta de Los Olivos, el cultivo cambió, de ser una ocupación predilecta en el pueblo, a ser una que vaticinaba trabajo arduo y pobreza. La educación escolarizada, que alguna vez había parecido un lujo, se volvió una necesidad. Conforme avanzaron los años setenta, la falta de educación formal se volvió el factor principal que evitó que los trabajadores agrícolas descontentos escaparan a empleos urbanos. Al mismo tiempo, los grados académicos obtenidos por quienes habían cursado más que la primaria parecían ser responsables de los ingresos estables, y relativamente lucrativos que disfrutaban como maestros de escuela, enfermeras, mecánicos, plomeros, etcétera.

Para cuando volví a Los Olivos en el verano de 1980, todos los padres del pueblo valoraban la educación formal. Los años de escolarización habían reemplazado la propiedad heredada como el criterio favorito de los vecinos para predecir el estatus futuro de algún joven. Noté, por ejemplo, que los padres terratenientes de una chica del pueblo no rompieron su compromiso matrimonial con un joven de una de las familias más pobres del pueblo que asistía a la universidad; al contrario,

lo alentaban. Este joven también tenía un buen negocio de verano: daba clases a los jóvenes del pueblo cuyos padres temían que pudieran reprobar los exámenes para obtener el certificado de educación primaria. Para 1980, la mayoría de los adolescentes de Los Olivos parecían asistir a la secundaria de Aracena, aunque la tasa de reprobación era alta porque (me dijeron) la escuela primaria del pueblo no “preparaba” a los niños tan bien como lo hacían las primarias de los pueblos más grandes y de las ciudades.

Conforme los ochenta avanzaban, la alta tasa de desempleo española, en especial entre los jóvenes, llevó a muchos vecinos y emigrantes a observar que la educación formal ya no era garantía de empleo lucrativo. Los padres, en particular, con frecuencia se expresaban con amargura porque los jóvenes, que se habían esforzado tanto por obtener certificados y grados avanzados, no podían encontrar empleo en sus campos de especialización. Pero si todos reconocían que la educación formal no era garantía de buen empleo, también reconocían que el no tener educación formal casi siempre aseguraba no obtener un empleo bueno. En los ochenta, los padres responsables, de todos los estratos, trataban de que sus hijos tuvieran tanta educación formal como lo permitieran las calificaciones de sus hijos y sus recursos.

LOS DILEMAS DE LA CRIANZA “MODERNA”

Como madre de adolescentes que era en los ochenta, me quedé atónita ante las similitudes que había entre las dudas expresadas por los padres de Los Olivos, y los dilemas que yo experimentaba. Todos queríamos ayudar a que nuestros hijos

tuvieran éxito en la vida, pero no sabíamos con certeza cómo hacerlo. Me parecía, sin embargo, que tales dudas eran nuevas para los padres de Los Olivos. Quienes conocí en mi primera visita parecían seguros de cómo ayudar a que sus hijos fueran exitosos. Sabían que el futuro de sus hijos dependía de la cantidad de propiedad que los padres pudieran acumular. En los ochenta, los padres también creían saber lo que sus hijos precisaban: educación. Pero la educación difería de la propiedad heredada en al menos dos aspectos cruciales. En primer lugar, la propiedad familiar era propiedad de los padres y administrada por ellos, en tanto que la educación era adquirida por los chicos y controlada por ellos. En segundo lugar, la propiedad familiar permanecía bajo el control de los padres hasta el momento de su muerte, en tanto que los padres no tenían control del dinero que gastaban en la educación de sus hijos. En mi primera visita a Los Olivos, los intereses económicos de padres e hijos parecían coincidir. Los padres se beneficiaban tanto a sí mismos como a sus hijos al proteger y agrandar la propiedad familiar. En los ochenta, en cambio, los intereses económicos de padres e hijos parecían divergir. Los padres no sólo no derivaban beneficios económicos directos del dinero que gastaban en la educación de sus hijos, sino que los hijos podían querer gastarse el dinero de sus padres en cosas distintas de las que los padres desearan. Por ejemplo, Isabel, cuyos padres gastaban una buena parte de sus míseros ingresos para darle oportunidades educacionales, no quería estudiar las cosas que sus padres preferían. Mis notas de campo de esa entrevista informan que

Cuando [George Collier y yo] preguntamos acerca de los planes futuros de Isabel, [la madre de Isabel] la llamó para

que ella misma viniera a hablar con nosotros. Pero antes de que Isabel llegara [su madre] dijo que creía que Isabel quiere estudiar “Relaciones Públicas” y que a ella [la madre] no le gusta. En efecto, Isabel, al preguntársele, respondió que quería estudiar “Relaciones Públicas”. Cuando le preguntamos qué tipo de empleo esperaba conseguir, ella dijo que quería trabajar “en barcos”. A partir de conversaciones posteriores entendimos que las jóvenes que estudian “Relaciones Públicas” buscan hacer una carrera de camarera –en barcos, hoteles de lujo, o de azafata en alguna aerolínea–. Obviamente a Isabel le atraen tanto el glamour de tales puestos como el hecho de que involucran viajes. [Su madre], no obstante, no cree que estos empleos valgan la pena. Claramente le gustaría que Isabel hubiese querido estudiar otra cosa, como enfermería (pero Isabel se pone mal con sólo ver sangre), o para maestra (pero Isabel no quiere hacerlo), o algún trabajo de oficina (excepto que Isabel no quiere pasarse el día escribiendo a máquina en alguna oficina).²⁷

Tanto en los ochenta como en los sesenta, los padres de Los Olivos parecían juzgar su propio éxito en la vida en función de que tan bien hubieran provisto a sus hijos. Una pareja de edad madura, que la mayor parte de la entrevista habló de “cómo habían trabajado para educar a sus hijos, para darles una profesión”, señalaron los diplomas de sus hijos (enmarcados y colgando de una pared) como prueba de que sus vidas habían valido la pena²⁸. Y un padre de niños pequeños dijo que

²⁷ JFC, notas de campo, mayo de 1983.

²⁸ GAC, entrevista formal, junio de 1983.

“si los niños no llegan a nada, si su educación no les sirve, entonces todos los sacrificios (míos y de mi esposa) habrán sido para nada, y vería mi vida como un error”.²⁹

No obstante, los padres reconocían que tenían poco control del aprovechamiento que harían de las oportunidades educativas. Cuando un vecino dijo que su meta en la vida era dar a sus hijas la educación formal que a él le había sido negada, su esposa añadió “si quieren, no las podemos detener”.³⁰ Una vez en una boda en Los Olivos, escuché una conversación en la que un hombre señalaba con orgullo que “su hija, que estaba estudiando para maestra, era una estudiante muy dedicada”. A lo que otro hombre replicó que “a los hijos se les debe dejar hacer lo que quieran, ya que lo que está en juego son sus vidas”.³¹

En vista de las dudas paternas respecto de su capacidad para controlar el que sus hijos aprovecharan las oportunidades educativas, era comprensible que varios padres matizaran las esperanzas que expresaban. Los padres de un niño pequeño, por ejemplo, dijeron que “tendrían que esperar a ver cómo le iba en la escuela y qué le gustaba” antes de decidir qué tipo de escuela le convendría cursar y por cuánto tiempo.³² Otro padre, que dijo que esperaba que sus hijos, pequeños aún, alguna vez fueran a la universidad, especificó que “ahora hay mayor selectividad en todo nivel educativo,

²⁹ GAC, notas de campo, marzo de 1983.

³⁰ GAC, entrevista formal, junio de 1983.

³¹ JFC, notas de campo, junio de 1983.

³² JFC, notas de entrevista, febrero de 1983.

y sólo quienes lo merecen son aceptados. Quién sabe si [mis hijos] lo lograrán”.³³

Muchos padres, de hecho, vinculaban su voluntad de proveer a sus hijos de una educación escolarizada, con las capacidades y asiduidad de éstos. Una madre comentó que siempre que su hijo “le trajera buenas notas”, ella estaría “dispuesta a sacrificarse para ayudarle a seguir estudiando”.³⁴ Otros padres hablaron sobre concertar tratos explícitos con sus hijos adolescentes. Un padre del pueblo, por ejemplo, dijo que cuando mandó a su hijo a la secundaria de Aracena, le dijo que “estudiar cuesta, y si [el chico] reprobaba dos cursos, debería dejar de estudiar para volverse para trabajar en el campo”³⁵. Una madre señaló que su hija podía seguir “estudiando sólo si sus notas eran buenas. Una vez que reprobara”, la chica debía dejar el colegio para trabajar en el negocio familiar.³⁶

Estos tratos explícitos, no obstante, no parecían aliviar a los padres de la sensación de haber fallado si sus hijos dejaban la escuela. A los padres les afligía que sus hijos quedaran condenados a un empleo no calificado.³⁷ Además, estos tratos

³³ GAC, notas de entrevista, julio de 1983. En España, los estudiantes que quieren ingresar a la universidad deben obtener calificaciones apropiadas en los exámenes de entrada aplicados a nivel nacional.

³⁴ JFC, entrevista formal, junio de 1983.

³⁵ GAC, entrevista formal, febrero de 1983.

³⁶ JFC, entrevista formal, mayo de 1983.

³⁷ Aun los padres que habían construido pequeños negocios exitosos parecían sentirse engañados si sus hijos dejaban el colegio para ponerse a trabajar. Una pareja que administraba un bar comentó que querían que sus hijos fueran a la universidad aunque eso implicara que perdieran su ayuda. Estos padres hablaban de su negocio como si se tratara, principalmente, de una póliza de seguros. “Si muriéramos

explícitos tampoco parecían aliviar a los padres de su sentido de responsabilidad respecto de la educación de sus hijos. Una madre que dijo que sus padres no se opusieron cuando abandonó el colegio para tomar un empleo, no sólo los culpaba por no haber cursado más que la educación primaria, sino que también llevaba el mensaje implícito de que ella se opondría tenazmente si sus hijos intentaban seguir su ejemplo. Pese a las observaciones de la gente de que los padres no podían forzar a estudiar a sus hijos, varios padres informaron tratar de hacer exactamente eso. Hablaron de castigos o de retener recompensas hasta que algún chico lograra alguna meta educativa. La madre emigrante de una joven adolescente cuyos maestros habían dicho que la chica “no promete [...] porque no presta atención” se rehusaba, no obstante, a permitirle que abandonara los estudios. Forzó a su hija a quedarse en casa para estudiar para los exámenes, aunque la chica estaba deseosa de ir a la boda de una prima en el pueblo.³⁸

ahora”, dijeron, “al menos dejaríamos a nuestros hijos un negocio que funciona. El bar está pagado y es próspero. [Nuestros hijos] tendrán una herencia, que es algo que nosotros no tuvimos cuando empezamos de cero” (GAC, entrevista formal, mayo de 1983). Creo que los padres que tenían pequeños negocios no querían que sus hijos los sucedieran debido a que sus empresas eran demasiado pequeñas y requerían de mano de obra intensiva. El único emigrante que tenía una empresa de capital intensivo desafortunadamente no tenía hijos. Por lo tanto desconozco si hubiera preparado a algún niño para que le sucediera.

³⁸ JFC, entrevista formal, 7 de junio de 1983. Una mujer expresó su gran preocupación y angustia de madre al hacer la observación de que no quería que sus hijos pudieran decir que sus padres no habían hecho todo lo que les era posible por ellos (JFC, notas de campo, abril de 1983).

Pero si los padres forzaban a sus hijos a estudiar, también se preocupaban por la posible pérdida de su afecto si los apremiaban demasiado. La mayoría de los vecinos y emigrantes que entrevisté estaban obsesionados con el tema de los “hippies” y los “drogadictos” —evidencias vivientes de la impotencia paterna—. Una madre del pueblo, después de compadecerse de los padres de una pareja de “hippies” de Madrid que se habían establecido en Los Olivos, observó que “ahora los hijos hacen lo que quieren y los padres tienen que aguantarlo por miedo a que sus hijos pudieran no querer visitarlos más”.³⁹ Obviamente esperaba que sus hijos no se volvieran “hippies”. Pero si lo hicieran, dejaba implícito que ella —como los infelices padres de la pareja que se había asentado en Los Olivos— tendría que “soportar” su comportamiento si quería permanecer en contacto con ellos.

Varios de los padres que entrevisté parecían atrapados entre el deseo de ayudar a sus hijos a volverse independientes y el temor a perderlos. Un padre emigrante observó con tristeza que “la unidad de la familia es un valor fundamental de la vida que está desapareciendo”.⁴⁰ Los padres querían que sus hijos adultos se volvieran autosuficientes económicamente. Pero la gente también atribuía la falta de consideración que los hijos manifestaban ante los deseos de los padres respecto a su capacidad de mantenerse a sí mismos. Cuando los vecinos hablaban de los “hippies” urbanos que se habían establecido en Los Olivos y en los pueblos cercanos, comúnmente mencionaban las cuentas de banco separadas de los jóvenes como el factor más relevante que les permitía tener

³⁹ GAC, notas de campo, febrero de 1983.

⁴⁰ GAC, entrevista formal, febrero de 1983.

un estilo de vida contrario al representado por los deseos y valores de sus padres.

En efecto, la mayoría de las familias de Los Olivos que tenían hijos adultos viviendo en casa, informaban tener cuentas financieras separadas. Una mujer cuya madre había administrado todo el dinero de la familia cuando la primera era niña, me dijo que ella sólo manejaba el dinero de los gastos domésticos. Su hija, que trabajaba en una oficina, contribuía con una pequeña cantidad por sus gastos de alojamiento y comida, pero se quedaba con la mayor parte de sus ingresos. La hija compraba su propia ropa, recientemente había comprado un coche, y estaba pagando un piso (un departamento).⁴¹ Los hijos adultos también trataban los ingresos de sus padres como propiedad de estos últimos. Una adolescente del pueblo, por ejemplo, especulaba que su prima de la ciudad difícilmente salía porque no había podido encontrar empleo, y no quería pedir a sus padres el dinero que sentía que debía estar ganando.⁴²

Ante la necesidad de los hijos de volverse independientes económicamente, algunos padres intentaban mantener la lealtad de sus hijos construyendo vínculos afectivos. Una buena amiga me dijo que “los chicos, en España, no les tienen confianza a sus padres; no les cuentan cosas”. “Pero”, continuó, “estoy intentando generar confianza entre mi hijo y yo para que me comparta sus preocupaciones”. Platicó que hablaba abiertamente con su hijo con la esperanza de que él hiciera lo mismo con ella.⁴³

⁴¹ JFC, entrevista formal, marzo de 1983.

⁴² JFC, notas de campo, agosto de 1984.

⁴³ JFC, notas de campo, marzo de 1983. Me pregunto si la palabra “confianza” había adquirido un nuevo significado en los años ochenta.

La mayoría de las familias de Los Olivos que conocí en los ochenta parecían haber tenido éxito en mantener la unidad familiar. Tanto mi esposo como yo quedamos sorprendidos por los fuertes vínculos que observamos entre padres e hijos adultos y casi adultos.⁴⁴ Una tarde en Los Olivos, por ejemplo, me encontré sola con una chica adolescente que me preguntó acerca de mis hijos universitarios. Dijo que le gustaría, como mis hijos, “poder ir a otra ciudad y aprender a cuidar de sí misma, en lugar de quedarse bajo el techo de sus padres”. Pero quedaba claro que esa independencia estaba fuera de su alcance. Me dijo que su familia se sintió deshecha cuando su hermano mayor se fue para hacer el servicio militar. Una ocasión se le olvidó que no estaba, y le puso lugar

Mis notas de los sesenta sugieren que, entonces, alguien de “confianza” era un amigo en quien se podía confiar en el sentido de mantener información confidencial para sí mismo. En consecuencia, uno le podía hablar abiertamente. La madre con quien hablé en 1983, no obstante, no habló de comunicar información confidencial a terceros. Lo que dijo llevaba implícito que una persona compartía sus confidencias porque el interlocutor lo hacía también con ella.

⁴⁴ Quizá la experiencia generalizada de movilidad ascendente sea responsable, en parte, de los estrechos vínculos entre padres e hijos que observamos. En 1983, la mayoría de los padres de adolescentes y adultos jóvenes habían provisto a sus hijos de más educación y mejores oportunidades laborales que las que ellos habían tenido en su momento. En 1983, los sacrificios de los padres —y las presiones para estudiar— se compensaban notablemente. La mayoría de los hijos, en particular quienes habían obtenido educación superior, se mostraban agradecidos, tal como era merecido. ¿Pero qué pasará con las relaciones padres-hijos si la situación económica se deteriora y la mayoría de los jóvenes se ven condenados a mantener la baja posición de clase de sus padres?

en la mesa. Sus padres y hermanos se entristecieron tanto de ver el lugar vacío que no pudieron comer. Esta adolescente dejó ver que, sin importar qué tanto deseara su independencia, no podía infligir tal pena a su familia.⁴⁵

Aunque la mayor parte de las familias de Los Olivos parecían disfrutar de la unidad familiar, la sensación de la gente de que las familias se estaban disolviendo creo que refleja el cambio de una situación donde había coincidencia entre los intereses económicos de padres e hijos, a otra situación donde los intereses económicos son divergentes. Ningún vecino o emigrante me dijo, de hecho, que los intereses económicos de padres e hijos estuvieran en conflicto. Pero en sus pláticas sobre planes familiares se podía entrever. En los ochenta noté que tanto los críticos como los defensores del control natal justificaban sus posiciones en términos de “egoísmo” de los padres. Varias parejas, por ejemplo, señalaron que aunque les hubiera gustado tener una familia grande, creían que hubiera sido egoísta tener más hijos de los que hubieran podido “preparar” adecuadamente. Y un crítico explícito del control natal acusó a los padres de las familias pequeñas de atesorar su dinero para gastarlo en placeres de adultos, en lugar de gastárselo en tener más hijos. Al aludir a la idea del egoísmo paterno, tanto los seguidores como los detractores del control natal dejaban ver un conflicto inherente, por los escasos recursos familiares, entre padres e hijos.

En los años sesenta, en cambio, la gente que discutía sobre el control de la fecundidad no había centrado sus argumentos en el egoísmo de los padres, sino en su posibilidad de reprimir sus deseos sexuales para poder seguir las conven-

⁴⁵ JFC, notas de campo, mayo de 1983.

ciones sociales. En ese momento, la mayoría de los vecinos sentían lástima por los chicos que debían dividir una propiedad entre varios hermanos. La tasa de nacimiento, que cayó dramáticamente durante los difíciles años de la Guerra Civil Española y la Segunda Guerra Mundial, se elevó nuevamente durante los años cincuenta, pero jamás alcanzó los niveles previos a la guerra. Pocos padres de Los Olivos prestaron atención a la retórica pronatalista del régimen de Franco y, quienes lo hicieron, se encontraron con la crítica de sus vecinos. Varias personas, por ejemplo, me dijeron que una pareja prolífica era como de “animales” incapaces de controlar sus deseos sexuales. Los padres que tenían más de cuatro hijos se defendían, por lo común, diciendo que nunca habían interferido con la voluntad divina mediante la práctica del control natal. En los años sesenta, tanto los críticos como la gente que apoyaba al control natal sostenían estar reprimiendo sus deseos personales para hacer lo que el orden social de dios requería que hicieran.⁴⁶

⁴⁶ Pese a que mi esposo y yo intentamos entrevistar a la gente sobre el control natal en los ochenta, obtuvimos poca información porque tanto nosotros como los entrevistados sentíamos vergüenza al hablar del tema. La mayoría de las parejas se rehusó a hablar sobre sus prácticas propias, pero sí nos comentaron que “la gente” tendía a interrumpir el coito (echarse pa’atrás). También dijeron que “la gente” sabía de las píldoras y del condón. Una pareja mencionó utilizar lo que entendí era el “Ogino-Knaus”, un método de calendario sugerido por la iglesia católica. En 1964, Richard Price anotó que

Anoche platicué con Juan [un hombre soltero] durante más o menos una hora sobre el control natal [...] aquí [en Los Olivos] se conocen tres métodos: condones, que se pueden comprar en

En los ochenta, la mayoría de las familias que entrevisté estaban conscientes de que los padres sacrificaban sus intereses económicos para poder proveer a sus hijos de todo lo que fuera posible. En la década de los sesenta, por supuesto, los padres –en particular las madres– también habían hablado de sacrificarse. Pero el sacrificio era otro. En mi primera visita a Los Olivos, los sacrificios que los padres hacían para mantener y agrandar la propiedad familiar beneficiaban a todos los miembros de la familia, en especial a los padres. En los ochenta, en cambio, el dinero que los padres gastaban en mantener

cualquier farmacia por unas 8 a 10 pesetas cada uno; algunas personas practican el ritmo; y muchos hombres el “por atrás” (*i. e.*, “interrupción”). Los hombres aprenden sobre los condones en su adolescencia y normalmente, aunque no siempre, se usan con las prostitutas para evitar enfermedades, que es la razón oficial de su venta pública. Los hombres saben, no obstante, que son la mejor protección disponible en los encuentros ocasionales, y muchos los llevan en sus carteras. Es común que la gente casada no los use debido a su costo. Además, muchas personas casadas están gustosas de procrear tan pronto se casan. Como dijo Juan, para cuando una mujer tiene tres, si se casó de 28-29, ya está bastante mayor, su esposo llega cansado del trabajo en el campo, y el sexo ya no es frecuente [...] El ritmo es utilizado por muchas parejas y es compatible con el patrón de tener pocas relaciones sexuales que Juan indicó que existía para cuando la gente ya ha tenido un par de hijos y empieza a pensar en control natal. La interrupción es el método más viejo, mejor conocido y mayormente practicado por las parejas casadas, en opinión de Juan (RSP, notas de campo, julio de 1964).

y educar a sus hijos no incrementaba el valor de los bienes económicos de los padres.⁴⁷

Aunque ambos padres se sacrificaban por sus hijos en los años ochenta, las madres sacrificaban mucho más que los padres. Un padre tan sólo sacrificaba el dinero que se hubiera podido gastar de otras maneras. Mantenía su empleo y, con éste, su posibilidad de seguir teniendo un ingreso. Una madre, en cambio, se enfrentaba a una decisión imposible. Si se quedaba en casa con sus hijos, le daba la espalda a su oportunidad de volverse alguien que se pudiera mantener a sí misma. Pero si permanecía en su empleo, no podía atender a sus hijos y

⁴⁷ También es cierto que, en los sesenta, los placeres personales que los padres sacrificaban les ganaban el respeto de los vecinos, que los hubieran criticado si se hubieran dado gusto cumpliéndose caprichos personales. En los ochenta, en cambio, los placeres a los que los padres renunciaban eran actividades que los anuncios en los medios, en particular, invitaban a los adultos a disfrutar.

En ninguno de los periodos de campo parecía que los padres esperaran que sus hijos los mantuvieran cuando fueran mayores. Tal como señalo en el próximo capítulo, las personas mayores en los años sesenta esperaban mantener el control sobre su propiedad hasta el momento de su muerte, forzando a sus herederos a rentar las tierras y casas que en algún momento heredarían. Los padres en los ochenta parecían esperar poder proveer sus propios recursos para cuando se retiraran de la vida activa, con ayuda del sistema estatal de seguridad social. Pero si los padres no esperaban dinero de sus hijos en ninguno de los dos periodos, sí esperaban que los hijos se hicieran cargo de ellos físicamente cuando fuesen mayores.

Los padres españoles que entrevisté tampoco pensaban en la educación como algo comparable a la herencia o la dote, como se señala que sucede entre los padres “modernos” en Grecia (DuBoulay, 1974; Allen, 1986: 3).

brindarles ese cuidado de madre que los hijos “necesitaban” para sacar lo máximo de su potencial. Ninguna de las personas con las que hablé en los ochenta me dijo que las “necesidades” de madres e hijos se contrapusieran entre sí, aunque sí reconocieron que algo andaba “mal” con las madres.

María, por ejemplo, me comentó que “parece que las mujeres hoy día siempre están cansadas”. “Las madres de hoy”, observó, “que difícilmente tienen más de dos hijos, parecen cansarse más fácilmente y quejarse con más frecuencia que sus abuelas, quienes no sólo tenían más hijos, sino que también trabajaban en el campo durante tantas horas como los hombres, y hacían las labores domésticas al volver a casa”. “Quizá”, especuló María, “las madres de hoy se cansan porque ahora hay más ‘puntos’”, tal como lo sugirió un programa de televisión que había visto recientemente. Cuando le pedí a María que me explicara, me dijo que “los niños de ahora tienen que estar ‘más arreglados’”, y requieren por ello de mayores cuidados y más cambios de ropa que los niños de cuando ella era pequeña.⁴⁸ En efecto, los niños de los ochenta parecían requerir de mayores cuidados. Observé que las mamás no sólo cocinaban platillos especiales para cada uno de sus hijos, sino que también toleraban otras inconveniencias. Una madre que vivía en un pequeño piso urbano tenía un perro que abominaba, pero lo toleraba porque su hijo quería una mascota.

Sin embargo, lo que realmente incrementaba la carga de trabajo para las madres en los ochenta era la necesidad de educación escolarizada de los hijos. Una mujer resumió las observaciones de mucha gente cuando me comentó que,

⁴⁸ JFC, notas de campo, abril de 1983.

de niña, había sido “esclava” de su madre, mientras que, de adulta, era “esclava” de su hija. De hecho, tal y como señalé en el capítulo 2, las chicas solteras de los años sesenta usualmente se pasaban los días haciendo labores domésticas para sus madres. Lavaban la ropa de la familia, trapeaban los suelos y, con frecuencia, cocinaban y hacían la limpieza. En los ochenta, en cambio, muchas mamás me comentaron que ellas hacían todo el trabajo de casa para que sus hijas se pudieran dedicar al estudio o a algún empleo pagado. Una mujer dijo que, aunque sospechaba que sus hijas adolescentes decían tener tareas escolares para evitar que se les pidiera colaboración en las labores domésticas, ella de todos modos “jamás les pide que hagan nada; sus estudios son lo primero. ‘Al menos estudien’, les digo”.⁴⁹ Otra mujer, que es madre, me dijo que nunca tenía tiempo de hacer punto y ganchillo, las actividades femeninas que comúnmente hacían por la tarde las mujeres del pueblo en los sesenta, porque debía pasarse las tardes, tanto como las mañanas, haciendo trabajo doméstico. “Una no puede contar con la ayuda de los chicos”, dijo. “Tienen sus estudios y sus empleos”.⁵⁰ Las hijas hacían eco de estas observaciones. Una joven me comentó que no había aprendido a cocinar o a hacerse cargo de la casa hasta que se casó. Observó que “ahora las chicas que van a la escuela y después a un trabajo, no adquieren el hábito de ayudar a sus madres con el trabajo doméstico. Siguen comportándose como chiquillas, permitiendo que sus madres se hagan cargo de ellas por completo”.⁵¹

⁴⁹ JFC, entrevista formal, mayo de 1983.

⁵⁰ JFC, notas de entrevista, marzo de 1983.

⁵¹ JFC, notas de campo, marzo de 1983.

Los comentarios de estas mujeres señalan el conflicto entre los intereses de las madres y de los hijos que considero la causa profunda de los problemas de las madres en los años ochenta. No era simplemente que las madres tuvieran que hacer todo el trabajo doméstico para poder liberar a sus hijas para que éstas pudieran seguir su educación y carreras. Más bien, las madres respaldaban la visión de madurez responsable alentada por la participación de la gente en el mercado nacional de empleos y mercancías, mediante la exhortación que hacían a hijas e hijos para que se volvieran independientes económicamente. Visión que las madres no podían cristalizar porque debían renunciar a sus empleos pagados para poder quedarse en casa a atender a sus hijos (véase también Doumanis, 1983). El conflicto entre trabajar por un salario y ser una buena madre era, creo, nuevo para las mujeres de Los Olivos. En los años sesenta, los vecinos que conocí parecían valorar más a las madres por sus herencias acumuladas, que por la calidad del cuidado de sus hijos. Por ejemplo, el estándar favorito de virtud materna de una amiga de edad avanzada era una mujer que, por lo que sé, casi no había pasado tiempo con sus hijos. Tenía varios, todos nacidos antes de la Guerra Civil. Pero como su esposo murió cuando los chicos eran pequeños, los había mantenido trabajando de jornalera agrícola del amanecer al anochecer, haciendo que los hijos mayores se hicieran cargo de los menores. “Pero todos esos esfuerzos valieron la pena”, comentó mi amiga con admiración, “sus hijos ahora están casados y bien establecidos”.⁵²

En los ochenta, no obstante, una madre no podía dejar solos a sus hijos todo el día sin ser objeto de condena. Una vez

⁵² JFC, notas de campo, abril de 1983.

que los hijos necesitaban “preparación” más que herencias, las “buenas mamás” tenían que proveer a sus hijos de la atención individual que cada uno de ellos requería para desarrollar sus habilidades únicas (véase Doumanis, 1983: 107). Cuando entrevisté a mujeres que emigraron de Los Olivos, noté una diferencia entre las madres cuyos hijos llegaron a la edad adulta en los años ochenta y aquellas cuyos hijos aún eran pequeños. Las madres de hijos mayores no parecían haber experimentado conflicto alguno entre el cuidado de sus hijos y un empleo remunerado. Una mujer, por ejemplo, me contó con orgullo que durante los años en que sus hijos crecieron, ella trabajó muchísimas horas como empleada doméstica, ya fuera llevando a sus hijos con ella o dejándolos con una prima que era un poco mayor que ellos. Resultaba claro que a esta mujer le enorgullecía haber aportado dinero para que sus hijos continuaran sus estudios hasta obtener educación superior. Las madres de niños pequeños, sin embargo, parecían inseguras respecto de qué hacer, en particular si sus propias madres se habían sacrificado para permitir que ellas estudiaran alguna profesión. Todas dijeron querer lo mejor para sus hijos, pero parecían tener conflicto ante el dilema de quedarse en casa, en cuyo caso debían dejar de trabajar, o mantener su empleo remunerado, en cuyo caso ellas personalmente no podrían proveer del cuidado que pensaban que sus hijos requerían.⁵³

⁵³ Por supuesto que uno podría preguntar por qué los padres no sentían una necesidad similar de proveer personalmente el cuidado diario, individualizado, que pensaban que los niños pequeños requerían. Ninguna de las personas que conocí en Los Olivos, no obstante, planteó esta interrogante feminista.

Además, como personas de quienes se esperaba que pensarán por sí mismas, las madres de niños pequeños en los ochenta debían justificar su opción, aunque ésta no fuera la más idónea. A diferencia de las madres que conocí en mi primera visita a Los Olivos, que podían afirmar que sólo cumplían con sus “obligaciones” para justificar cualquier cosa que hicieran, una madre en los ochenta debía explicar por qué ella, como individuo, había decidido que la opción elegida había sido la mejor para sus hijos. En consecuencia, a las madres que decidían mantener sus empleos, se les recordaba constantemente de los cuidados que no estaban dando a sus hijos, en tanto que a las madres que decidían quedarse en casa se les recordaba constantemente que fallaban en cuanto a ganar el dinero necesario para que las carreras de sus hijos progresaran.

Por último, me pareció que las madres en los ochenta sufrían debido al significado cambiante del trabajo de la mujer (véase también Doumanis, 1983). La primera vez que fui a Los Olivos, el trabajo que las mujeres hacían en sus casas parecía tan necesario para ganarse la vida como el trabajo que sus esposos hacían en el campo. Ambos cumplían con las obligaciones impuestas por las propiedades que heredaron. Pero cuando los empleos de los miembros de la familia se volvieron el mejor mecanismo para predecir el ingreso y estilo de vida de la familia, la mayor parte del trabajo que las mujeres hacían en sus hogares parecía improductivo, porque no era remunerado. En los años sesenta, las madres que se sacrificaban, como sus esposos “resignados”, podían reclamar el prestigio otorgado a adultos productivos y responsables. Pero, una vez que la gente de Los Olivos comenzó a participar en el mercado nacional de empleos y mercancías, las madres

que permanecieron en casa se volvieron tan dependientes del salario del esposo como los hijos de los que se hacían cargo. En los sesenta las mujeres —como los hombres— podían ser a la vez buenas adultas y buenas madres. En cambio en los ochenta, las mujeres —mas no los hombres— debían elegir entre ser adultos responsables o padres responsables. Las mamás no podían ser ambas cosas.

En resumen, en los ochenta, aunque tanto las madres como los padres experimentaban un conflicto entre los intereses económicos de padres e hijos, este conflicto era más agudo para las mujeres que para los hombres. Un padre podía tener que gastar su dinero en mantener a su familia, pero no tenía que pasar por alto sus oportunidades de satisfacción personal a través del empleo remunerado. En realidad era el hecho de tener un ingreso lo que permitía al padre hacer frente a sus obligaciones paternas. Pero una madre no podía alcanzar esa satisfacción personal al mismo tiempo que preparaba a sus hijos para que ellos alcanzaran, a su vez, tal satisfacción. En un universo social en el que se suponía que la gente debía desarrollar sus capacidades internas al máximo, los intereses personales de madres e hijos invariablemente chocaban. Si una madre hacía de lado su carrera para quedarse en casa con sus hijos, sacrificaba la oportunidad de desarrollarse como individuo único. También se condenaba a sí misma a volverse dependiente económica de su esposo en lugar de una adulta que se mantiene a sí misma. Pero si una madre desarrollaba su propio potencial productivo a través del trabajo asalariado, privaba a sus hijos del cuidado materno que necesitaban para enfrentar la ruta hacia los logros adultos.

Huelga decir que esta situación era exactamente lo opuesto de lo que sucedía en los sesenta. Entonces no sólo los intereses

económicos de padres e hijos tendían a coincidir ya que todos se beneficiaban al proteger o agrandar la propiedad familiar, sino que muy probablemente los padres y no las madres fueran quienes experimentaran un conflicto entre sus necesidades y aquellas de sus hijos. El dinero que los padres gastaban en bares, por ejemplo, parecía tomarse del limitado abasto familiar de recursos. Y cuando un hombre mayor se negaba a ceder el control de las propiedades familiares a sus herederos adultos, parecía privarlos de la oportunidad de volverse económicamente independientes.

CONCLUSIÓN

Pese a que me impresionó la similitud entre los dilemas que yo experimentaba como madre y las preocupaciones expresadas por los padres de Los Olivos en los ochenta, noté una diferencia muy llamativa. Un día, cuando una amiga me estaba contando acerca de un joven drogadicto que estaba encarcelado, manifestó sentir pena por su madre, en lugar de inculparla, como yo esperaba que hiciera. En lugar de preguntarse qué había hecho la madre, o qué no había hecho, para que el hijo se metiera en el mundo de las drogas, mi amiga exclamó “¡Qué tragedia para la madre! ¡Cuánto debe estar sufriendo!” También noté que la gente jamás culpó a los padres de la pareja “hippie” que se estableció en Los Olivos, aunque expresaban horror ante su estilo de vida. Una mujer, por ejemplo, me contó que los padres de uno de ellos parecían muy buenas personas cuando vinieron de visita a Los Olivos. Ella también sentía pena por los padres y comen-

tó cuánto debían sufrir los padres de estos “hippies”, como miembros de la clase profesional, al ver a sus hijos vivir en una condición deplorable.

En vista de que los vecinos y emigrantes que entrevisté hablaron de sacrificarse para “preparar” a sus hijos, e incluso mencionaron la evaluación de sus éxitos en esta misión por los logros de sus hijos, había esperado que se considerara a los padres responsables de cómo resultaran los hijos. Pensé que alabarían a los padres de hijos exitosos por haberlos criado bien y que criticarían a los padres de los hijos que abandonaban la escuela, que eran drogadictos y hippies, por haber arruinado a estos hijos. Pero no lo hacían, al menos no frente a mí. En lugar de ello, parecían alabar y culpar a los hijos.

Noté, por ejemplo, que los padres cuyos hijos habían resultado gente de éxito, no reclamaban crédito alguno por el bienestar de sus hijos. Pero sí hablaban sobre los caracteres de sus hijos. Una madre “puso énfasis en qué tan estudiosos eran todos sus hijos, y me dijo que no encontraría chicos como ellos en la ciudad. Dijo que sus hijos ‘no salen a ninguna parte’. Lo único que hacen es estudiar. Y en referencia a su hija mayor, dijo que ella ‘no es una niña de hoy’. ‘Está la vida muy libertina’, pero su hija no es así. Cuando no está estudiando, se queda en casa y hace trabajo doméstico o teje”.⁵⁴ Otra madre me dijo que su hijo adulto “no es ni libertino ni disoluto”. No es como tantos chicos urbanos que gastan su dinero el mismo día en que lo ganan.⁵⁵

⁵⁴ JFC, notas de campo, marzo de 1983.

⁵⁵ JFC, entrevista formal, abril de 1983.

Cuando los padres de chicos exitosos sí reclamaban algún reconocimiento, normalmente era por haber provisto a sus hijos de oportunidades educativas y buenos ejemplos. Mis notas de una entrevista a una pareja cuyos hijos adultos habían llegado a la educación superior informan que:

Alberto habló sobre la bondad de sus hijos y su preocupación por sus padres como algo que le “sale de adentro”. Él y su esposa, dijo, nunca habían forzado a los chicos a estudiar ni les reprendían cuando salían con sus amigos hasta muy tarde. “Mis hijos siempre se han portado bien conmigo y yo con ellos”. Josefina prosiguió subrayando cómo la bondad de sus hijos proviene del ejemplo de sus padres en casa. Continuó poniendo énfasis en lo bien que Alberto y ella se llevan, y en que nunca pelean. Como tanto ella como su esposo “tratan con gente de educación” en sus empleos, han aprendido a no usar malas palabras y a no gritarle a la gente. Josefina dijo que en su casa no había regaños. “Mis hijos no han tenido mal ejemplo en la casa nunca”.⁵⁶

Cuando los chicos resultaban problemáticos, comúnmente la gente culpaba a los chicos mismos. Era su culpa si habían sucumbido a las influencias corruptoras de la cultura moderna. La amiga que me contó del drogadicto encarcelado, por ejemplo, dijo que había sido demasiado débil para resistir a las presiones de sus compañeros. Incluso los padres de hijos problemáticos parecían culpar a sus hijos, aunque de manera encubierta. Un padre explicó que su hijo tenía malas calificaciones escolares debido a que al chico sólo le interesaba jugar

⁵⁶ JFC, notas de campo, junio de 1983

fútbol, que el padre describió como “el opio de los jóvenes”.⁵⁷ Otra madre, cuya hija había abandonado la escuela secundaria, me dijo que a la chica no le gustaban sus clases y que prefería trabajar. Algunos padres incluso alababan a sus hijos por abandonar la escuela. Un padre informó con orgullo que su hijo había decidido que debía trabajar en lugar de gastar más dinero de sus padres en educación escolarizada, ya que en los ochenta aun quienes tenían un grado universitario se encontraban con dificultades para encontrar buenos trabajos.

Cuando los vecinos y emigrantes que entrevisté sí culpaban a alguien que no fuera el chico por su fracaso en la escuela, tendían a acusar a maestros ineptos o carentes de cuidado. Un padre narró su confrontación con los maestros de la escuela secundaria que habían reprobado a su hijo, y les dijo que podían reprobar al chico por no saberse las lecciones, pero no porque no hubiera estudiado. Él había visto a su hijo pasar largas horas absorto en el estudio de sus libros escolares.⁵⁸ Y una madre explicó que había sacado a su hijo adolescente de la escuela secundaria porque decidió que los maestros de ahí sólo ayudaban a los estudiantes que tenían conexiones personales.⁵⁹

Por último, me di cuenta de que nadie parecía esperar que los hijos de “malos” padres resultaran malos chicos. Por ejemplo, cuando mis amigos me platicaban sobre un joven cuyo padre siempre bebía demasiado y peleaba con su esposa, comúnmente se condolían de él por tener que soportar un ambiente doméstico tan miserable. Nadie, al menos frente a mí, expresaba sorpresa de que un joven tan refinado pudiera

⁵⁷ GAC, entrevista formal, marzo de 1983.

⁵⁸ GAC, entrevista formal, febrero de 1983.

⁵⁹ JFC, notas de campo, julio de 1984.

haber surgido de un hogar tan desdichado. Y aunque escuché a varios vecinos criticar a la mamá “hippie” por mandar a su hijita a la escuela con ropas sucias, nadie –al menos que yo escuchara– especulaba que la pequeña pudiera tener problemas posteriores debido a tal negligencia.

Cuando traté de entender por qué la gente de Los Olivos no suponía que los padres fueran responsables de los resultados del desarrollo de sus hijos, me pregunté si pudiera ser porque parecían carecer de un concepto de cuidado infantil. Es difícil discutir –y mucho más difícil demostrar– una ausencia. Pero quedé atónita por el hecho de que ninguna de las vecinas o emigrantes que entrevisté mencionó el cuidado de los niños cuando les solicité que hicieran una lista de sus actividades. Las mujeres incluyeron tareas domésticas tales como la limpieza de la casa, el lavado de ropa, preparación de alimentos, etc. También mencionaron hacer cosas específicas para sus hijos tales como darles de comer y vestirlos, llevarlos al colegio o llevarlos al parque a andar en bicicleta. Pero nadie habló del “cuidado de los niños” como una actividad femenina comparable al lavado de ropa, limpieza de la casa o incluso tejer. Una buena madre, parecía, mantenía a sus hijos limpios, bien alimentados, libres de peligro, y les proveía del aliento necesario para descubrir y desarrollar sus habilidades. Pero no tenía que “criarlos”. Los niños se criaban solos.

Revisando mis notas de 1960 encuentro continuidad en el concepto que la gente tenía de la responsabilidad paterna. Durante ninguna de mis visitas parecía que la gente esperara que los padres “criaran” a sus hijos. En lugar de ello, esperaban que los padres proveyeran de un medio seguro y saludable para que sus hijos se desarrollaran. En los años sesenta, los padres tenían que “someter” a sus hijos para evitar

que se hicieran daño tanto física como socialmente. En los ochenta, los padres debían proveer a sus hijos de las oportunidades educativas así como de las nutriciones necesarias para que se “prepararan” para ganarse la vida. Pero en ninguno de los dos periodos tuvieron los padres que preocuparse por lastimar a sus hijos al no proveer del “cuidado” adecuado.

Las diferencias entre mis ideas del cuidado de los niños y aquellas implícitas en la manera en que la gente de Los Olivos hablaba de criar niños me resultó evidente un día en el salón de belleza cuando tomé un ejemplar de la revista española *Ser Padres*. Me fascinó observar que, aunque varios artículos de la revista estaban tomados de artículos de revistas extranjeras, ninguno parecía amenazar a los padres con consecuencias tremendas si no otorgaban a los niños el cuidado adecuado. Por ejemplo, recuerdo un artículo sobre pesadillas infantiles que aconsejaba a las madres cómo confortar a un pequeño asustado. Pero los autores jamás insinuaron que si una madre no seguía sus consejos, su hijo podría sufrir problemas de sueño de por vida. De manera similar, otro artículo que orientaba a los padres acerca de cómo hablar a los niños sobre dios, jamás insinué que si los padres no inculcaban a sus hijos los sentimientos religiosos apropiados, sus hijos podrían crecer y unirse a alguna secta terrible. Aun los artículos sobre alimentos obviaban la amenaza a la madre con las enfermedades que los niños podían contraer si no se les alimentaba de manera correcta.

Me pareció que esta revista española tenía un tono muy distinto del de los libros de consejos a los padres que leí cuando mis hijos eran pequeños. Aprendí que los niños se enfrentan a una serie de crisis. Si los padres no otorgaban una guía adecuada, un niño podría sufrir daño emocional permanente,

i. e., ser condenado a una existencia sin confianza básica, sin una sensación de valor propio, o sin la capacidad para establecer relaciones sexuales maduras. Recuerdo haberme sentido tan aterrada por la lectura de un libro sobre cuidado infantil, que nunca lo terminé de leer. Al recordar la culpa y el miedo que me inculcaban los libros que leí, sentí envidia y admiración por los padres de Los Olivos porque me parecía que su actitud ante las necesidades de sus hijos era mucho más sana.⁶⁰

⁶⁰ Mi admiración por los conceptos españoles de desarrollo infantil me llevó a preguntarme si el no culpar a los padres de los problemas de los hijos podría estar relacionado con el fracaso histórico de la cultura burguesa respecto de alcanzar el dominio en España. Como los defensores españoles de los valores de la Ilustración siempre estaban en contienda con “tradicionalistas” poderosos, nunca tuvieron que justificar su mando. En consecuencia, podían reclamar reconocimiento por los éxitos, y culpar de las fallas a las “dañinas” ideas de sus enemigos. España tampoco desarrolló una clase burguesa distinta de la aristocracia, cuyas mujeres, privadas de las “actividades productivas” que los hombres burgueses utilizaban para justificar su dominio, pudieran encontrar ánimo en la idea de que las mujeres “producían” niños en el mismo sentido en que los hombres “producían” bienes, *i. e.*, al moldear “materia prima” para formar productos terminados cuyo valor reflejara la calidad del trabajo invertido.

CAPÍTULO 5

EL LUTO: DEL RESPETO AL PESAR

“María Remedios vestía siempre de luto, a pesar de que su viudez era ya cuenta muy larga.”

PÉREZ GALDÓS, 1999 [1876]: 92.

En los años ochenta, cuando entrevisté a los vecinos y emigrantes acerca de los cambios que se llevaron a cabo desde los sesenta, inevitablemente mencionaban el luto y el noviazgo. Los largos noviazgos formales y extensos periodos de luto eran las dos costumbres que mejor ejemplificaban, en opinión de la gente, las prácticas que ya se habían abandonado. En el pasado, me contó la gente, las mujeres llevaban ropas negras durante varios años después de la muerte de algún pariente cercano. “Hoy”, observó una mujer, “nadie se viste de negro”.¹ Esta aseveración era exagerada. Las jóvenes aún vestían de negro por la muerte de algún pariente cercano, particularmente si estaban en Los Olivos. Pero las mujeres nacidas después de la Guerra Civil llevaban luto por periodos más cortos, y no usaban los pesados mantones, medias y velos negros que las mujeres de luto llevaban en los sesenta.

El cambio en los hábitos era, de hecho, menos dramático que el giro en la manera en que la gente hablaba del luto. Los vecinos en los años sesenta y la gente mayor en los ochen-

¹ JFC, entrevista formal, febrero de 1983.

ta dijeron que las mujeres se vestían de luto para “respetar al muerto”. En los ochenta, en cambio, las mujeres nacidas después de la Guerra Civil hablaban de la pena que sentía una persona por la muerte de alguien. Mis notas de campo sobre una conversación que sostuve con una mujer mayor reportan que su hija, Lola, irrumpió en medio de la descripción de su madre de las costumbres de luto del pasado para anunciar que “llevar negro es una tontería. Es un atraso de los pueblos”. Lola manifestó que ella jamás se pondría de negro. “Después de todo”, dijo, “no se siente menos si no se viste de negro”.² Para Lola, como para otras mujeres de su generación, el luto no significaba mostrar respeto por los muertos. En cambio, el luto mostraba el pesar personal experimentado por la persona que había perdido a un ser amado. Era comprensible que Lola y sus contemporáneos pensaran que las mujeres que seguían vistiendo de negro mucho después de una muerte —como el personaje novelesco Doña Remedios— debían ser hipócritas. ¿Cómo podía alguien seguir sintiendo una pena profunda por un difunto que había muerto mucho antes?

En este capítulo me centro en las desavenencias expresadas en los años ochenta entre los vecinos mayores y sus hijos adultos; los primeros, habían pasado la mayor parte de sus vidas en un universo social donde el estatus parecía heredarse, y los segundos habían pasado a un universo social donde el estatus parecía adquirirse a través de la competencia en el mercado. Dado que la mayoría de los vecinos nacidos antes de los veinte se habían reconciliado con la desaparición de los noviazgos formales y aceptaban el hecho de que los niños en los ochenta debían “prepararse” más que “someterse”,

² JFC, notas de campo, junio de 1983.

los adultos más viejos se mostraban comprensiblemente preocupados por saber si sus hijos adultos les mostrarían el respeto que creían merecer. Las personas de edad querían que sus hijos les cuidaran durante la vejez y que les guardaran luto de manera apropiada cuando murieran. Mientras tanto, sus hijos adultos, nacidos después de la Guerra Civil, se angustiaban pensando cómo hacer entender a sus padres que los querían y harían todo lo que pudieran por ellos. Esta lucha entre generaciones me resultó particularmente difícil de observar porque, por ser alguien no involucrada en el conflicto, me daba cuenta de cómo cada una de las partes no lograba comunicarle sus preocupaciones a la otra. El “respeto” que los padres querían y el “amor” que los hijos ofrecían eran imposibles de reconciliar porque reflejaban ideas distintas de cómo ser una buena persona.

Este capítulo se divide en cuatro secciones. Comienzo con la discusión del conflicto entre la gente nacida antes de 1920 y sus hijos adultos, acerca de los cuidados que los mayores esperaban de sus hijos. Después explico los cambios en las costumbres del luto, antes de describir la cercana relación entre luto y herencia en los años sesenta. Por último regreso a los malos entendidos que había entre la gente mayor y los jóvenes respecto a las obligaciones de los parientes de guardar luto y cuidarse unos a otros.

EL CUIDADO DE LOS MAYORES

En 1983, cuando estaba entrevistando a Bartolomé e Isabel, una pareja casada que había emigrado a Barcelona, comenzaron a hablar sobre los padres de Isabel, que ya eran viejos.

Mi esposo y yo sentíamos un afecto especial por los padres de Isabel porque habían sido muy amables con nosotros en los sesenta, y los visitábamos siempre que estábamos en Los Olivos. Habíamos, por tanto, escuchado las quejas de los padres de Isabel en el sentido de que su única hija y su esposo se rehusaban a regresar al pueblo para cuidarlos. Obviamente la joven pareja se sentía culpable. Bartolomé, en particular, volvía recurrentemente al tema de que sus suegros eran bienvenidos a vivir con ellos en Barcelona. Él e Isabel tenían un cuarto especial en su piso, listo para ellos. Pero los viejos no irían. En lugar de ello querían que Bartolomé, y especialmente Isabel, volvieran a Los Olivos para vivir ahí. “Pero no lo podemos hacer”, dijo Bartolomé. “Cada familia tiene su propia vida, y debemos vivir la nuestra”. Bartolomé puso énfasis en que vino a Barcelona no por beneficio propio, sino por el de su familia. “En el pueblo”, dijo, “no se puede ganar lo suficiente para mantener una familia”. Isabel interrumpió para decir que sus hijos la necesitaban en Barcelona. No podía abandonarlos para regresar a Los Olivos para cuidar a sus padres.³

Bartolomé e Isabel no eran los únicos hijos en sentirse culpables, ni eran los padres de Isabel los únicos en expresar su justo enojo. Su riña reflejaba el hecho de que la emigración masiva había vaciado Los Olivos de los jóvenes de quienes los viejos esperaban cuidados. El conflicto generacional, no obstante, no se trataba de si los jóvenes cuidarían a sus mayores o no. Bartolomé e Isabel querían cuidar de los padres de Isabel. La mayoría de los hijos adultos que conocí en los ochenta dijeron que jamás pensarían en permitir que sus padres terminaran en un asilo de ancianos, al cuidado de gente extra-

³ JFC, entrevista formal, febrero de 1983.

ña. En lugar de ello, el conflicto se concentraba en el tema de dónde proveer de cuidados. Los padres de Isabel, como la mayor parte de las personas de su generación, querían que los cuidaran en sus propios hogares, en el pueblo. Los hijos adultos, en cambio, querían que sus padres fuesen a vivir con ellos en las ciudades a las que habían emigrado.

La mayoría de la gente que entrevisté en los ochenta ponía énfasis en las diferencias rural-urbanas al tratar de explicar por qué los mayores querían permanecer en Los Olivos. En el pueblo, decían, los viejos vivían rodeados de parientes y amigos que habían conocido desde la infancia. Los viejos también tenían sus huertas, que los mantenían ocupados, así como animales que cuidar. Los pisos urbanos, en cambio, eran como “jaulas”, especialmente para los hombres mayores. En tanto que las mujeres de edad podían ayudar a sus hijas o nueras con el trabajo doméstico y el cuidado de los niños, los hombres mayores no tenían nada que hacer excepto, quizá, caminar con sus nietos de ida y vuelta de la escuela. Aunque los hombres mayores que vivían en ciudades pasaban algún tiempo en los bares locales, la gente subrayaba que beber y jugar dominó con los amigos recién adquiridos no era lo mismo que estar en los bares del pueblo con amigos de la infancia. En efecto, supe de al menos dos viudos que volvieron al pueblo después de haber tratado de vivir con sus hijas en alguna ciudad. Y cuando visité a la gente en las ciudades, con frecuencia señalaban a los viejos solitarios sentados en las bancas de los parques.⁴

⁴ Los relatos que recolecté sobre gente de edad tienden a confirmar, o al menos no contradicen, la idea de que los hombres mayores tenían más reticencias que las mujeres para dejar el pueblo. De los once hombres nacidos entre 1900 y 1909, sólo uno, que emigró en

Los gozos de la vida rural, no obstante, no podrían explicar el legítimo enojo expresado por los mayores cuyos hijos se rehusaron a regresar al pueblo para cuidarlos. Los viejos que conocí en los ochenta no sólo querían permanecer en el pueblo, sino que pensaban que tenían derecho a ser cuidados en sus propias casas. En particular, los mayores pensaban que tenían derecho a recibir el mismo tipo de cuidados que ellos habían otorgado a sus padres. Lo que era distinto, por supuesto, era el papel de la propiedad heredada en la determinación del estatus social de la familia. En el pasado, cuando tanto ingresos como estilo de vida de la gente parecían estar determinados por la cantidad de propiedad que heredaban, las personas de edad, que mantenían el control sobre la propiedad familiar, normalmente disfrutaban del respeto y obediencia de sus futuros herederos. Para los ochenta, sin embargo, los empleos de la gente, más que las propiedades que esperaban heredar, parecían determinar sus ingresos. Los hijos adultos aún querían cuidar de sus ancianos padres. Después de todo, los amaban. Pero los adultos querían que sus padres reconocieran los sacrificios que hacían al llevar a los mayores a sus pisos urbanos.

Nadie me dijo que los hijos adultos, en el pasado, habían hecho lo que sus padres mayores querían porque éstos mantenían el control sobre la propiedad familiar hasta que morían. De hecho, los vecinos que conocí en los sesenta, tanto

su época de adulto joven, se estableció permanentemente fuera del pueblo. Siete permanecieron ahí aun cuando tenían que vivir solos, y tres más, que habían emigrado de jóvenes, regresaron o planearon volver cuando estuvieran viejos. En cambio, de las catorce mujeres nacidas entre 1900 y 1909, sólo seis permanecieron en el pueblo. Las otras se mudaron para vivir con alguna hija (seis casos) o, al no tenerla, para vivir con alguna sobrina o nuera.

como los que conocí en los ochenta, esperaban que los hijos quisieran cuidar de los padres que antes los habían mimado. En 1963, por ejemplo, una mujer me contó que Los Olivos era una comunidad tan tradicional que “ni los hijos quieren dejar a los padres”.⁵ Tenía razón. Noté que las mujeres casadas normalmente pasaban varias horas al día en las casas de sus madres. Y cuando Richard Price le preguntó a un joven si tenía intenciones de emigrar, éste contestó, “¿Cómo podría pensar en vivir lejos de Los Olivos? Mi padre, que comenzó con menos que nada, siempre nos crió bien, nos dio buena comida, ropas decentes, una buena casa. No como millonarios, pero vamos, ¿podría abandonarlo ahora después de todo lo que ha hecho por mí, justo cuando el médico dice que ya no puede trabajar?”.⁶ No obstante, este joven de hecho emigró dos años más tarde.⁷

Pero la gente sí vinculaba herencia con obediencia al explicar por qué algunas personas mayores no lograban obtener el cuidado que deseaban. En los sesenta escuché muchas historias tipo Rey Lear, de personas mayores que cedieron el control de sus propiedades para después encontrarse con malos tratos de parte de sus herederos. Una amiga, por ejemplo, no sentía simpatía alguna por una viuda cuyo yerno hizo modificaciones a su casa en contra de su voluntad ex-

⁵ JFC, notas de campo, noviembre 1963.

⁶ RSP, notas de campo, julio de 1964.

⁷ Aunque este joven emigró, se mudó a una ciudad cercana. Mientras que los jóvenes tendían a emigrar, sí me encontré con que varias mujeres habían pospuesto la emigración con sus esposos e hijos adolescentes para poder hacerse cargo de sus padres ancianos, en el pueblo.

presa. Si la viuda no hubiera dividido su propiedad en vida, me dijo mi amiga, el esposo de su hija no hubiera podido alterar la casa sin su consentimiento. Esta amiga, al igual que otros vecinos que contaron relatos similares, concluyeron con la moraleja de que si los padres querían asegurarse de tener cuidados apropiados en su vejez, debían mantener el control sobre su propiedad hasta que murieran.

En los años sesenta la gente también vinculó herencia con cuidados al platicar sobre personas mayores sin hijos. Suponían que los viejos sin hijos vivos buscarían el cuidado de parientes más jóvenes a quienes les heredarían, entonces, la mayor parte de sus propiedades. Me enteré de varios casos de personas sin hijos que establecieron relaciones cercanas con mujeres de la generación subsecuente, usualmente sobrinas pero ocasionalmente primas también. Cuando una viuda de edad, sin parientes cercanos, comenzó a pasar temporadas en casa de la hija de la hermana de su madre, por ejemplo, todo el mundo esperaba que la mujer más joven cuidara de la más vieja cuando ésta se enfermara, y que heredara la mayor parte de su propiedad, a su muerte.⁸

Por último, los vecinos eran más explícitos al establecer vínculos entre los cuidados y la herencia cuando hablaban de los arreglos efectuados por las personas mayores, sin hijos, con personas no emparentadas con ellos. Una mujer, por ejemplo, le comentó a Michelle Zimbalist sobre una pareja mayor enferma, que necesitaba de alguien que los cuidara.

⁸ En otra situación, algunos sobrinos cuyas esposas no querían cuidar de su vieja tía, pagaron a una sirvienta para que se ocupara de la mujer agonizante manteniendo, con ello, el derecho a heredar su propiedad (según los vecinos que discutieron el caso).

Ofrecieron dejar todo su capital a sus sobrinos a cambio de cuidados, pero ninguna de las esposas de los sobrinos quiso hacerlo. Entonces, el ofrecimiento [de la pareja] fue aceptado por una mujer –“que no es familia ni amistad ni nada”– y la pareja hizo un testamento dejándole su capital.⁹

Como eran las mujeres quienes proveían del cuidado físico que los viejos requerían, las mujeres en los sesenta se encontraban en una mejor posición que los hombres para adquirir propiedad heredada de parientes distantes o de personas mayores no relacionadas con ellas.¹⁰ Cuando entrevisté a gente de Los Olivos, supe de al menos tres mujeres que obtuvieron propiedades considerables por haber cuidado a alguna persona mayor que, a cambio, les heredó. Algunos ancianos sin mujeres entre sus familiares se acercaban a parientes hombres para buscar quien los cuidara, tal y como se sugiere en el relato que le contaron a Shelly, pero los hombres sólo podían aceptar tales ofertas si podían convencer a sus esposas o hijas de proveer de los cuidados que los ancianos requerían.

⁹ SS, entrevista formal 2.

¹⁰ Los vecinos suponían que las hijas proveían de mejores y más amorosos cuidados que las nueras o parientes más distantes. Una amiga mayor que no tenía hijas estaba obsesionada preguntándose qué sería de ella cuando estuviera demasiado enferma o débil para cuidar de sí misma. Fervientemente deseaba que su hijo se casara con una mujer “buena”, pero temía que se despistara siguiendo una linda cara. Con frecuencia hablaba con envidia de sus contemporáneas que tenían hijas, diciéndome que ellas no tenían que preocuparse por saber quién las cuidaría cuando fueran ancianas. En efecto, me enteré de que de las veinticinco personas un poco mayores a ella –las personas nacidas entre 1900 y 1909– que tenían una hija vivían con ella o esperaban depender de ella incluso si también tenían hijos varones.

No obstante, sí supe de algunos sobrinos emprendedores que pudieron aceptar la oferta de herencia de alguna tía mayor al contratar a una sirvienta que la cuidara.

No es de sorprender que haya encontrado que la mayoría de los viejos que conocí en los sesenta aún vivieran en sus propios hogares al cuidado de sus hijos o de familiares más jóvenes que vivían o con ellos o en casas cercanas. A mi regreso durante los ochenta, en cambio, me encontré con que muchas personas de edad se habían cambiado, o planeaban cambiarse a áreas urbanas para poder quedar bajo la atención de una hija, nuera, o sobrina. Aunque la emigración de los jóvenes en busca de empleos urbanos obviamente era responsable de este cambio, también descubrí que las experiencias de los viejos variaban según su cohorte de nacimiento. La mayoría de los que nacieron antes de 1900 pudieron hacerse de cuidados en Los Olivos, incluso si vivieron hasta entrada la década de los ochenta, en tanto que la mayor parte de quienes nacieron después de 1900, o habían seguido a sus hijos a zonas urbanas, o tenían planes de hacerlo.

En 1984, cuando utilicé el censo genealógico para trazar los destinos de las personas mayores, me di cuenta de que la mayoría de la gente nacida antes de 1900 se había podido quedar en el pueblo porque sus hijos ya eran adultos, con hijos propios, para 1965. En consecuencia, sólo algunos habían emigrado, y varias personas, quienes trataron de emigrar después de 1970, se vieron forzadas a volver al pueblo al no poder encontrar empleos urbanos. De los treinta y dos vecinos nacidos antes de 1900, cuyas historias pude rastrear,¹¹

¹¹ Estas treinta y dos personas nacidas antes de 1900, así como los integrantes de otros grupos de nacimiento, no representan mues-

sólo cinco habían tenido que abandonar el pueblo y, de esos cinco, cuatro habían nacido durante los últimos años del siglo, entre 1897 y 1899.¹² En cambio, sólo nueve de los veinticinco ancianos nacidos entre 1900 y 1909, cuyos destinos pude rastrear, pudieron quedarse en Los Olivos, o esperaban poder hacerlo, aunque otros cuatro, que se habían ido, esperaban volver para morir ahí.¹³ En 1984, aún era demasiado pronto

tras completas, ni al azar, de la gente nacida en esos años. No sólo nacieron más personas de las que llegaron a ser ancianas, sino que estos números representan sólo a aquellas personas mayores cuyos paraderos pude rastrear.

¹² De los veintisiete ancianos que pudieron permanecer en el pueblo, dieciocho vivían en sus propias casas, al cuidado de alguna hija soltera, algún vástago casado, una sirvienta o alguna familiar más joven. En 1983, una viuda sin hijas vivía sola en su casa, pero la cuidaban sus tres nueras que se turnaban semanalmente la tarea de vestirla y alimentarla, así como el envío de uno de sus hijos para que pasara la noche con ella. De los nueve ancianos que se quedaron en el pueblo pero que tuvieron que salir de sus casas, siete vivían con alguna hija casada o viuda en la casa de ésta, un viudo vivía con su único hijo y la esposa del hijo, y otro viudo que había dividido su propiedad entre sus tres hijos, se turnaba para vivir con cada uno de ellos.

¹³ De las nueve personas de edad que pudieron quedarse en el pueblo, cuatro eran mujeres y cinco hombres. Dos de las mujeres eran viudas que vivían con sus hijas casadas, una era una solterona ya mayor que vivía con una sobrina también solterona, y otra era una viuda sin hijos que vivía sola, pero que esperaba recibir ayuda de una sobrina cercana, cuando la necesitara. Los cinco hombres de edad vivían solos. Tres hombres solteros y un viudo sin hijos eran atendidos por hermanas más jóvenes que vivían cerca, y un viudo viejo, que tenía hermanas en el pueblo, también vivía solo porque, decía la gente, se rehusaba a vivir donde su única hija, soltera aún, trabajaba. (Cuando enfermó de muerte, su hija obtuvo una

para saber qué pasaría con los vecinos nacidos entre 1910 y 1919. Aunque la mayoría ya estaban jubilados para entonces, aún eran personas activas y podían cuidar de sí mismas. El dato de que más de la mitad aún vivieran en Los Olivos resulta relevante. De los veintiocho cuyos paraderos pude averiguar, sólo doce vivían fuera del pueblo, cerca de sus hijos emigrantes, o con ellos.¹⁴

licencia de su empleo para cuidarlo.) De los cuatro ancianos que habían salido del pueblo pero que esperaban regresar a morir en él, dos viajaban por los lugares, dispersos geográficamente, en los que sus hijos vivían, para pasar algunos meses con cada uno de ellos. Ambos esperaban pasar sus últimos días en Los Olivos, atendidos por hijas casadas que ahí vivían. Los otros dos que esperaban morir en Los Olivos eran viudos sin hijos que habían emigrado de jóvenes. Para 1984, uno ya había vuelto al pueblo para vivir cerca de su única hermana. El otro esperaba mudarse con su sobrina que vivía en el pueblo cuando él ya no pudiera ver por sí mismo. Por último, doce personas mayores tenían poca esperanza de poder pasar sus últimos días en el pueblo. Tres de estos doce aún vivían ahí para 1983, pero esperaban unirse a sus hijos emigrantes cuando ya no pudieran atenderse solos. Los nueve restantes ya habían partido. Cinco eran mujeres que se habían ido con sus hijas emigrantes al quedar viudas, y las otras cuatro personas, que habían emigrado como adultas de mediana edad, siguieron viviendo con sus hijos urbanos, o cerca de ellos, después de jubilarse.

¹⁴ De los dieciséis que permanecieron en Los Olivos, sólo seis vivían con familiares: dos con hijas solteras en sus propias casas; tres, todas solteras, con hermanas más jóvenes, solteras o viudas; y una viuda activa que le llevaba la casa a su hijo soltero. De las diez personas mayores que vivían solas, nueve eran hombres, tres de los cuales tenían hijos en otra parte. Uno de ellos era un viudo que se había ido a vivir con su única hija a Madrid, pero regresó al pueblo antes del año. Les contó a sus vecinos que se sentía solo y atrapado en la ciudad.

Como la mayoría de los viejos que requerían de cuidados en los ochenta, o que los necesitarían en un futuro cercano, eran gente cuyos padres habían podido permanecer en sus propios hogares, cuidados por sus hijas, nueras, o sobrinas hasta el momento de su muerte, los ancianos de los ochenta comprensiblemente sentían que sus hijos debían volver al pueblo para cuidarlos. Los padres de Isabel, ya viejos, por ejemplo, señalaban con razón, que como los hijos de Isabel ya estaban grandes, Isabel podía dejarlos. La hija de Isabel, aunque seguía soltera, tenía alrededor de veinte años. Era capaz de cuidarse a sí misma, así como de llevar la casa para su padre y sus hermanos menores. Pero Isabel también tenía razón cuando señalaba que sus hijos la necesitaban. Su hija, después de todo, tenía un empleo de tiempo completo. ¿Cómo podría hacerse cargo de la casa también? Y los chicos aún estaban en la escuela. Necesitaban una mamá en casa para hacerse cargo del trabajo doméstico y la cocina.

Tristemente, Isabel y sus padres no se entendían. Los padres de Isabel ponían énfasis en lo duro que habían trabajado para proveer a Isabel de una herencia respetable. En efecto, las herencias combinadas de Isabel y Bartolomé los colocaron en el pequeño grupo de propietarios cuando se casaron en los años cincuenta. Para los ochenta, sin embargo, los hijos no necesitaban de las herencias del pueblo. En lugar de ello, necesitaban tiempo para estudiar y seguir sus carreras. En tanto que la madre de Isabel había consolidado e incluso agrandado la herencia esperada por su hija al hacerse cargo de sus parientes mayores, Isabel hubiera hecho daño a sus hijos al dejarlos a cargo del trabajo doméstico mientras ella volvía al pueblo. Como dijo Isabel, estaba dispuesta a hacer el esfuerzo extra de cuidar a sus padres en la ciudad. Los

quería, y habían hecho tanto por ella. Pero cuidarlos sería una carga. La madre de Isabel podía haber obtenido un beneficio material para ella misma y su hija al cuidar de personas de edad, pero Isabel no esperaba beneficio alguno. Si Isabel abría las puertas de su casa a sus padres y los cuidaba con ternura, sólo podía ser porque los quería.

EL LUTO, LAS COSTUMBRES

Cuando volví a Los Olivos en los años ochenta todo el mundo me comentó que las costumbres en torno al luto habían cambiado. Miguela, una mujer mayor que nació antes de la Guerra Civil, me dijo que cuando su esposo murió en los años sesenta, ella tuvo que llevar velo y mantón, además de un vestido negro de manga larga y pesadas medias negras. Miguela aún llevaba este atuendo cuando la entrevisté en 1983, porque otro pariente cercano había muerto hacía poco. “Pero ahora”, me dijo Miguela, “ni velo ni mantón. Las mujeres de luto ahora sólo usan vestido negro, medias negras y jersey negro”.

En este punto de la conversación Fernanda, la hija de Miguela, entró a la habitación. Fernanda exclamó que “antes era demasiado”. Continuó platicándome como, en su adolescencia, en los años sesenta, se le forzó a estar de luto durante siete años por la muerte de su padre. “Mi juventud se consumió”, se lamentó. “Esos años jamás volverán. Y estar de luto no sirve de nada”. Cuando Fernanda salió de la habitación, traté de preguntarle a Miguela por qué las mujeres de antes habían cumplido tales prácticas tan opresivas. Miguela respondió lacónicamente “era la costumbre”. Cuando intenté presionar a Miguela para que me diera una explicación

más completa, preguntándole por qué la gente debía seguir costumbres así, sólo se encogió de hombros. “Cuando era niña”, me dijo, “mi madre me vestía de negro siempre que moría alguno de mis tíos”. “Pero ahora”, comentó, “la gente se ha vuelto moderna. No llevan negro” cuando muere un pariente lejano.¹⁵

Aunque estaba desilusionada por la respuesta lacónica de Miguela, más tarde me di cuenta de que, de hecho, me había dado la explicación estándar ofrecida por integrantes de su generación. “Es la costumbre” era la expresión más común que escuché en los sesenta. En esa época conocí a varias mujeres que se quejaron de los requisitos del luto, como una amiga que señaló amargamente que “aquí entierran a los vivos con los muertos”.¹⁶ Pero aun las mujeres que se quejaban, no obstante, se cuidaban de llevar las ropas negras que pensaban que sus vecinos esperaban que ellas usaran. También me di cuenta, posteriormente, de que la hija de Miguela me había dado la explicación estándar formulada en los ochenta por los miembros de su generación de por qué las mujeres jóvenes se rehusaban a vestirse de luto. La aseveración de Fernanda de que “el luto no sirve para nada” fue reiterada, de diversas maneras, por varios de sus contemporáneos.

Los requisitos del luto en efecto ya parecían excesivos en los sesenta. En esa época, los vecinos decían “velo y mantón” para referirse al vestido de luto total o el “luto más pesado”. Tal y como Miguela informó, se esperaba que una mujer de luto pesado, como alguna que recientemente hubiera perdido a su marido o a alguno de sus padres, usara vestido negro de

¹⁵ JFC, notas de campo, febrero de 1983.

¹⁶ JFC, notas de campo, noviembre de 1963.

mangas largas, pesadas medias negras, un gran velo cuadrado, negro, y, sobre todo, el pesado mantón de lana. Pasados unos meses, la mujer podía deshacerse del mantón cuando estuviera en casa, pero se esperaba que usara el velo y un delantal negro. Durante el periodo en que la mujer estaba de luto más pesado, se esperaba que llevara este atuendo cotidianamente, tanto en los calurosos veranos como en los fríos inviernos. Más tarde, una vez pasado el periodo de luto pesado, la mujer podía empezar a ponerse ropas negras “más ligeras”. Podía sustituir al mantón, tipo cobija, con un jersey negro, o con un manto o toca, y podía cambiar el gran velo cuadrado por uno más pequeño, redondo. Cuando el periodo del luto llegaba a su término, podía finalmente abandonar el velo y comenzar a usar un vestido negro de mangas cortas y medias claras.

Las costumbres del luto también variaban según la edad. Cuando las chicas aún eran niñas, entre las edades de cuatro y catorce años, sus parientes las vestían de negro si había muerto alguno de sus padres, hermanos o abuelos. Pero las niñas pequeñas no tenían que llevar velos o mantones pesados. Una vez que se llegaba a la edad del noviazgo, no obstante, se esperaba que la joven llevara el luto completo, aunque las muchachas menores de veinte años podían usar el manto o toca en lugar del pesado mantón de lana.¹⁷ Se esperaba que las mujeres adultas, casadas o no, cumplieran el luto más pesado, mantón incluido. A principios de los sesenta, la mayoría de las mujeres mayores de cuarenta años se vestían siempre de negro.

¹⁷ Los vecinos decían que a las chicas de menos de catorce “se les pone ropa negra”, mientras que las mujeres y chicas de más de catorce “llevan ropa negra”.

Como mencionó una amiga, las mujeres de esa edad siempre estaban de luto por alguien, ya que sus padres y los hermanos de sus padres llegaban a una edad avanzada. En los sesenta, la gente también esperaba que las viudas siguieran llevando medias negras y velos negros por el resto de sus días. En efecto, una viuda de edad, cuando la volví a ver en los ochenta, me dijo con orgullo que no había llevado otro color más que negro durante los últimos treinta y ocho años.

En los sesenta, los vecinos también esperaban que el comportamiento de una mujer correspondiera con su vestido. Una mujer de luto pesado, con velo y mantón, debía quedarse en casa, puertas y ventanas cerradas. Cuando las tareas domésticas implicaban dejar el hogar, ella debía evitar la mirada pública tanto como fuera posible—sacar agua de la fuente en horas en que hubiera poca gente, lavar ropa en el espacio privado de su huerta o, una vez que estuviera oscuro, en los lavaderos públicos, y enviar a algún chico a los mandados en lugar de aventurarse a las tiendas ella misma. También se esperaba que una mujer de luto pesado rehuyera cualquier fuente de entretenimiento.¹⁸ En el primer año después de la muerte del esposo o alguno de los padres, se esperaba que la mujer silenciara su radio y evitara la misa del domingo, aunque podía asistir a misa temprano por las mañanas entre semana (a las que usualmente sólo asistían las mujeres de luto). Las mujeres en etapa de luto más pesado también evitaban las ocasiones

¹⁸ Una mujer que perdió a uno de sus padres, a principios de los sesenta, me dijo que se pasó los años del luto requerido leyendo novelas. Evidentemente este pasatiempo silencioso se escapaba de la prohibición sobre distracciones más audibles tales como escuchar la radio o ver televisión.

felices. No iban a bautizos o bodas. Pero podían visitar a los enfermos y ofrecer el pésame a los deudos.¹⁹

Una vez que la mujer se deshacía del velo, podía asistir a entretenimientos públicos, pero no participar en ellos. Los vecinos distinguían entre “distraerse” y “divertirse”. Una mujer de luto ligero podía distraerse, pero no podía divertirse activamente durante todo el periodo que llevara ropas oscuras. Una joven soltera, por ejemplo, podía ver a otras parejas que bailaban, pero no podía participar del baile propiamente.

Los hombres, a diferencia de las mujeres, no tenían que llevar ropas negras ni permanecer en casa a la muerte de algún pariente. Cuando estaba de luto, sólo se esperaba que el hombre llevara una franja pequeña en su manga o prendida a su solapa. También se esperaba que evitara los bares durante algunas semanas o meses, dependiendo de la cercanía genealógica con la persona difunta. De un viudo, por ejemplo, se esperaba que llevara la franja y que evitara acudir a los bares durante un año. Cuando Shelly preguntó a una mujer, “¿Por qué tienen menos luto los hombres?”, la respuesta fue “Porque los hombres no pueden ponerse cosas negras. Y como aquí no hay diversión ninguna, nada más ir al bar, al casino, están poco tiempo sin ir y eso es el luto que ellos llevan”.²⁰ A

¹⁹ Cuando Shelly Zimbalist le preguntó a una vecina por qué una mujer de luto profundo podía dejar su casa para visitar a los enfermos, la vecina contestó “porque visitar a un enfermo no es ir a ningún sitio” (MZ, entrevista formal 27, 1965).

²⁰ MZ, entrevista formal 1, 1965. Cuando Shelly preguntó a un hombre por qué los hombres llevaban menos luto que las mujeres, éste contestó, “porque el hombre tiene otra cosa, otra libertad, no es tan sentimental como la mujer, ya porque se junta con sus amigos y aunque no tenga intención se va al cine”. (MZ, entrevista formal 36, 1965).

los hombres, como a las mujeres, se les permitía “distraerse” una vez terminado el periodo de luto más profundo. Podían ver a otros divertirse pero, al igual que las mujeres, se esperaba que se abstuvieran de participar en los pasatiempos que observaban.

Tanto en los sesenta como en los ochenta la gente decía que el luto había sido más estricto en el pasado. Del mismo modo que Miguela informó que cuando era niña su madre la vestía de negro cada vez que moría alguno de sus tíos, una mujer le dijo a Shelly en 1965 que el luto solía ser mucho más estricto de lo que era actualmente. En su juventud, reportó, los “niños pequeños llevaban luto por sus tías y primos”.²¹ Otra mujer mayor contó que cuando era joven (antes de la Guerra Civil), las mujeres de luto debían llevar pañuelo atado debajo del mentón, en lugar del velo negro suelto, común durante los años sesenta.²²

La gente de los sesenta así como la de los ochenta informó que las exigencias del luto se volvían incluso más “ligeras”, tanto en la cantidad de parientes por los que se llevaba luto, como en términos del vestido.²³ En 1965, por ejemplo,

²¹ MZ, notas de campo, junio de 1965.

²² Cuando volví a Los Olivos, en los años ochenta, me di cuenta de que algunas de las mujeres mayores, nacidas a principios de siglo, aún usaban pañuelo.

²³ Pese a la impresión de los vecinos de que las exigencias del luto habían disminuido en los años sesenta, las listas que Michelle Zimbalist recolectó de mayores y jóvenes en 1965, sugería que los periodos exigidos por el luto no se habían acortado significativamente durante los veinte años previos. No obstante, los vecinos podían pensar que los requisitos habían sido más estrictos alguna vez porque era más común que las mujeres mayores llevaran negro en comparación

una mujer le dijo a Shelly que “por abuelos y tíos ya no cuentan el luto”, a lo que añadió una joven entre risas “eso es luto perezoso”. Otra mujer le dijo que “los cambios son cuestión de estilo, alguien lleva menos negro y las demás la siguen; la gente hoy es más moderna”.²⁴

Aunque la gente atribuía la disminución de los requisitos del luto tanto en los sesenta como en los ochenta al hecho de que la gente se estaba volviendo “más moderna”, noté un cambio sutil en las explicaciones que daba la gente de por qué las jóvenes se mostraban reticentes a seguir las pesadas prácticas de luto de sus mayores. Revisando mis notas de campo veo que la gente de los sesenta ofrecía dos explicaciones para este cambio; ambas evocaban el contraste conceptual entre seguir las convenciones sociales y entregarse a los caprichos personales. Una amiga, por ejemplo, otorgó una explicación tipo “capricho personal” cuando sugirió que las “jóvenes” estaban adoptando los “velitos redondos” utilizados en Aracena porque acentuaban el atractivo de las mujeres en comparación con los velos cuadrados, horrendos, que comúnmente llevaban las mujeres de luto en Los Olivos.²⁵ Y mucha gente formuló una explicación del tipo “seguir las convenciones sociales” cuando observaron que las personas

con las jóvenes. Además, las mujeres tenían más circunstancias de luto entonces porque las familias eran más grandes así como más alta la tasa de fallecimientos. El luto puede haber sido más obvio en los años que siguieron a la Guerra Civil porque los hombres socialistas asesinados en 1936 y 1937 dejaron de luto a gran cantidad de esposas, madres, hermanas e hijas.

²⁴ MZ, notas de campo, julio de 1965.

²⁵ JFC, notas de campo, diciembre de 1963.

de las ciudades se burlaban de las mujeres vestidas de luto, llamándoles gente rústica. Shelly, por ejemplo, reportó haber escuchado una conversación en la que algunas jóvenes hablaban de cómo una amiga [que se mudó a la ciudad] había levantado su luto porque la gente se reía de ella, y todos [en Los Olivos] pensaban en la vergüenza que ella sentiría si su padre la viera desde su tumba.²⁶ Celia, otra joven que Shelly entrevistó y que estaba en periodo de luto profundo en ese momento, pero que esperaba emigrar en poco tiempo, comentó que no esperaba “llevar negro más de unos dos años [en la ciudad] porque nadie lo hace”.²⁷ Más tarde señaló que “en Los Olivos me visto para el pueblo, pero cuando me vaya a la ciudad veré la realidad y me quitaré el mantón enseguida, y el velo un poco después”.²⁸

En los años ochenta, en cambio, ninguna de las jóvenes que entrevisté mencionó que quería verse bonita o evitar las críticas de los vecinos. En lugar de ello, sus explicaciones implicaban que ellas pensaban por sí mismas. “El luto”, me dijeron, “no sirve para nada”.²⁹ Tal como señalé antes, Lola sostenía que “uno no siente menos si no se viste de negro”.

²⁶ MZ, notas de campo, julio de 1965.

²⁷ MZ, notas de campo, julio de 1965.

²⁸ MZ, notas de campo, agosto de 1965.

²⁹ En los sesenta algunas personas también se quejaron al señalar que el luto no sirve. Shelly, por ejemplo, habló con una mujer en luto que observó que “ya que [un familiar] se ha muerto qué vamos a hacer; tenemos que vivir, que disfrutar también” (MZ, notas de campo, julio de 1965). Pero en los sesenta tales observaciones correspondían a lo que la gente pensaba íntimamente ya que, en lo exterior, se apeaban a las convenciones sociales.

Catalina, una joven que vivía en Barcelona y cuya madre había muerto recientemente, me dijo que ya que su madre había muerto, no iba a preocuparse de lo que Catalina llevaba puesto. Catalina, de hecho, llevaba un vestido negro a la moda, de mangas cortas, con hilos plateados, y medias negras. Pero en vez de hablar de lo que la costumbre exigía, Catalina explicó su atuendo al describir, cuidadosamente, su proceso de razonamiento. Sus tías ancianas, me dijo, se molestarían si supieran que Catalina llevaba ropa clara tan poco tiempo después de la muerte de su madre. “Quiero a mis tías”, me dijo Catalina, “y no me perdonaría causarles pena”. (En efecto, cuando más tarde visité Los Olivos, una de las tías de Catalina me preguntó qué llevaba puesto ella, cumplidamente respondí que Catalina llevaba un vestido negro).

Ante la aseveración de las jóvenes de que vestirse de negro “no sirve para nada”, ni para el deudo ni para el difunto, ellas, comprensiblemente, tendían a asumir que si sus madres habían llevado velo y mantón, debe haber sido porque las mujeres mayores ciegamente habían seguido “las tonterías del pueblo”, en lugar de pensar por sí mismas. Las mujeres mayores, por supuesto, tendían a confirmar esta suposición cuando, como Miguela y mi amiga María, aseveraban que llevaban ropas de luto porque “era la costumbre” y los vecinos las criticarían si no se apeaban a la norma. No obstante, creo que las mujeres de los sesenta tenían una buena razón para llevar ropas de luto. Tal y como lo presento en la sección subsecuente, las mujeres que vivían en un universo social en el que la propiedad heredada parecía ser el determinante principal del ingreso y estilo de vida de una familia, podían proteger —y hasta agrandar— las propiedades familiares al observar las reglas del luto aceptadas por todos.

EL LUTO Y LA HERENCIA

En 1983, cuando estaba hablando con Emiliana, una viuda mayor que había nacido a principios de siglo, empezó a quejarse sobre el hecho de que “ya nadie se pone de negro”. Protesté diciendo que las mujeres aún llevaban negro. Emiliana contestó que quizá llevaban vestidos negros, pero que ya no usaban el atuendo de luto completo. Para demostrar que tenía razón, me dijo que vio a Felisa en el cementerio dos días después del entierro de su madre. Felisa, que vive en Aracena, estaba vestida de negro pero no llevaba velo ni mantón. Emiliana me dijo que ella, en cambio, había usado pañuelo tres años por la muerte de su esposo, y dos cuando falleció su hermano. Al concluir, Emiliana se lamentó de que la única manera en que uno podría saber si alguien ha perdido un pariente es conociendo quién está emparentado con quién. “Ahora,” dijo, ésa es la única manera de saber “quién es la familia de algún muerto.”³⁰ El lamento de Emiliana refleja el hecho de que, para la gente de su generación, el vestido de luto de las mujeres representaba los lazos de parentesco a través de los que pasaba la herencia.³¹

En 1965, cuando Shelly le preguntó a la gente que entrevistó por qué las mujeres de Los Olivos observaban costumbres de luto que muchas mujeres—incluso entonces—caracterizaban de “excesivas”, recibió, por lo general, dos respuestas: la primera era que los vecinos criticarían a una mujer que no lleva-

³⁰ JFC, notas de campo, febrero de 1983.

³¹ Danforth (1982) trata a los rituales de luto como ritos de paso para los deudos, lo que encaja con mi análisis del atuendo de luto en los sesenta como representación del traslado de las herencias.

ra ropas de luto. Cuando Shelly le preguntó a Miguela, quien estaba de luto en ese momento, “¿Qué pasa si [una mujer] lleva menos luto que se le exige?”, Miguela contestó “que la criticaría toda la gente”.³² Cuando Shelly habló con una mujer que había enviudado recientemente, ésta dijo que aunque ella, en lo personal, estaba de acuerdo con una de sus amigas urbanas en que era una tontería llevar velo y mantón, de todos modos “no quería ser la primera” mujer en Los Olivos en abandonar la costumbre.³³ La segunda respuesta, menos frecuente, sobre por qué las mujeres cumplían con las costumbres de duelo opresivas, tenía que ver con mostrar respeto por los muertos. Cuando Sally Simmons preguntó: “¿Para qué sirve el vestido de negro?” una joven de luto respondió: “Para honrar al muerto”. Cuando Sally insistió en que explicara qué quería decir con “honrar”, la mujer respondió que para honrar a una persona difunta, la mujer debía “guardarle luto como corresponde”.³⁴

El luto que “correspondía” a un difunto se determinaba por la relación genealógica entre el muerto y el deudo. En 1965, los vecinos que Shelly entrevistó sobre los efectos de una muerte entre los vivos utilizaron comúnmente dos verbos: “tocar” (que les toca una muerte, que es en sentido de guardar luto por obligación) y “sentir” (una muerte). “Tocar” seguía líneas genealógicas. “(Una muerte) toca a través de la sangre”, decía la gente.³⁵ Los familiares de algún difunto estaban todos

³² MZ, entrevista formal 19, 1965.

³³ MZ, notas de campo, julio de 1965.

³⁴ SS, entrevista formal 22, 1965.

³⁵ MZ, entrevista formal 19, 1965.

tocados por esa muerte, la “sintieran” o no. Y la gente podía sentir una muerte aun cuando no les tocara.

Tocar y sentir también se mostraban de manera diferente. Cuando a una mujer la tocaba una muerte, debía llevar ropas de luto. Tal como observó una mujer, “una lleva luto cuando a una le toca”. Sentir, en cambio, se demostraba con el comportamiento. Josefa, por ejemplo, respondió a la pregunta de Shelly: “¿Cómo sabes si a alguien le toca mucho una muerte?” al decir que: “Por el luto que lleva”. Cuando Shelly preguntó: “¿Cómo saber si [a una mujer] de verdad lo siente mucho [la muerte]?”, Josefa respondió, “En que está muy disgustada, se ve que siente mucha pena”.³⁶

A principios de los sesenta, los vecinos discutían constantemente en torno a exactamente cuáles elementos del atuendo de luto debía llevar, una mujer —a quien le tocaba la muerte de alguien— y por cuánto tiempo. Pero todos coincidían en el principio básico de que el vestido de luto de una mujer debía reflejar la relación genealógica de dicha mujer con la persona difunta. El cuadro siguiente representa mi resumen de las diversas listas de requisitos del duelo que Shelly recolectó en 1965.

Tal como revela el cuadro, a quienes más tocaba una muerte era a los miembros de la familia de procreación de la persona muerta: la esposa o esposo y sus hijos. Enseguida tocaba a los miembros de la familia de nacimiento del difunto: herma-

³⁶ Josefa prosiguió, para demostrar que tocar y sentir no necesariamente coincidían, con la observación de que si una mujer demostraba “más ganas de divertirse [...] yendo al baile, al paseo, a la televisión”, entonces la gente podía inferir que “lo siente menos de lo que le toca” (MZ, entrevista formal 19, 1965).

nos y padres. Aunque era requisito que las mujeres guardaran un luto más largo por un esposo o padre que por un hijo, noté que las mujeres, de hecho, llevaban el mayor luto por la muerte de algún hijo adulto soltero. Una madre apesadumbra-da jamás se quitaba el luto más pesado. Y aunque se supone que las madres no debían llevar luto por las muertes de los niños muy pequeños (cuya inocencia supuestamente les permitía entrar al cielo directamente), las madres se enlutaban de todas maneras. Una mujer que perdió un pequeño que apenas caminaba llevó el luto más pesado durante cuatro años.³⁷

GRADOS DE LUTO SEGÚN
LA CERCANÍA GENEALÓGICA

| <i>Parentesco</i> | <i>Periodo de luto "pesado"</i> | <i>Periodo de luto más "ligero"</i> |
|------------------------------------|-------------------------------------|---|
| 1. Cónyuge del finado | 4-5 años | 3-6 años |
| 2. Hijos del finado | 3-4 años | 3-4 años |
| 3. Hermanos y padres del finado | 2 años | 2-4 años |

Nota: Esta tabla se divide en dos partes para reflejar el hecho de que la mayor parte de los vecinos ubicaron el periodo de luto requerido de los parientes cercanos en referencia a la persona difunta, y de los parientes distantes en relación con el deudo. Esta tabla también refleja el uso de la gente del género masculino para describir las relaciones de parentesco, aunque fueran las mujeres quienes de hecho llevaban las ropas de luto.

³⁷ Los vecinos también distinguían entre muertes "naturales" y "no naturales", entre quienes morían viejos, en cama, por enfermedad, y quienes morían antes de tiempo o por causas no naturales, tales como asesinato o accidente. Los vecinos esperaban que los deudos sintieran una muerte no natural más profundamente que una natural.

GRADOS DE LUTO SEGÚN
LA CERCANÍA GENEALÓGICA

| <i>Parentesco</i> | <i>Periodo de luto "pesado"</i> | <i>Periodo de luto más "ligero"</i> |
|--|---------------------------------|-------------------------------------|
| 4. Nietos del finado | 2-6 meses | 1-1½ años |
| 5. Tíos carnales y sobrinos carnales del deudo | 1-3 meses | 6-12 meses |
| 6. Suegros y cuñados del deudo | 1-6 semanas | 6-12 meses |
| 7. Primos en primer grado del deudo | algunos días | 3 meses |
| 8. Tíos políticos y sobrinos políticos del deudo | ninguno | 0-3 meses |

Nota: Esta tabla se divide en dos partes para reflejar el hecho de que la mayor parte de los vecinos ubicaron el periodo de luto requerido de los parientes cercanos en referencia a la persona difunta, y de los parientes distantes en relación con el deudo. Esta tabla también refleja el uso de la gente del genérico masculino para describir las relaciones de parentesco, aunque fueran las mujeres quienes de hecho llevaban las ropas de luto.

Cuando a una mujer le tocaba el luto por la muerte de algún pariente consanguíneo, la duración del periodo de luto que se esperaba que guardara reflejaba la distancia respecto de ese familiar. Por ejemplo, se esperaba que una nieta, cuyos padres fueran hijos de la persona difunta, llevara luto durante un periodo mayor que una sobrina, cuyos padres fueran sólo hermanos de quien hubiera fallecido. De manera similar, se esperaba que una mujer relacionada con el difunto por la vía de su esposo ajustara su luto al de él, llevando así un luto más largo por los padres del esposo que por alguno de sus hermanos.

Se requería el menor tiempo de luto de las mujeres a quienes les tocaba el deceso mediado por dos parientes. Algunos meses de llevar negro eran suficientes para indicar la relación. Por último, no se requería de luto alguno por la muerte de parientes lejanos.

Los vecinos que Shelly entrevistó reconocieron sólo una excusa válida para rehusarse a llevar atuendo de luto cuando a una le toca una muerte: que la mujer no haya recibido una herencia esperada del muerto. Cuando algunas mujeres no se pusieron de luto a la muerte de tres primas suyas, ancianas, que no tenían otros familiares vivos, la gente explicó que “no vestían de luto ni recibían el pésame porque habían sido desheredadas”. Las primas mayores habían dejado todas sus propiedades a la mujer, sin parentesco con ellas, que las cuidó durante sus últimos días.³⁸

Un vecino también le dijo a Shelly que cuando la gente guarda menos luto del que debiera, usualmente se debe a un “disgusto entre la familia”.³⁹ Dichos disgustos, por lo común, tenían que ver con propiedades. Una mujer que se peleó con su hermano por una huerta heredada de sus padres, no

³⁸ MZ, entrevista formal 19, 1965. La mujer que le contó a Shelly Zimbalist sobre las primas desheredadas describió a tres hermanas solteras que murieron como “un poco locas” porque “en vez de ir a una de su familia a ayudar llevaron a una extraña para que asistiera a sus primas ancianas y en menos de tres meses se murieron las tres hermanas, y desheredaron al hermano, y la señora sin parentesco cogió todo la herencia” (MZ, entrevista formal 19, 1965). Otra mujer, sin embargo, le dijo a Sally Simmons que, “según el testamento, [la mujer que heredó] debía cuidar del anciano hermano durante todo el tiempo que le quedara de vida” (SS, entrevista formal 2, 1965).

³⁹ MZ, notas de campo, junio de 1965.

fue al velorio de su hermano a dar el pésame a su viuda e hijos. Aunque llevaba el atuendo de luto, los vecinos esperaban que en pocos meses volviera a sus ropas normales.

Cuando los vecinos hablaban de herencias, también tendían a usar el verbo “tocar”. A los familiares de una persona difunta les tocaban las herencias de manera y orden muy similar a como les tocaba llevar el luto. El cónyuge de una persona difunta mantenía el control de la propiedad familiar hasta la muerte. Y los hijos eran los herederos principales, incluso aunque no recibieran su herencia hasta la muerte del padre que viviera más tiempo. Cuando Shelly le preguntó a una mujer si un hijo podía rehusarse a cumplir con el luto si se le había desheredado, la mujer contestó: “No, [porque] a los hijos no [los] deshereda nadie”.⁴⁰ Esta mujer prosiguió con la observación de que “para los padres, todos los hijos son iguales”. Aun cuando algún padre haya peleado con alguno de sus hijos, dijo, los padres perdonan a sus hijos cuando están por morir.⁴¹

⁴⁰ MZ, entrevista formal 19, 1965. Sin embargo, sólo los hijos legítimos tenían derecho a la herencia. Un hombre podía desheredar a un hijo ilegítimo. Un comerciante rico cuya esposa no tuvo hijos, supuestamente dejó algo de dinero a su hija ilegítima, pero hizo testamento a favor, mayoritariamente, de la sobrina que lo cuidó durante su vejez. Nunca supe de una mujer que desheredara a un hijo ilegítimo, pero todas las mujeres que tuvieron hijos ilegítimos jamás se casaron (y todas eran pobres). También vivían con sus hijos, quienes los cuidaron durante la vejez.

⁴¹ MZ, entrevista formal 19, 1965. Aunque los vecinos dijeron que los padres dividían su propiedad en partes iguales entre todos sus hijos, en ocasiones las porciones variaban de tamaño. Los padres frecuentemente dejaban más propiedades (en particular casas y muebles) a

La gente sin hijos podía dejar su propiedad a quien quisiera, pero los vecinos esperaban que la mayor parte de los bienes de una persona finada volviera a su familia de nacimiento una vez que hubiera muerto el cónyuge sobreviviente.⁴² Una mujer me dijo que la propiedad de una pareja sin hijos se dividiría a la muerte de la persona sobreviviente, de manera que la propiedad que cada uno hubiera aportado al matrimonio volviera a sus respectivas familias.⁴³ Otra vecina le comentó a Shelly que si una persona moría sin hijos, la propiedad pasaba a sus sobrinas y sobrinos consanguíneos (*i. e.*, hijos de los hermanos del difunto más que a hijos de los hermanos de su cónyuge).⁴⁴ No obstante, se supone que sobrinas y sobrinos heredaban de manera indirecta. Se supone que si los padres de la persona muerta vivían, ellos recibirían la propiedad. Si ya estaban

los hijos solteros, argumentando que esos hijos no habían tomado nada de los bienes familiares para establecer un hogar de casados, y que habían contribuido más años de trabajo a la propiedad de los padres. Las hijas solteras que se quedaban en casa cuidando de sus padres envejecidos, eran quienes tenían mayores posibilidades de heredar la casa y muebles de los padres, así como una parte equitativa del resto de las propiedades familiares.

⁴² Los vecinos decían que la propiedad que un difunto había heredado de su familia más cercana debía ser devuelta a ésta si la persona moría sin hijos, pero estaban menos seguros respecto de qué hacer con la propiedad que la persona difunta hubiera adquirido por sí misma. Algunos vecinos, por ejemplo, al ponderar quién heredaría la propiedad de un hombre que no tuvo hijos, se rehusaron a especular porque, dijeron, aunque tenía varias sobrinas y sobrinos, había adquirido la mayor parte de sus propiedades con dinero que ganó trabajando en el extranjero.

⁴³ JFC, notas de campo, abril de 1983.

⁴⁴ MZ, entrevista formal 2, 1965.

muertos, se supone que la propiedad se dividía entre los hermanos y hermanas de la persona que había fallecido.⁴⁵ Aunque los hermanos nunca podían ser los herederos principales si el difunto tenía hijos vivos, los vecinos de todos modos esperaban que la gente dejara pequeñas cosas a sus parientes consanguíneos. Una mujer que Sally Simmons entrevistó no podía recordar caso alguno en que no se haya legado algo a un hermano vivo.⁴⁶

Dada la cercana conexión que la gente establecía ante la ropa de luto que llevaba una mujer y la herencia que esperaba recibir, los vecinos en los sesenta tenían buenos motivos para observar qué llevaban puesto las mujeres de luto, y comentar sobre ello. Al observar quiénes se ponían cuáles prendas de luto durante los días que seguían a una muerte, los vecinos podían estimar, con bastante precisión, no sólo la relación genealógica por la que se supone que pasarían las herencias, sino también la calidad de las relaciones entre los miembros vivos de la familia. La gente también podía evaluar las posibilidades que tenía una mujer de heredar de parientes lejanos. Ésta era información vital en un universo social en el que la propiedad heredada parecía determinar el ingreso y estilo de vida de

⁴⁵ Los nietos heredaban indirectamente a través de sus padres. Los hijos de los hermanos de la persona fallecida heredaban de manera aún más indirecta, a través de sus abuelos y padres si el difunto carecía de hijos. Una mujer participó de la herencia de sus suegros a través de su esposo, pero sólo tenía derechos de usufructo a lo largo de su vida. Una vez que muriera, la propiedad pasaba a los herederos de su esposo (que podrían ser los hijos de la mujer). Los primos en primer grado heredaban sólo si la persona difunta y sus hermanos y hermanas morían sin hijos.

⁴⁶ MZ, entrevista formal 2, 1965.

una familia. Los padres que valoraban la conveniencia de los posibles cónyuges de sus hijos, por ejemplo, necesitaban saber si la madre de algún adolescente podría recibir herencias de uno o más familiares mayores, sin hijos.

También me parecía que las mujeres tenían una razón práctica para vestirse de luto, sin importar lo que pudieran pensar o sentir en lo íntimo. La gente en los sesenta podía haber hablado sobre las obligaciones de guardar luto por razones de herencia (*i. e.*, los herederos y probables herederos de herederos tenían la obligación de observar el luto). Pero me parecía igualmente probable que lo inverso era cierto también (*i. e.*, que observar luto atraía herencias). Ante la gran cantidad de personas mayores sin hijos que había en Los Olivos, debido a la edad tardía para casarse y a la alta tasa de solteros, había muchos ancianos en el pueblo que tenían que encontrar mujeres que cuidaran de ellos. Era comprensible que estos viejos analizaran el comportamiento de luto de las mujeres de su familia para poder valorar la conveniencia de cada una de ellas como candidata para la función de asistente y heredera. Nadie, por supuesto, me dijo que las mujeres pudieran atraer herencias según su comportamiento posterior a la muerte de alguien cercano. Pero me parecía que al llevar ropas de luto para mostrar “respeto” por los muertos, una mujer podía demostrar (aunque fuera de manera no intencional) tanto su parentesco con personas mayores sin hijos, como su compromiso ante las obligaciones familiares aun a costa de su propia comodidad.

Las notas de campo de Shelly y Sally Simmons del verano de 1965 contienen numerosos relatos sobre personas que infieren rasgos del carácter de alguna mujer—particularmente sobre su capacidad para sacrificarse—a partir de su comportamiento

de luto. Entonces los vecinos criticaban a las mujeres por observar más o menos luto del requerido por la relación genealógica del deudo con la persona que murió. Pero las críticas eran distintas. Si la mujer observaba más luto del requerido, los críticos tendían a acusarla de ser estrambótica, de actuar como si fuera mejor que las otras. En efecto, las mujeres que guardaban mayor luto que el requerido tendían a presumir por ello. Si una mujer observaba un luto menor que el requerido por su relación con el difunto, los vecinos cuestionaban su compromiso con la observancia de las convenciones sociales. Cuando Shelly le preguntó a Ángeles qué decía la gente si una mujer no observaba el luto adecuado, Ángeles contestó “que no tiene vergüenza”. Para ejemplificar, Ángeles contó sobre una adolescente que miraba televisión e iba a bailes mientras llevaba un velo negro por la muerte reciente de su abuela. Ángeles observó con desdén, “Eso no es luto, esa [chica] está loca, la gente dice; si no está toda loca, está media loca, porque no piensa en luto; piensa más en los novios, en distraerse”.⁴⁷

En un pueblo donde, como una mujer señaló con amargura, “sabe todo el mundo lo que todo el mundo hace”,⁴⁸ las mujeres de luto tenían que preocuparse sobre lo que sus vecinos dirían. No podían darse el lujo de atender sólo a sus sentimientos, sin importar que tan intenso o superficial fuera su propio dolor. Varias de las mujeres que Shelly entrevistó en 1965 estaban evidentemente apesadumbradas. Pero, con todo, parecían estar conscientes de la percepción que su vestido y comportamiento generaba en los otros. Por ejemplo, dos

⁴⁷ MZ, entrevista formal 1, 1965.

⁴⁸ MZ, entrevista formal 19, 1965.

hermanas solteras que estaban abatidas por la muerte reciente de su madre, no obstante, daban seguimiento a su comportamiento exterior. Cuando estaban solas en su casa, a puerta cerrada, las hermanas frecuentemente se retiraban el manto y el velo, y se doblaban las pesadas medias negras. Pero rápidamente se volvían a colocar el atuendo cuando alguien tocaba a la puerta. Siempre se ponían de luto completo para salir de la casa, aún cuando se tratara de pasar velozmente al cobertizo familiar, al otro lado de la calle. Incluso una hermana regañó a la otra por no haberse puesto el velo cuando pasó frente a una ventana abierta.

MALENTENDIDOS INTERGENERACIONALES

Cuando volví a Los Olivos en los ochenta, encontré que la transformación de las costumbres en torno al luto era mucho menos dramática de lo que implicaban los comentarios de la gente que decía “hoy nadie se viste de negro”. No sólo las jóvenes como Catalina seguían llevando vestidos negros para complacer a sus familiares de edad, sino que las mujeres más grandes se ponían vestidos negros con dibujitos, para agradar a sus hijos. Un día, por ejemplo, noté que mi vecina, una viuda mayor que siempre vestía de negro y llevaba un velo sobre la cabeza, tenía un peinado nuevo, había dejado su velo de lado, y usaba un vestido negro con pequeños puntitos blancos. Cuando le hice un comentario sobre su apariencia, me dijo que iba a visitar a sus hijos a la ciudad y ellos querían que ella vistiera de esa manera. “A mis hijos”, me dijo, “no les gusta que vista de negro todo el tiempo. Les apena que los vean conmigo si llevo velo”. Por eso, me comentó, había

comprado un vestido nuevo y se hizo un peinado. Pero, me aseguré, tenía intenciones de regresar al luto normal cuando volviera a Los Olivos.⁴⁹

Aun cuando las mujeres mayores se vestían para complacer a sus parientes jóvenes, parecían no entender por qué la gente joven quería que no se vistieran de luto. Los hijos adultos de mi vecina, por ejemplo, nunca mencionaron avergonzarse de las ropas negras de su madre. En lugar de ello, hablaron de querer que su madre se recuperara del pesar. Los hijos de mi vecina me dijeron que querían que su madre se divirtiera cuando los visitara en la ciudad. Querían llevarla a restaurantes y espectáculos. No querían que siguiera de luto por su padre, que había muerto muchos años antes. Querían que se pusiera ropa bonita y se divirtiera los años que le quedaban de vida. La querían, y deseaban que fuera feliz.

Las mujeres jóvenes también decían que esperaban hacer entender a sus madres y tías que “el luto no sirve para nada”. Por ejemplo, Celia —quien de joven, en 1965, le había dicho a Shelly que no esperaba “llevar negro más de alrededor de dos años” cuando se mudara a la ciudad— jamás mencionó querer evitar el desdén de sus vecinos urbanos cuando la entrevisté en los ochenta. En lugar de ello, describió los requisitos del luto que había observado en su juventud como “una tontería de pueblo” y lamentó no poder hacer entender a su anciana madre que ella y sus hermanas no tenían intenciones de ponerse de negro cuando su madre muriera. Celia, como otras personas de su generación, quería que su madre se diera cuenta que no importaba qué se pusieran sus hijas cuando ella muriera. El hecho de que Celia y sus hermanas no vistieran

⁴⁹ JFC, notas de campo, febrero de 1983.

de negro, no significaba que sintieran menos la muerte de su madre. En cualquier caso, su madre no estaría por ahí para ver qué se ponían sus hijas. Entonces, sostenía Celia, ¿por qué debían ella y sus hermanas seguir una costumbre tonta cuando no había una buena razón para hacerlo?⁵⁰

No obstante, tal y como observé previamente, las mujeres jóvenes sí tendían a usar vestidos negros cuando moría algún pariente cercano, aun si lo hacían tan sólo por un periodo breve o sólo cuando estaban en Los Olivos. Lo hacían, según la cuidadosa explicación de Catalina, porque sabían que sus parientes mayores se molestarían si no acataban la costumbre. Sin embargo, ninguno de los viejos con quienes hablé en los ochenta habló de sentirse molesto. Jamás mencionaron sus propios sentimientos cuando se quejaron por el hecho de que las jóvenes ya no usaban vestidos negros. Más bien, los viejos comúnmente lamentaban el que “los jóvenes ya no respetan a los muertos”. Si mencionaban sentimientos, no se referían a los propios sino a los del difunto, por ejemplo, “¿Qué diría la madre de Catalina si viera lo que su hija lleva puesto?”.

En los ochenta las jóvenes tenían razón cuando suponían que sus mayores se molestarían si se rehusaban a llevar negro. Pero del mismo modo en que mi vecina viuda malinterpretó las razones de sus hijos por querer que ella usara ropa clara cuando les visitara en la ciudad, creo que las jóvenes malinterpretaban las razones por las que sus mayores querían que ellas llevaran ropas negras. Al tratar de entender por qué la gente mayor se sentiría mal, los jóvenes usualmente recurrían a la explicación dada por Antonio: los viejos tenían una

⁵⁰ JFC, notas de entrevista, mayo de 1983.

“mentalidad” diferente. En lugar de pensar por sí mismos” (en cuyo caso obviamente se darían cuenta de que vestirse de negro no sirve para nada), los mayores permitían que otros pensarán por ellos. Sus mentes eran esclavas del prejuicio y la superstición.

Como extranjera que escuchaba a mujeres mayores y jóvenes hablar sin establecer conexión entre ellas en los años ochenta, me inquietó lo que escuché. Pero no pude, en ese momento, señalar qué era lo que me inquietaba tanto. Sólo después de elaborado el análisis de este material me di cuenta de que cada generación parecía estar exacerbando los temores de la otra en su esfuerzo por interpretar, de la mejor manera posible, las palabras y acciones de los parientes que querían. Cuando las mujeres mayores, por ejemplo, hablaban de las costumbres urbanas como una manera de entender por qué sus hijas y sobrinas no querían “respetar a los muertos”, implícitamente negaban la acusación de que las jóvenes sólo querían ponerse guapas y divertirse. Pero el esfuerzo que hacían los mayores para explicar que sus amadas hijas y sobrinas seguían las costumbres urbanas más que sucumbir a caprichos personales, tenía como consecuencia, inesperada, que representaban a los jóvenes como personas que permitían que otros pensarán por ellos. De manera similar, cuando los jóvenes atribuían a sus queridos mayores tener una “mentalidad distinta”, este esfuerzo de señalar que los viejos estaban, en realidad, haciendo lo que deseaban, tenía la consecuencia no intencionada que implicaban que los mayores que seguían las costumbres “tradicionales” cedían a caprichos personales.

Por último, este malentendido entre la gente mayor y la más joven parecía particularmente triste porque los esfuerzos de los jóvenes por convencer a sus mayores de que tenían

intenciones de cuidarlos en su vejez parecía tener un efecto contrario: exacerbaba los temores de la gente mayor de que sus hijos podrían abandonarlos. Como la gente nacida después de 1935 había pasado la mayor parte de su vida adulta en un universo social organizado por la competencia mercantil, en el que saber cuáles eran las intenciones de alguien era la mejor guía para predecir su estatus futuro, la gente joven, comprensiblemente, aprovechaban cada oportunidad que tenían para ratificar su cariño por sus padres y asegurarles que tenían intenciones de cuidarlos cuando no se bastaran por sí mismos. Tal y como Bartolomé e Isabel me insistían, amaban a los padres de Isabel y deseaban que los ancianos fueran a vivir con ellos a su piso en la ciudad. Sin embargo, referirse a los deseos personales era justamente lo que la gente nacida antes de 1920 no quería escuchar. Habiendo vivido la mayor parte de su vida adulta en un universo social en el que la herencia parecía determinar el estatus social, y en el que el respeto por las convenciones sociales era la mejor guía para predecir el futuro de una familia, los mayores querían tener la certeza de que sus hijos eran capaces de suprimir sus deseos o caprichos personales para poder cumplir con obligaciones familiares onerosas. En consecuencia, las manifestaciones de amor de los hijos, que eran las garantías más fuertes que los hijos podían proveer, tenían como consecuencia, no intencionada, que confirmaba los temores de los mayores de que sus hijos privilegiaban los deseos personales por encima del deber familiar.

CAPITULO 6

IDENTIDAD: DE PUEBLERINOS A ANDALUCES

En el casino, frecuentado por los terratenientes de la ciudad rural de Doña Perfecta, El resumen de todos los debates era siempre la supremacía de Orbajosa y de sus habitantes sobre los demás pueblos y gentes de la tierra.

PÉREZ GALDÓS, 1997 [1876]: 36, 37.

Cuando llegué a Los Olivos en los años sesenta, la gente que conocí frecuentemente comparaba a su pueblo con las comunidades circundantes. Tenían, me aseguraron, las costumbres de noviazgo y de luto más estrictas de la región. Cuando volví a España en los años ochenta, la gente que conocí comúnmente subrayaba su identidad andaluza. Me invitaban a participar en sus fiestas, celebraciones y romerías para poder apreciar y celebrar su herencia andaluza. Durante mis dos visitas, la gente se identificaba como de Los Olivos. Ponían énfasis en su pertenencia a la patria chica (véase Pitt-Rivers, 1954: 30). Pero en los veinte años que pasaron entre 1963 y 1983, aparentemente rehicieron su visión de lo que significaba pertenecer al pueblo. En los años sesenta, pertenecer a Los Olivos quería decir no pertenecer a ninguna otra comunidad cercana. En los ochenta, significaba pertenecer a una región más amplia: la Sierra de Aracena o Andalucía en su totalidad.

En esta conclusión recojo las experiencias que tuve en Los Olivos para explorar cómo o por qué los individuos de una pequeña comunidad española se rehicieron para conver-

tirse, de pueblerinos que “eran tradicionales”, a andaluces que “tenían tradiciones”. Muchos autores han escrito sobre una aparente paradoja de la modernidad. Lejos de producir la homogeneidad cultural pronosticada por los teóricos de la modernización, la globalización de la modernidad occidental ha generado la proliferación de diferencias y conflictos étnicos (Tambiah, 1989; Appadurai, 1990; S. Hall, 1992; Comaroff y Comaroff, 1993). Conforme los pueblos rurales previamente aislados se han unido a las culturas globales del capitalismo y la comunicación, su participación no ha conducido a una cultura mundial única de modernidad, sino a modernidades múltiples, diferentes y, con frecuencia, antagónicas. La homogeneización y diferenciación han ocurrido de manera simultánea conforme los pueblos con conciencia de ser “modernos” han buscado reclamar las herencias culturales que distinguen a su grupo étnico de otros. Todos los pueblos “modernos” pueden parecerse en cuanto a “tener tradiciones”, pero se distinguen unos de otros por tener tradiciones distintas.

Los esfuerzos de los pueblos modernos por reclamar sus herencias culturales también han creado una segunda paradoja señalada por muchos autores: la gente moderna frecuentemente parece “inventar” tradiciones, o las toma prestadas de otros grupos, en lugar de pedir a sus ancestros vivos que compartan su conocimiento del pasado (véase Hobsbawm y Ranger, 1983; Handler y Linnekin, 1984). Es esta la paradoja que señalé en la introducción de este libro cuando escribí sobre Esteban y su esposa en Barcelona, quienes compraron la *Gran enciclopedia de Andalucía* para sus hijos en lugar de pedir a la madre de Esteban que les enseñara su herencia andaluza.

Ya he sugerido una respuesta a la pregunta de por qué los miembros de la generación de Esteban podían haber buscado sus tradiciones en libros escritos por intelectuales, más que en los recuerdos de sus padres y abuelos. Tomando la observación de Antonio de que la gente “moderna” debe “pensar por sí misma”, supuse que Esteban y su esposa, como gente “moderna” consciente, no podían darse el lujo de actuar conforme a las “tradiciones” de su juventud, ni de transmitírselas a sus hijos, porque todos concordaban en que esas tradiciones requerían que la gente suprimiera sus deseos internos para hacer lo que otros esperaban que hicieran. Las costumbres de noviazgo y luto que los vecinos de Los Olivos celebraban —o condenaban— en los sesenta como prueba de su adhesión a la “tradicición” se habían vuelto, para los ochenta, costumbres que marcaban a quienes las practicaban como “tradicionales”, más que “modernos”. No es de sorprender que Esteban y su esposa no sintieran entusiasmo porque la madre de Esteban les enseñara a sus nietos sobre las tradiciones de las que se acordaba.

En esta conclusión exploro otras respuestas a esta pregunta al centrarme en las tradiciones que la gente moderna celebraba en los ochenta. Comienzo por describir una romería a la que fui en el verano de 1984, en la que por primera vez me pregunté por qué las tradiciones celebradas por mis amigos modernos no eran las costumbres que vi que la gente practicara en los años sesenta. Como muchos antropólogos de mi generación, que han vuelto a la misma comunidad después de dos o tres décadas, me encontré con el problema de cómo analizar y describir las celebraciones de tradiciones que —desde mi punto de vista— no parecían ser tradicionales. Esta sensación de que las tradiciones celebradas por mis amigos modernos

habían sido inventadas o, cuando menos, tomadas prestadas recientemente de las clases altas terratenientes de Andalucía, sugirieron una respuesta distinta a por qué Esteban y su esposa no habían pedido a la madre de Esteban que enseñara a sus nietos su herencia cultural. No podía hacerlo. Ella y sus contemporáneos nunca habían practicado la mayor parte de las tradiciones que Esteban y otras personas de su generación celebraban como ejemplos de su herencia andaluza.

Esta conclusión se divide en cuatro secciones. Después de describir la romería, considero el problema que las tradiciones, aparentemente inventadas, plantean a los antropólogos, como yo, que simpatizan con el esfuerzo de la gente moderna por reivindicar su herencia, pero que dudan que las tradiciones proclamadas por la gente sean realmente tradicionales. En la tercera sección me concentro en los discursos del nacionalismo para examinar algunas razones por las que los nacionalistas modernos parecen frecuentemente inventar o tomar prestadas sus tradiciones. Y en la sección final analizo los discursos de logro individual, para explorar por qué la tradición ofrece a los sujetos modernos una herramienta efectiva para resistir la secularización y racionalización de la vida contemporánea.

LA ROMERÍA

En agosto de 1984 fui con mi esposo, una amiga norteamericana y dos parejas de Los Olivos, a la romería anual dedicada a San Bartolomé, cuya pequeña capilla se encuentra en un campo abierto en la intersección de tres municipios de la Sierra de Aracena. Esta celebración se adecuaba, de muchas maneras,

a la imagen de una romería andaluza mostrada en carteles del gobierno español para atraer turismo internacional.¹ Varias de las chicas llevaban trajes flamencos coloridos –vestidos largos, entallados, faldas llenas de volantes; chales con flecos prendidos del frente y peinetas en suspeinados de moño–.² Muchos de los peregrinos venían, a pie o a caballo, siguiendo carretas decoradas con flores y banderolas de papel crepé, que llevaban estandartes sagrados y provisiones para el ritual (otros peregrinos, como los de nuestro grupo, hicieron el viaje de manera más cómoda y rápida, en coches). Los sucesos notables del día incluyeron una misa seguida de una procesión exterior, bailes flamencos, una corrida de toros y comida al aire libre. Claramente, esta romería era una representación de las costumbres andaluzas “tradicionales”. Pero, ¿lo era?

Nuestro grupo llegó al sitio un poco antes de mediodía. Estacionamos los coches a la orilla de la carretera, y cruzamos un llano hacia la capilla. Nuestra primera acción fue dedicar un momento al santo de la capilla, cuya imagen, rodeada de velas y flores, se hallaba sobre una plataforma móvil. No permanecemos en la capilla. Después de algunos minutos José, uno de nuestros amigos, se acercó a mi esposo para sugerir que “visitaran al otro santo”, queriendo decir el bar que se

¹ Nosotros tres éramos, hasta donde supe, los únicos extranjeros presentes. Casi todos los españoles que asistieron a la romería habían nacido en comunidades cercanas.

² Aunque la gente de Los Olivos llamaba a este atuendo “traje de flamenco”, también tiene otros nombres. Murphy (1994), al escribir sobre la famosa romería a la capilla de la Virgen del Rocío, señala que la versión para mujeres del “traje corto” se conoce como “el traje de faraloes o el traje de gitana” y cita varias fuentes.

había colocado fuera de la capilla, bajo una gran lona. Todos partimos y –desde el santuario del bar– miramos reunirse a la gente para la misa de mediodía.

Después de la misa, a la que asistieron muchas más mujeres que hombres, se sacó al santo de la iglesia a ritmo del himno nacional que tocaba el grupo musical. Todo mundo siguió la plataforma del santo. Caminé enlazada de brazos con dos amigas de Los Olivos, en torno a la capilla. A medio camino, en un punto desde el que podíamos ver la distante iglesia de la Virgen de los Ángeles, patrona de la Sierra de Aracena, la procesión frenó para saludarle y cantarle una canción especial. La procesión siguió alrededor de la capilla, devolviendo por último a San Bartolomé a su santuario, una vez más, a ritmo del himno nacional.

Una vez cumplidos sus deberes religiosos (y patriotas), el grupo musical y la mayor parte de los devotos se retiraron al bar a refrescarse. Después de un pequeño descanso, el grupo comenzó a tocar música bailable, mayormente sevillanas y paso-dobles. La gente de todas las edades bailaba, pero los más entusiastas eran las parejas casadas de unos treinta y cuarenta años. Ana, una integrante de nuestro grupo y madre de tres hijos, bailó cada una de las sevillanas, reclutando a otras personas para el baile, convenciendo a otras mujeres, a su esposo y a los esposos de otras mujeres, de que se pararan a bailar con ella.

El baile duró alrededor de una hora. De ahí el tumulto se trasladó a un terreno situado debajo de la capilla para arremolinarse en torno al “ruedo” –una pared circular de piedra reforzada con ramas ahí donde las piedras habían caído—. Antes de sacar al “toro” –un novillo de tres años– de su caja que estaba sobre un remolque de plataforma, los miembros

de la hermandad que habían organizado la romería, pasaron entre la multitud recolectando dinero y ofreciendo tragos de ponche a los contribuyentes. Cuando finalmente el toro irrumpió en el ruedo, todos los hombres que habían estado pavoneándose dentro de la arena, rápidamente brincaron la cerca. Sólo permanecieron los dos “toreros”. Con una reliquia de capote rojo y un capotillo andrajoso, los toreros intentaron atraer la atención del toro. Pero el toro tenía otros planes. Una vez que rodeó la arena en busca de puntos débiles en la pared desmoronada, el toro se echó a correr, saltó la cerca y se lanzó a campo abierto. La multitud se dispersó, gritando. Luego reímos todos. Varios jóvenes persiguieron al toro. El resto, aún riendo, nos retiramos a comer.

Nuestra mesa de día de campo consistía en una tabla puesta sobre unas cajas de cerveza que uno de los hombres de nuestro grupo pidió prestadas al bar. Su esposa cubrió la tabla con un mantel y dispuso un magnífico almuerzo de quesos, jamones y chorizos locales, pan fresco de la panadería del pueblo, tortillas de patata hechas en casa, y tomates rebanados, frescos y firmes, de su huerta. Mientras comíamos, algunos de nuestros amigos, que vivían en Barcelona pero estaban de vacaciones en Los Olivos, empezaron a hablar sobre lo maravilloso que era estar de vuelta en Andalucía. Dijeron que uno no podía encontrar esos quesos, jamones y chorizos en ninguna otra parte. También compararon el carácter andaluz con el catalán. Los andaluces, aseguraban nuestros amigos, saben divertirse; en cambio a los catalanes sólo les interesa hacer dinero. Mientras que los catalanes guardan su mejor comida para comerla en privado, sólo con parientes cercanos, los andaluces generosamente comparten con todos (de hecho, como lo hacían nuestros amigos). Con un gesto

franco que incluía la escena toda, así como los sucesos del día, un amigo nos aseguró que estábamos siendo testigos de la cultura andaluza auténtica. Los bailes, la música, la comida, los trajes coloridos, las carretas decoradas con flores, la hospitalidad, y la devoción religiosa —ésta era las tradiciones que los andaluces apreciaban.

Disfruté intensamente participar en la romería en honor de San Bartolomé. Pero si me preguntaran si esta romería era una representación de costumbres tradicionales andaluzas, tendría que responder tanto afirmativa como negativamente. Afirmativamente en el sentido de que la mayor parte de la gente presente hablaba de ellas como si lo fueran. Al estar completamente al tanto de los reclamos andaluces por la autonomía política al interior de España, y ser partidaria de ello, veía cómo los asistentes a la fiesta trataban a la romería como una oportunidad para hacer valer y representar su herencia andaluza. Al mismo tiempo, tendría que responder que la romería no era una representación de las costumbres “tradicionales” en el sentido de que varias de las costumbres no eran las mismas que yo o mis colegas antropólogos habíamos observado veinte años antes. Ninguna de las notas de campo de los veranos de 1963 y 1964 mencionan una romería a San Bartolomé (aunque algunos amigos mayores, en los ochenta, en efecto me comentaron haber ido en su juventud). Tampoco vimos a las mujeres del pueblo vistiendo trajes flamencos. En la celebración en honor del santo patrón de Los Olivos en el verano de 1964, Richard y Sally Price observaron que cada chica soltera tenía un vestido nuevo. Pero los estilos eran copiados de revistas de última moda. Aunque los jóvenes bailaban toda la noche al ritmo de un grupo musical, nadie bailaba sevillanas. Los Price informan que sin importar qué

tipo de música tocara el conjunto, “fox trots, cha-cha-chás, twists, paso-dobles, etc.”, la gente siempre bailaba de la misma manera: dos pasitos en cuadro convencionales, bastante pegados.³ A principios de los sesenta casi ninguna mujer casada bailaba, y las pocas que lo hacían bailaban sólo con otras mujeres. Ninguna mujer del pueblo que hubiera estado casada durante más de un par de meses bailaba con un hombre, ni con su esposo ni con ningún otro.⁴ Por último, no había corridas de toros, aunque tales espectáculos se llevaban a cabo en los pueblos principales y la gente mayor señaló que el pueblo había auspiciado corridas en el pasado.

Conforme he vuelto a Los Olivos en los años posteriores a la romería a San Bartolomé, he notado que los vestidos y bailes andaluces se han vuelto aún más elaborados. Cuando fui a San Bartolomé, sólo las chicas llevaban el traje flamenco. Las mujeres mayores y todos los hombres vestían sus ropas normales. Pero en una romería a la capilla de la Virgen de los Ángeles a la que fui en el verano de 1994, noté que incluso las matronas de mi edad usaban el vestido flamenco, en tanto que muchos de los hombres más jóvenes llevaban el atuendo flamenco del hombre.⁵ La gente de todas las edades también bailaba sevillanas —el único tipo de

³ RSP, notas de campo, junio de 1964.

⁴ Los Price informan que algunas de las esposas de los Guardias Civiles sí se unían a la fiesta, y elegían hombres como parejas de baile.

⁵ Murphy (1994: 53) presenta una descripción de este atuendo de hombre, y observa que se le conoce como “traje corto”. También señala que tanto la versión masculina como la femenina del “traje corto” tienen su origen en el atuendo de las élites y se asocian con los terratenientes andaluces, los señoritos.

baile que se presentó en esa ocasión—. La mayoría de los jóvenes había tomado clases para poder aprenderse los pasos y los movimientos de brazos, y competían ávidamente en los certámenes que se llevaban a cabo para encontrar a los bailarines más hábiles.

Como antropóloga que había leído sobre “la invención de la tradición” (Hobsbawm y Ranger, 1983), mi reacción inicial a los trajes y bailes andaluces que vi en los años ochenta y noventa, fue interpretarlos como tradiciones inventadas, o al menos como tradiciones que la gente de Los Olivos recientemente había tomado prestadas de otros, tales como los gitanos y las clases altas, terratenientes, de pueblos más grandes. Algunas de mis amigas mayores de Los Olivos también las interpretaban de esta manera. Una mujer que nació antes de 1920 relató, entre risas, una experiencia que tuvo en el norte de España cuando estuvo hospitalizada brevemente debido a una cirugía menor. Las otras mujeres de su pabellón estaban hablando sobre tradiciones nacionales, y cuando supieron que mi amiga era de la provincia de Huelva, inmediatamente le pidieron que les cantara un fandango.⁶ El tono de horror fingido con que mi amiga contó la historia, así como su expresión facial, claramente denotaban que ella no sólo no sabía ningún fandango, sino que estaba consternada por la idea misma de que sus compañeras de pabellón pensarán que podría cantarles uno.

⁶ El fandango es la forma de la música flamenca asociada con la provincia de Huelva.

EL PROBLEMA DE LA “AUTENTICIDAD”

Mi reacción a los bailes y música andaluces como “tradiciones inventadas” me forzó a enfrentar un dilema común a muchos antropólogos e historiadores cuyas experiencias los han convencido de que las tradiciones que la gente celebra no son heredadas, pero que no quieren implicar, por tanto, que las tradiciones de la gente no sean “auténticas”. Yo, por ejemplo, experimenté el dilema de cómo reconciliar dos fines contradictorios. Por un lado, quería escribir sobre lo que mucha gente de Los Olivos y yo experimentaba como la pérdida de un modo de vida tradicional, y su reemplazo por uno moderno. Por otro lado, quería hacerlo sin tener que insinuar que las tradiciones andaluzas celebradas por mis amigos modernos en realidad no eran tradicionales. No sólo había disfrutado participar en sus romerías y fiestas sino que, igual que Richard Maddox, aprecié los papeles vitales que estas tradiciones desempeñaban en la “lucha [andaluza] por construir un presente humano” (1993: 22).

Mi dilema, por supuesto, refleja la politización de la etnicidad en el mundo contemporáneo. Los esfuerzos de la gente moderna por reclamar sus herencias culturales no suceden en un vacío político. En un mundo de Estados nación, la condición de Estado (así como de formas más restringidas de la autonomía política) descansa en que un pueblo tenga —o construya— una “nación”. Para que un grupo justifique la exigencia de autogobierno, sus miembros deben compartir un territorio y una cultura. “¿Pero qué cultura o qué territorio? Sólo una patria que fuera ‘suya’ por derecho histórico, la tierra de sus antepasados; sólo una cultura que fuera ‘suya’ como herencia, transmitida de generación en generación y, por tanto, expresión

de su auténtica identidad” (Hutchinson y Smith, 1994: 4). Para la década de los ochenta, Andalucía, como Cataluña y el País Vasco en España, tenía “el estatus constitucional y las instituciones gubernamentales de una región autónoma” (Maddox, 1993: 21). En ese entonces, “Mucha gente [tenía] preguntas respecto de la relevancia política de las tradiciones culturales”. “La manera como se [respondiera] a tales preguntas”, observó Richard Maddox, tendría “un peso tanto directo como indirecto en algunos de los temas y opciones relacionados con la identidad cultural y política andaluza” (Maddox, 1993: 21).

Como mis amigos de Los Olivos sabían tan bien como yo que las tradiciones andaluzas que celebraban en los ochenta diferían de las costumbres de los vecinos de los sesenta, probablemente no objetarían mi representación de sus “tradiciones modernas” como distintas de las “tradicionales”. Pero la pregunta de cómo escribir sobre tradiciones aparentemente inventadas no se resuelve tan fácilmente para algunos académicos y los pueblos que estudian. Jean Jackson, por ejemplo, ha escrito elocuentemente acerca del dilema con que se encuentran antropólogos e historiadores que concluyen que las tradiciones celebradas por los activistas contemporáneos en campaña por los derechos étnicos e indígenas no son, de hecho, “tradicionales”, sino que reflejan el entendimiento moderno de lo que deberían ser las tradiciones de un pueblo. Como Jackson quería explorar cómo los indios tukanoa de la Amazonia noroccidental colombiana estaban “aprendiendo a cambiar las nociones de sus propias historia y cultura para lograr un mejor empate con el conocimiento recibido sobre la indianidad”, se vio obligada a tratar “el tema de la autoridad etnográfica —la confrontación entre las visiones antropológica y nativa de la cultura e historia indígenas” (1995: 3).

Jackson plantea que algunas de las dificultades que experimentó se debieron a la definición antropológica de “cultura” como algo que la gente hereda del pasado. Los antropólogos, concluye, deberían revisar su comprensión convencional de cultura como “un legado primordial”. “Las culturas no son sistemas homogéneos, estáticos, sobre los que se impone el cambio” (1995: 20). En lugar de ello, los antropólogos deberían tratar a “la cultura como algo dinámico, algo que la gente usa para adaptarse a las condiciones sociales en transformación” (1995: 18). Las culturas originan y desarrollan costumbres características, observa Jackson, a través de las interacciones de la gente con otros. Si los antropólogos reconocen que la cultura siempre es una “improvisación”, en la que los pueblos se construyen sobre los temas del pasado para tratar problemas del presente, entonces los antropólogos podrían quizá desarrollar lo que “resultaría ser una visión más genuinamente respetuosa –así como correcta– de los grupos indígenas del presente en sus luchas por preservar el respeto por sí mismos, su autonomía y una vida con sentido” (1995: 18).

Reconocer que todas las culturas reflejan improvisaciones creativas puede permitir a los antropólogos que eviten el problema de tener que implicar que algunas tradiciones son más auténticas que otras. Pero rehacer la definición de las culturas como entes dinámicos, no soluciona el problema experimentado por los pueblos que exigen autogobierno y los antropólogos que simpatizan con sus causas. En particular, tal redefinición no provee de base alguna para que los nacionalistas alcancen su proyecto político de autodeterminación colectiva. Una visión de las culturas como adaptables y siempre cambiantes puede permitir a los nacionalistas desacreditar tradiciones supuestamente impuestas por conquistadores extran-

jeros. Pero tal visión no permite a los nacionalistas reclamar para sí las tradiciones “auténticas” que requieren para validar su existencia como un pueblo culturalmente distinto.

En la introducción de este libro señalé que los andaluces nacionalistas comúnmente rechazan los recuerdos de las personas mayores, no porque ellos sean “tradicionales” más que “modernos”, sino porque las costumbres de los mayores reflejan los efectos de la dominación castellana. Acosta Sánchez (1979), por ejemplo, sostiene que Andalucía perdió sus tradiciones durante los siglos de dominio castellano. Las costumbres de los pueblos, tales como las que observé en Los Olivos, no eran expresiones auténticas del espíritu andaluz. En lugar de ello, eran reflejo de la posición de subordinación andaluza en la estructura de clases española, como proveedora de mano de obra barata para la industrialización de las regiones norteafricanas.⁷

Esta razón para rechazar los recuerdos de las personas mayores tiene sentido. Ante la duración y fuerza del domi-

⁷ Yo, por supuesto, también he representado las costumbres “tradicionales” que observé en Los Olivos en los años sesenta como reflejo de la dominación castellana. Las costumbres de noviazgo y luto, en particular, fueron desarrolladas y practicadas por gente que intentaba preservar su derecho a la tierra en un universo social dominado por élites agrarias que necesitaban trabajadores sin tierras para cultivar sus enormes propiedades. Aunque las élites terratenientes que dominaban la Sierra de Aracena podían haber nacido en Andalucía, tenían una alianza cercana con las fuerzas políticas de Madrid tanto antes como después de la victoria franquista en la Guerra Civil. Después de todo, dependían de la Guardia Civil para poner en vigor las leyes de propiedad y salariales que les garantizaban un abasto regular de mano de obra muy barata.

nio castellano sobre Andalucía, existe una buena razón para sospechar que muchas de las costumbres recordadas por la gente mayor eran en realidad adaptaciones creativas de una historia de subordinación regional. Los castellanos no sólo sometieron a Andalucía, sino que también se apropiaron de muchas costumbres andaluzas en el proceso de construcción de un Estado español centralizado. Maddox, por ejemplo, observa que “en Andalucía, a diferencia de en Cataluña y el País Vasco, el sentido de poseer una identidad nacional distinta, ha sido relativamente débil. En efecto, la identidad andaluza históricamente se ha entretajido y usualmente se ha subordinado a las representaciones de la identidad nacional española” (1993: 21). No es una sorpresa, entonces, que los intelectuales andaluces, tales como Acosta Sánchez (1979) y los editores de la *Gran enciclopedia de Andalucía*, la representen como un territorio en el que la gente “se sentía andaluza, pero sin conexiones firmes con sus orígenes y sin elementos para centrar sus identidades regionales”.

La visión de las culturas como en constante cambio, no obstante, no provee de sustento alguno para que los nacionalistas sigan su proyecto de hacer valer su autonomía política. Si la gente siempre está adaptando sus costumbres y rituales de manera creativa, de acuerdo con los cambios en sus circunstancias, entonces no hay nada que distinga a una “nación” de otra excepto sus diferentes historias. Una historia de opresión podría señalar la necesidad de una mayor participación democrática en el gobierno en turno. Pero difícilmente ofrece una razón por la que un grupo de gente necesite autogobernarse. Después de todo, si se adaptaron a la dominación, entonces no debían tener problemas para adaptarse a un gobierno compartido. En resumen, los nacionalistas que exigen autogobierno tienen

que tener “cultura” en el sentido “estático y homogéneo”, hoy rechazado por la mayoría de los antropólogos. Deben tener “una cultura que fuera ‘suya’ como legado, transmitida de generación en generación” (Hutchinson y Smith, 1994: 4) y que los distinga de los herederos de otras culturas.

Al reconocer las realidades políticas que requieren que los nacionalistas reivindicquen tradiciones “auténticas”, Jean Jackson sugiere que los antropólogos deben respaldar la validez de las propias reivindicaciones de un pueblo. Escribe que ella “preferiría sostener que si, en 20 años, todos los tukanoanos han adoptados [las] nuevas formas y creen que éstas son y siempre han sido tukanoanas, entonces estos nuevos elementos culturales serían ‘genuinamente’ tukanoanos” (1995: 20). Pero al entrecomillar la palabra “genuinamente” revela tener dudas respecto de esta solución. Sin importar qué tanto Jackson quisiera redefinir “genuino” para cubrir lo que la gente misma dice, su propuesta de definición por lo general no se acepta. Los nacionalistas, en particular, la tienen que confrontar. Tienen que afirmar que sus tradiciones son “genuinas”, no sólo porque ellos dicen que lo son, sino porque dichas costumbres son expresiones “auténticas” de una herencia cultural transmitida de generación en generación.

Dada la dificultad para redefinir “genuino”, Jackson finalmente concluye que no existe una solución al dilema del antropólogo, “excepto aceptar la multivocalidad”. Al final, asevera, la representación de los tukanoanos de sí mismos como celebrantes de tradiciones heredadas del pasado “es tan digna de autoridad” como su comprensión de que los tukanoanos están reconstruyendo su historia y cultura para cuadrar con las nociones occidentales de lo que los indios deberían ser (1995: 20). Jackson termina con la aseveración

siguiente: “no sostengo tener autoridad final en este asunto”. Sólo establece un “punto de vista” que no acarrea mayor peso que el de otras personas.

Desafortunadamente, la solución de la “multivocalidad” tampoco funciona. En un artículo que trataba sobre algunas controversias entre antropólogos y nacionalistas en torno a escribir las historias “nativas”, Jonathan Friedman sugiere que “el problema no es de actitudes, sino de estructura [...] Si uno se involucra en la ‘negociación de la cultura’, esto es, en la edificación e interpretación de realidades históricas o etnográficas, entonces uno está camino a una colisión con otros para quienes tales realidades son definitivas. La cultura es supremamente negociable para los expertos en la cultura [tales como los antropólogos], pero para aquellos cuya identidad depende de una configuración particular, no lo es. La identidad no es negociable. Si lo fuera, no existiría” (1992: 852). Los nacionalistas no pueden aceptar la idea de que su versión de sus tradiciones e historia sea solamente tan digna de autoridad como las muy distintas versiones escritas por antropólogos e historiadores. Los nacionalistas deben tener razón.

Friedman continúa con la observación de que los antropólogos e historiadores también están comprometidos con algún proyecto político. Señala que los académicos se engañan si piensan que simplemente están construyendo historias “objetivas”, en comparación con los relatos escritos por los nacionalistas, impulsados por alguna motivación política. Del mismo modo que los nacionalistas en busca de recuperar su herencia se preocupan por hacer valer el derecho de un pueblo de producir su propia identidad, el “académico modernista se [...] preocupa por preservar la autoridad del académico, el monopolio de la verdad sobre el mundo, por

el bien del conocimiento mismo” (1992: 853). Friedman sostiene que “uno no puede combinar una estrategia del valor de la verdad empírica con una política sensible, simplemente porque la primera también es una estrategia política” (1992: 852). Los académicos, también, deben tener la razón.

La ironía final proviene del hecho de que los nacionalistas también tienen interés en preservar la autoridad del académico. Del mismo modo que los nacionalistas no pueden aceptar la idea de que su propia narrativa de la historia es simplemente otra versión, no pueden permitir que antropólogos e historiadores nieguen la autoridad académica. La aseveración de Jean Jackson de que la “visión [de un pueblo] de sí mismo, cualquiera que ésta sea, es digna de tanta autoridad como la” propuesta por un antropólogo, puede atemperar las conciencias de aquellos académicos que quieren escribir “verdades” que entran en conflicto con las narrativas de aquellos a quienes estudian. Pero socavar la autoridad antropológica de esta manera es poco útil para los nacionalistas porque necesitan a la antropología —y ciencias sociales afines— para validar la visión que forman de sí mismos. Los nacionalistas del presente no sólo viven en un mundo en el que algunos interlocutores poderosos asocian “verdad” con el tipo de “objetividad” que los científicos sociales sostienen mantener, sino que las herramientas que usan los académicos para encontrar la “verdad” fueron desarrolladas por nacionalistas anteriores con el propósito de descubrir y validar la herencia cultural única de un pueblo.

Los nacionalistas del siglo XIX, en particular los de Europa continental, desarrollaron la antropología y ciencias sociales afines, tales como la lingüística y el folklore, para descubrir y autenticar las tradiciones que los nacionalistas requerían y

así demostrar su existencia como un pueblo culturalmente distinto. Además, los nacionalistas siguen dependiendo de la antropología. Cuando Acosta Sánchez (1979), por ejemplo, sugiere métodos para recuperar las costumbres andaluzas auténticas, hace eco de Franz Boas, un antropólogo de principios del siglo XX, al proponer una combinación de técnicas tomadas de la lingüística, la arqueología, la etnología, la antropología física y el folklore. Esta convergencia difícilmente sorprende. Boas era heredero del romanticismo alemán. Trajo consigo, a los Estados Unidos, las técnicas que los nacionalistas alemanes habían desarrollado para descubrir su *Volksgeist* (el auténtico espíritu del pueblo). Las propuso como métodos para descubrir las verdaderas historias de los pueblos indígenas, en comparación con las historias conjeturales propuestas por los difusionistas y evolucionistas de esos días (Stocking, 1979).

De este modo, las historias entrelazadas del nacionalismo y la antropología hacen imposible que los antropólogos escapen de su dilema al cuestionar su propia autoridad. Si nosotros, como herederos de Boas —y, a través de él, herederos de los nacionalistas alemanes del siglo XIX— sostenemos que nuestras conclusiones no tienen más autoridad que las muy distintas conclusiones de aquéllos a quienes estudiamos, privamos a los nacionalistas de las herramientas metodológicas que ellos mismos desarrollaron para demostrar, “objetivamente”, que su visión era “verdadera”. Dejamos a los nacionalistas de hoy día con la única dudosa aseveración de que los miembros del grupo siempre, de manera inherente, saben más que los no miembros.

En resumen, creo que el dilema experimentado por los antropólogos que simpatizan con los esfuerzos de la gen-

te para determinar sus propios destinos pero que también quieren escribir la “verdad”, proviene menos de la naturaleza de la antropología, que de la naturaleza de la modernidad. Aunque nosotros, como antropólogos, debemos continuar con el examen crítico de nuestros conceptos, métodos y motivos (Jackson, 1995; Briggs, 1996), así como con la exploración de los procesos globales que estructuran nuestras confrontaciones con los nacionalistas (Friedman, 1992), también necesitamos interrogar a la cultura “moderna”. Debemos preguntar por qué nuestra “moderna” tradición nos exige tener identidades que nos distinguan como individuos diferentes y como miembros de grupos culturalmente diversos.

LA MODERNIDAD DE LA TRADICIÓN

En un artículo que escribí con Bill Maurer y Liliana Suárez-Navaz (1995) sostuvimos que el derecho moderno⁸—definido como los conceptos y prácticas legales desarrollados en Europa occidental a partir del siglo XVIII, y difundidas por todo el mundo a través del colonialismo y el capitalismo—requiere que la gente tenga identidades basadas en características supuestamente naturales, tales como el sexo, la raza, la sexualidad, la ascendencia y el lugar de nacimiento. Al declarar a todos los “hombres” iguales ante la ley, el derecho moderno presume que hay un espacio afuera de la ley y previo a ésta (y por tanto lo constituye), en el que la gente difiere en cuanto a capacidades, inteligencia, preferencias, herencia, religión y costumbres. Antes, los sistemas legales medievales

⁸ Al que llamamos “derecho burgués”.

también habían imaginado a la gente como diferente entre sí, pero habían concebido a dicha diferencia como mandada por Dios, y como la base para poner a la gente en grupos de estatus ordenados jerárquicamente, y legalmente definidos. Fue sólo cuando Hobbes (y después Rousseau) inventó la teoría del contrato social, y declaró que: “la naturaleza hizo a todos los hombres [...] iguales” (Hobbes, 1991 [1651]: 86), que los derechos legales y las características naturales adquirieron autores diferentes. Al arrebatarle a Dios el derecho de ser autores de sus propias leyes, los “hombres” dotaron a la “naturaleza” con capacidades creativas independientes, cuyas leyes podían descubrirse mediante experimentos científicos (Latour, 1993).

Pero si la naturaleza borraba las distinciones de estatus legalmente definidas del feudalismo, la naturaleza también dotó al “hombre igual” de características naturales diferentes. La teoría del contrato social producía exclusión desde sus orígenes. Una vez que “los hombres” reclamaron el derecho de elaborar sus propias leyes, tenían que distinguir entre quienes tenían derecho a participar en la elaboración de las leyes y quienes no lo tenían (Kristeva, 1991). Con el tiempo, el papel que supuestamente tenían las características naturales en la separación entre ciudadanos y sujetos ha variado. En la época de Hobbes, las características naturales supuestamente parecían no ser relevantes para ser votante, porque poseer propiedad era el criterio principal. Pero cuando los trabajadores, que no poseían otra cosa que su fuerza de trabajo, adquirieron el voto a mediados del siglo, el sexo, la raza y el grado de “civilización” se volvieron los criterios más importantes en la separación de las personas que podían votar respecto de las que no (C. Hall, 1994; Roedinger, 1991).

Durante el siglo XX, conforme los pueblos de las excolonias y los pueblos indígenas de los Estados establecidos exigieron autogobierno, la etnicidad se ha vuelto el criterio principal para distinguir entre los ciudadanos que pertenecen a la “nación” y los extranjeros que no pertenecen.

La mayoría de los académicos que han analizado el incremento mundial de los movimientos nacionalistas han atribuido las formas actuales del nacionalismo a las ideas e instituciones desarrolladas y propagadas por los filósofos de la Ilustración europea (Anderson, 1983; Gellner, 1983; Hobsbawm, 1990; Llobera, 1994). Hutchinson y Smith, por ejemplo, observan que desde el punto de vista de los “padres fundadores” del nacionalismo “(Rousseau, Herder, Fichte, Korais, y Mazzini) [...] y el de la mayor parte de los nacionalistas subsiguientes, el movimiento conjuntó las aspiraciones vitales del mundo moderno: autonomía y autogobierno, unidad y autarquía, e identidad auténtica”. Continúan, “El nacionalismo fue, antes que nada, una doctrina de libertad popular y soberanía. Los pueblos deben liberarse, esto es, estar libres de restricciones externas; deben determinar su propio destino y ser amos en su propia casa; deben controlar sus propios recursos; deben obedecer sólo a su propia voz ‘interior’” (1994: 4).

El requisito de que los pueblos “obedezcan sólo a su propia voz ‘interior’”, significa, por supuesto, que los nacionalistas deben tener o encontrar una voz interior que obedecer. Como no la pueden buscar en su experiencia adquirida socialmente, deben, en lugar de ello, recurrir a las características concedidas por “naturaleza”. Del mismo modo que el ideal de un mercado “libre” de trabajo —que acompaña la expansión de los conceptos legales e instituciones burgueses, y que además existe gracias a ellos— requiere de aspirantes a colocaciones

que tengan capacidades y deseos internos que los distingan de sus competidores, los “pueblos” que aspiran a controlar sus propios territorios y recursos deben tener “voces interiores” que los distingan de los soberanos en turno y de otros posibles gobernantes. Si un pueblo fuera a hacer sus propias leyes, deben tener alguna base para decidir qué leyes hacer. Debe tener “una cultura que sea ‘suya’ por herencia, transmitida de generación en generación y, por tanto, expresión de su identidad auténtica” (Hutchinson y Smith, 1994: 4).

Pero si los nacionalistas modernos deben tener una herencia que se ha “transmitido de generación en generación”, ¿por qué tantas de tales “tradiciones” que aprecian parecen ser inventadas de aquellas que han sido tomadas o prestadas recientemente? Esta pregunta es tanto más desconcertante porque las tradiciones inventadas o tomadas prestadas parecen ser precisamente el tipo de tradiciones que socavaría el reclamo de un pueblo de tener una cultura que es particularmente “‘suya’ como herencia”. La respuesta, creo, está en el hecho de que los nacionalistas modernos tienen que apegarse a ambos lados de la oposición conceptual entre tradición y modernidad, que surgió con la invención de la modernidad. Los nacionalistas modernos tienen que encontrar tradiciones que los distingan de otras naciones y que no las señalen como tradicionales o retrógradas. Esta tarea es, finalmente, imposible. En la práctica, “tener las tradiciones” no se puede distinguir de “ser tradicional” (Nadel-Klein, 1991; Herzfeld, 1982, 1991; D. Sutton, 1994).⁹ Pero lo imposible de la tarea

⁹ Debo este discernimiento a Michael Herzfeld. La imposibilidad de “tener tradiciones” sin “ser tradicional” fue acertadamente ilustrada en un editorial, escrito por el andaluz Antonio Muñoz Molina,

no releva a los nacionalistas modernos de la obligación de intentar llevarla a cabo.

A lo largo de este libro he utilizado el contraste implicado por Antonio entre pensar por uno mismo y permitir que otros piensen por uno para explorar cómo él, y la mayor parte de los miembros de su generación, experimentaron la distinción entre los jóvenes “modernos” y sus mayores “tradicionales”.¹⁰ No sorprende que las costumbres que Antonio, y otras personas modernas, tendían a rechazar como “tonterías de pueblo” fueran precisamente aquéllas que los vecinos de los sesenta dijeron que observaban porque, en Los Olivos, “uno tenía que guardar las formas en todo, pero uno podía pensar lo que quisiera en lo íntimo” —costumbres tales como posponer el matrimonio y llevar luto durante años después de una muerte—. Las costumbres que la gente moderna adoptaba, en cambio, parecían ser aquellas actividades que los adultos en los sesenta habían aseverado que querían hacer, pero decían que usualmente suprimían; actividades tan placenteras

publicado en *El País*, el 13 de marzo de 1996. Intitulado “Andalucía obligatoria”, el editorial critica al gobierno de la Región Autónoma Andaluza por exigir a las comunidades que montaran una ronda sin fin de ferias folklóricas, fiestas y romerías. En lugar de atender los problemas sociales andaluces, tales como la alta tasa de desempleo, el gobierno autónomo derrocha dinero en propagar los “dos vicios principales” de las viejas clases altas terratenientes: “un fanatismo religioso/folklórico, y desdén por el trabajo”. En consecuencia, sostiene el autor, Andalucía se “atrassa” más y más respecto de otras naciones españolas.

¹⁰ David Sutton (1994) discute muchas de estas problemáticas cuando analiza los límites difusos entre “tradición” y “modernidad” en una isla griega.

como bailar, cantar, tomar, asistir a corridas de toros, ponerse vestidos bonitos, etcétera.¹¹

Pero si la representación de Antonio de la gente moderna como personas que piensan por sí mismas sugiere un motivo por el que los miembros de su generación debían rechazar muchas de las costumbres que ellos mismos habían observado en los sesenta, su representación ofrece poca profundidad respecto de por qué los nacionalistas modernos parecen inventar o tomar tradiciones prestadas, en lugar de simplemente seleccionar las tradiciones del pasado menos objetables. La distinción de Antonio, por ejemplo, no puede explicar por qué Esteban y su esposa compraron la *Enciclopedia* en lugar de pedir a la madre de Esteban que les contara a sus nietos acerca de las fiestas, bailes y días de campo de su juventud. Ya que la gente había practicado algunas actividades agradables en el pasado, ¿por qué los miembros de la generación de Esteban parecían coincidir con los editores de la *Enciclopedia* en cuanto a que Andalucía era una región sin recuerdos aprovechables?

A primera vista, el requisito moderno de que la gente piense por sí misma parece coincidir con el requisito nacionalista de que un pueblo “debe obedecer sólo a su propia voz ‘interior’” (Hutchinson y Smith, 1994: 4). Pero hay una diferencia sutil entre los dos requisitos. El contraste de Antonio entre

¹¹ Los integrantes de la generación de Antonio y Esteban recordaban con cariño los días de campo, bailes y fiestas a los que habían asistido de jóvenes, aun cuando menospreciaran los largos noviazgos y lutos que —en los sesenta— ellos mismos habían observado como prueba de que eran capaces de reconocer y cumplir con las “obligaciones” de adulto.

pensar por uno mismo y permitir que otros piensen por uno refleja la oposición inventada por los filósofos de la Ilustración entre razón y superstición.¹² O, dicho en los términos planteados por Conchi, refleja la diferencia entre lo que haría cualquier persona “normal” y las costumbres “retrógradas” de gente que aún no ha “abierto los ojos”. El requisito nacionalista de que un pueblo “obedezca sólo a su propia voz ‘interior’”, por otro lado, refleja la oposición entre razón y emoción, desarrollada por defensores posteriores del romanticismo europeo. La “voz interior” a la que los nacionalistas deben obedecer no puede expresar una razón humana sin cultura. Tampoco le puede decir a la gente que haga lo que haría cualquier persona “normal”. Ni la razón ni la naturaleza humana proporcionan fundamento alguno para que los nacionalistas distingan a la gente que pertenece a su nación de la gente que pertenece a otras naciones.

Revisando mis notas de campo de los años sesenta, es fácil ver que la mayoría de las diversiones que disfrutaba la gente de Los Olivos no la distinguía de la gente de otros sitios de España. Los lindos vestidos que las chicas llevaban en las fiestas del santo patrón, en el verano de 1964, eran copiados de las revistas de alta costura; la banda tocaba melodías que se escuchaban en las radios de todo el mundo; y los bailes eran los mismos que se ejecutaban en Europa y en América. Algunos puntos—tales como algunas comidas locales y la costumbre de decorar las carretas de las romerías con flores de papel crepé— se han

¹² Herzfeld (1992: 17-18) menciona el contraste de la Ilustración que he llamado entre razón y superstición, como uno entre razón y ritual. Ambas caracterizaciones capturan la distinción de Antonio entre pensar por uno mismo y permitir que otros piensen por uno.

mantenido como tradiciones muy apreciadas. Pero la mayor parte de las actividades placenteras recordadas por la gente mayor, no eran actividades que pudieran distinguir a los andaluces de la gente nacida en otras regiones de España o del mundo. No es ninguna sorpresa que los nacionalistas modernos, como Esteban, sintieran que no podían pedir información sobre su herencia andaluza a sus padres y abuelos. Las costumbres que la gente de los sesenta había descrito como rasgos distintivos entre los virtuosos vecinos y las inmorales personas urbanas debían rechazarse por ser “tonterías de pueblo”, aun cuando también se debían rechazar las actividades que la gente en los sesenta había dicho disfrutar, porque éstas no distinguían a los andaluces de los otros españoles.

El requisito para los nacionalistas modernos, de apearse a ambos lados de la oposición conceptual entre tradición y modernidad, también apunta a una razón por la que muchas de las tradiciones celebradas por los nacionalistas tienden a caer en el lado de lo privado de la oposición conceptual moderna entre las esferas privada y pública. Del mismo modo que los nacionalistas modernos deben encontrar tradiciones que diferencien a su grupo étnico de otros, sin que los señalen como personas que ciegamente siguen convenciones sociales, deben encontrar tradiciones cuya representación no interfiera con su capacidad de mostrar la razón humana que los hace aptos para autogobernarse y participar en los mercados capitalistas internacionales. A nivel práctico, los nacionalistas modernos deben habilitar tradiciones que no les impidan obedecer las leyes y ganar dinero. No parece accidental, por ejemplo, que muchas de las fiestas y romerías celebradas por la gente de Los Olivos se lleven a cabo durante las vacaciones de verano o se les cambie la fecha para que

caigan en fines de semana, si no es que ya son días feriados nacionales, tales como Semana Santa y Navidad. Pero también es verdad que la modernidad construye la razón humana, de tal modo que la tradición es lo opuesto a la razón, más que su encarnación.

A lo largo de este libro he utilizado ejemplos de la novela *Doña Perfecta* para sugerir que la gente que experimenta el estatus social como algo heredado, tiende a tener una concepción distinta de la razón humana que quienes experimentan el estatus como algo fundamentado en el logro individual. Para Doña Perfecta y sus aliados, la gente mostraba razón al entender y seguir el plan divino para el mundo. Las tradiciones encarnaban la razón tal y como lo sugiere la definición de tradicionalismo del *American Heritage Dictionary*, que dice: “sistema filosófico que sostiene que todo conocimiento se deriva de la revelación divina original, y se transmite por tradición”. Para Pepe Rey y sus aliados, en cambio, la gente mostraba ser de razón al pensar por sí misma; al calcular racionalmente los costos y ganancias de sus hechos. La tradición era lo opuesto a la razón, tal y como lo sugiere la definición de Ilustración en el diccionario: “movimiento filosófico [...] preocupado por el examen crítico de las doctrinas previamente aceptadas [...] desde el punto de vista del racionalismo”. La Ilustración europea, que creó la oposición conceptual modernidad-tradición, no sólo planteó una distinción entre razón y tradición, sino que también construyó el “racionalismo” como la herramienta conceptual que analizaría las “doctrinas aceptadas” y las expondría. En Andalucía, por ejemplo, el estudio científico del folklore comenzó a fines del siglo XIX, iniciado por algunos intelectuales influidos por la ideología liberal (Aguilar Criado, 1990).

A lo largo del libro también he delineado cambios en la experiencia de la gente respecto de la oposición conceptual público-privado. Cuando el estatus social parecía estar determinado por la herencia, los vecinos de Los Olivos experimentaban la oposición casa-calle como una entre los hogares privados, en los que la gente cumplía con sus obligaciones, y las calles públicas, donde los hombres y las chicas salían a divertirse. La teoría política monárquica también representaba los hogares como espacios de deber y recogimiento. Para Doña Perfecta y sus aliados, los hogares, como los reinos, se regían por patriarcas que hacían cumplir las leyes de Dios en la tierra. Pero cuando los vecinos y emigrantes comenzaron a participar en el mercado capitalista de empleos y mercancías, los hogares se volvieron el sitio de descanso y ocio de los trabajadores. El recogimiento y la libertad invirtieron sus ubicaciones. No sólo los trabajadores experimentaron la esfera pública como una en la que se encontraban limitados por la obediencia a las leyes políticas y económicas, sino que la teoría del contrato social también moldeó la esfera pública como una en la que la gente estaba obligada a cumplir con los contratos políticos y económicos que negociaban. Los hogares, en cambio, eran espacios de libertad y deseo, donde los trabajadores podían relajarse y donde los actores políticos podían disfrutar de las libertades que no habían cedido por la vía de algún contrato. No es sorprendente, por tanto, que tantas de las tradiciones celebradas por mis amigos de Los Olivos durante la romería dedicada a San Bartolomé —la devoción religiosa a un santo local, las vestimentas coloridas, las sevillanas, la novillada, la hospitalidad y el consumo de alimentos locales— fueran unas que la gente podía pensar que se habían preservado en la privacidad de los corazones y

hogares andaluces (aunque no se tratara de los hogares particulares en los que ellos habían crecido).

Por último, el requisito de los nacionalistas modernos, de apearse a ambos lados de la oposición conceptual entre tradición y modernidad, aporta una razón por la que las mujeres se representan más frecuentemente como portadoras y encargadas de las tradiciones respecto a los hombres. La asociación de las mujeres con la tradición está más que determinada. No sólo porque las concepciones de género asociadas con la modernidad identifican a las mujeres con la emoción, que es lo opuesto de la razón, sino que también identifican a los hogares de las mujeres con ocio y deseo. Además, el aparente confinamiento de las mujeres al hogar, que supuestamente las protege de las influencias exteriores, las condena al conservadurismo.¹³ De este modo, se representa a las mujeres tanto como quienes pasivamente perpetúan la tradición –en cuyos corazones y hogares los hombres racionales pueden buscar la “voz interior” que expresa su herencia cultural (Chatterjee, 1989; Kelley, 1994; Mani, 1989)– como guardianas activas de la cultura nacional. Se espera que las mujeres, más que los hombres, preserven y transmitan la lengua materna, guarden la religión nacional, elaboren, se pongan y laven el traje nacional, aprendan los bailes nacionales, preparen los platillos nacionales, y limpien, una vez que terminen las fiestas. Pese a que la carga de trabajo en Los Olivos parecía estar balanceada de manera justa, ya que los hombres cocinaban algunos de los platillos especiales, hacían el ponche,

¹³ Obviamente he argumentado a lo largo del libro en contra de las representaciones de mujer y hogar como “aislados” de los cambios sociales y económicos (Yanagisako y Collier, 1987).

y la mayor parte del trabajo asociado con la organización de la corrida, contratación de la banda y organización de la procesión de carretas, el trabajo previo que aseguraba que habría comida, que los trajes estarían limpios, y que todo volvería después a casa, recaía sobre los hombros de las mujeres.

Como se requiere que la gente moderna piense por sí misma y, por tanto, que desee hacer lo que hace, las mujeres por lo común encuentran difícil evadir la carga de llevar a cabo las tradiciones nacionales, o incluso de quejarse por ello. La descripción del hogar como un sitio de descanso y ocio puede empatar con la experiencia de los hombres proveedores más que con la de las mujeres, amas de casa; pero las mujeres, también, encuentran difícil evadir la imagen del hogar como un sitio donde la gente puede relajarse, libre de la interferencia estatal, de las exigencias de los empleadores y de las leyes del mercado. Como ningún policía o jefe dice a un ama de casa que cocine la comida o lave la ropa, debe estar haciendo estas cosas porque ella, por sí misma, decidió hacerlas. De manera similar, las mujeres que se pasan horas preparando platillos nacionales, cosiendo y cuidando los trajes nacionales, estudiando los bailes nacionales, y mostrando devoción religiosa, parecen estar haciendo todo esto porque “quieren”.

Sin duda, es verdad, que las mujeres con frecuencia quieren llevar a la práctica la herencia nacional. Pero también he escuchado que las mujeres de Los Olivos se quejan sobre el tiempo que lleva hacer el cocido, sobre lo aburrido que es coser un sinfín de volantes en los vestidos flamencos, lo difícil que es quitar las manchas que dejan los caballos en los trajes flamencos de los hombres, y expresan que, quizá, realmente les gustaría no participar en esta romería, y quedarse a descansar en casa frente al televisor. En tanto que los hombres

de Los Olivos podían decidir por sí mismos si querían dedicar su tiempo libre a alguna romería, las mujeres se encontraban participando, quisieran, o no. Y, por supuesto, al fin, las mujeres en efecto “querían” participar en el sentido de que las mujeres usualmente aducían razones personales para explicar por qué ellas, como personas que pensaban por sí mismas, habían decidido colaborar. Después de todo —me dirían las mujeres— el cocido es un platillo alimenticio, su hija en verdad debía tener su propio traje flamenco en lugar de usar el viejo que le pasó su prima, su hijo debía poder montar a caballo si todos sus amigos lo hacían, y un esposo podía tener peores pasiones que querer participar en romerías locales.

Las contradicciones con tintes de género, inherentes al nacionalismo moderno, se resumieron ante mis ojos en una imagen publicada en la *Gran enciclopedia de Andalucía*, bajo la palabra “andalucismo”. Se trataba de unos jóvenes en un día de campo. Todos llevaban pantalones vaqueros. Un joven tocaba la guitarra, una joven bailaba una sevillana y los demás aplaudían. La leyenda decía: “El andalucismo es algo más que la dimensión política de un ideal: es un sentimiento desbordante que asume las raíces vivas del folklore popular y se expresa con espontaneidad en cualquier ocasión en que se encuentra más de un andaluz”.¹⁴ El baile, noté, debía ser “espontáneo” para poder satisfacer el requisito de que los nacionalistas modernos simultáneamente “pensaran por sí mismos” y “obedecieran sólo a su propia voz ‘interior’”. Al mismo tiempo, sabía por experiencia que llevaba años de práctica poder bailar una sevillana “espontáneamente”, sin hacer el ridículo.

¹⁴ *Gran enciclopedia de Andalucía*, 1979: 1:195.

PREFERENCIA POR LA TRADICIÓN

Tal y como revela el ejemplo de la imagen de los adolescentes, las tradiciones andaluzas, como todas las tradiciones modernas, son representaciones poco espontáneas de la esencia étnica de un pueblo que rituales culturales cuya repetida puesta en escena requiere de aprendizaje, práctica, compromiso y gasto de recursos. Pero si la modernidad requiere que la gente tenga y represente tradiciones culturales, también construye a la tradición como un sitio de resistencia ante la racionalización impersonal de la vida social de la modernidad. Mis experiencias en Los Olivos me convencieron de que la gente moderna aprecia sus tradiciones no sólo porque la ideología nacionalista requiere que lo hagan, sino porque la gente experimenta las tradiciones como recursos importantes en sus luchas por mantener “el respeto de sí mismos, la autonomía, y una vida con significado” (Jackson, 1995: 18).

En su libro donde sigue los cambios en la “política de la tradición” en el centro comercial de Aracena, Richard Maddox sostiene que la “tradición” siempre ha constituido un discurso vibrante en la Sierra de Aracena. Pero observa que ha habido cambios en la articulación de los discursos tradicionales “con las prácticas sociales cotidianas y estrategias hegemónicas de dominación”. Un cambio particularmente importante sucedió con

el surgimiento, ascenso y triunfo de los modos de autoridad cultural, racionalizados e impersonales, el desarrollo de las burocracias y las tecnologías modernas, las corporaciones capitalistas a gran escala y el Estado-nación. Conforme la vida social ha quedado cada vez más sujeta a formas de conoci-

miento y técnicas de manejo y control seculares, eficientes y objetivadas, la tradición se ha transformado gradualmente de un recipiente de verdades reveladoras acerca de la condición humana y el carácter del orden social, [a una de entre una serie de alternativas] culturales y orientaciones posibles en torno a valores que tocan problemas de significado, conforman motivos, guían acciones y construyen visiones específicas de la buena vida (1993: 263).

Como yo también he sostenido que la “tradición” ha perdido su estatus como depositaria de la sabiduría divina, comparto la preocupación de Maddox por explorar por qué la “tradición” permanece vibrante en la modernidad. Como él, quiero contrarrestar el descrédito y trivialización de la tradición que resulta de su doble connotación, como el opuesto devaluado a la modernidad y como sólo una orientación de valor posible entre muchas.¹⁵ En la sección anterior señale que la tradición se mantiene vibrante porque los discursos moder-

¹⁵ En la introducción a su libro, Maddox sugiere que el valor principal de su etnografía histórica “puede ser socavar las tendencias reificadoras de los puntos de vista sobre la tradición tanto folklóricos como de dependencia” (1993: 22). Al mostrar las cambiantes políticas en torno a la tradición, Maddox espera evitar “reforzar el tipo de folklorismo que representa las tradiciones culturales locales como dignas de preservarse básicamente porque atraen el turismo y añaden un toque de color histórico a la vida nacional”. De manera similar, espera contrarrestar la perspectiva de las “tradiciones” como “vehículos de una cultura de dependencia que debe superarse para beneficio del progreso material y la liberación sociopolítica”, al demostrar cómo los andaluces de los ochenta utilizaban la tradición para “resistir la creciente racionalización y homogeneización de la vida contemporánea” (1993: 22).

nos del nacionalismo exigen que la gente tenga tradiciones. Observé que las mujeres, en particular, no sólo tienen que representar las tradiciones, sino que tienen que querer hacerlo. Tales argumentos, no obstante, tienden a presentar a las tradiciones como algo obligatorio. No logran capturar el sentido con el que los andaluces de los ochenta utilizaban activamente la tradición para “resistir a la creciente racionalización y homogeneización de la vida contemporánea” (Maddox, 1993: 22).

En esta sección final, por tanto, centro la atención en la exploración de por qué la “tradición” provee de una herramienta tan efectiva para la gente moderna para resistir las crecientes “técnicas de manejo y control [...] seculares, eficientes y objetivadas” puestas en práctica por las “burocracias modernas, corporaciones capitalistas a gran escala y el Estado-nación” (Maddox, 1993: 263). Considero que la tradición parece ofrecer una alternativa humanizante debido a su relación con la etnicidad y las nociones modernas de familia. Muchos autores han observado que el nacionalismo se construye sobre ideas de parentesco. Los grupos étnicos son familias en grande. La familia, no obstante, no siempre se ha provisto de un lugar para resistir a las opresivas jerarquías sociales. Cuando la gente de Los Olivos vivía en un universo social en que el estatus parecía ser algo heredado, las familias eran sitios de reproducción de las relaciones sociales desiguales. Mediante la preservación de las herencias familiares la gente mantenía su lugar en la jerarquía social. Pero cuando los vecinos comenzaron a participar en el mercado nacional de empleos y mercancías, convirtieron a sus familias en sitios de ocio y deseo, aparentemente distantes y fuera de la competencia por estatus de la vida pública. Así, constituyeron a sus fami-

lias –junto con las tradiciones guardadas en el hogar– como espacios para la creación de vidas con sentido en un mundo progresivamente racionalizado y homogeneizado.

A lo largo del libro he utilizado la definición filosófica de “tradicición” como un modo de pensamiento histórico que determina lo que cuenta como racionalidad para proponer que la “modernidad”, igual que la “tradicición”, se ve mejor como una subtradicición de una tradición cultural más amplia, posterior a la Ilustración europea (Tambiah, 1990; Herzfeld, 1992). Los jóvenes y emigrantes que conocí en los ochenta, podían imaginarse que habían abandonado las “retrógradas” costumbres de pueblo de sus padres y abuelos, para hacer lo que cualquier persona normal haría. Pero, como he intentado demostrar, la “normalidad” también es una tradición histórica, en el sentido de que hoy día, la “normalidad” se percibe –del mismo modo que alguna vez se hizo con la “tradicición”– como depositaria de “verdades reveladoras acerca de la condición humana y el carácter del orden social” (Maddox, 1993: 263). Cuando la teoría del contrato social triunfó sobre las monarquías anteriores, la naturaleza sustituyó a Dios en el papel de autor de las posibilidades humanas.

He utilizado este sentido de modernidad para señalar que las explicaciones más comunes de los cambios que observé en Los Olivos no son suficientes para entender cabalmente dichos cambios. La emigración, por ejemplo, parece proveer una explicación obvia del hecho de que, para los ochenta, la mayoría de la gente nacida en Los Olivos tendía a identificarse como andaluza, o como de la Sierra de Aracena. Los antropólogos saben de tiempo atrás que las aseveraciones de la gente sobre quiénes son, en términos de definir su lugar de procedencia, tienden a variar según su ubicación en

el momento (Evans-Pritchard, 1940). Durante mis dos visitas a Los Olivos, una mujer nacida en el pueblo se podía haber identificado como española si estaba fuera de España, como andaluza si se encontraba en Cataluña, como de la Sierra de Aracena si estaba en Sevilla, o como de Los Olivos si estaba en algún otro pueblo de la Sierra de Aracena. La adopción de los vecinos de una identidad regional podía, de este modo, tomarse como un reflejo del hecho de que, para los ochenta, más de la mitad de la gente que había nacido en Los Olivos, vivía fuera de ahí. Pero la emigración no puede explicar por qué la gente que se quedó en Los Olivos también ponía énfasis en su identidad andaluza. Todas las expresiones más fervientes de identidad andaluza que observé, sucedieron en Andalucía.¹⁶

Tampoco quiero atribuir la adopción de una identidad andaluza al hecho de que la mayor parte de la gente que dejó Los Olivos, se mudó a ciudades. Nadie puede negar que la vida urbana difiere de la vida de pueblo. Las diferencias rural-urbanas sí importan. Pero he intentado, en cada uno de los capítulos de este libro, demostrar cómo las diferencias entre los estilos de vida rural y urbano no pueden explicar por qué el amor reemplazó a las herencias esperadas como el factor más importante en la determinación de que cuando una atracción inicial entre jóvenes se transformaría en un matrimonio; tales diferencias tampoco pueden explicar por qué todos pensaban que esposos y esposas se habían vuelto más iguales; por qué

¹⁶ No creo que las representaciones de identidad andaluza que llevó a cabo la gente durante mi estancia ahí estuvieran estimuladas por mi presencia como extranjera. Se vestían con trajes andaluces, bailaban bailes andaluces, y participaban en romerías por beneficio propio.

los niños debían “prepararse” en lugar de “ser controlados”; y por qué las jóvenes pensaban que no servía para nada ponerse de luto. De manera similar, la celebración de las tradiciones andaluzas no puede explicarse simplemente por la idea de que los emigrantes que dejaron sus pueblos rurales tienen que desarrollar otra base de identidad (véase también Hirschon, 1989). Pues tal y como he señalado, la gente que permaneció en Los Olivos —si había nacido después de la Guerra Civil— parecía tener el mismo interés que sus parientes urbanos en reconocer su herencia andaluza.

También he argumentado en contra de las explicaciones que atribuyen los cambios que observé al hecho de que la televisión, junto con la emigración, abrió los ojos y mentes de los vecinos a nuevas posibilidades. No niego que la popularización de los televisores haya incrementado la exposición de los vecinos a maneras distintas de hablar y de comportarse, pero constantemente he cuestionado la idea de que, una vez que los campesinos han sido expuestos a las costumbres urbanas, inmediatamente las quieran adoptar.¹⁷ Los vecinos que conocí en los años sesenta sabían bastante sobre las maneras “modernas” de hacer las cosas. También tenían muy buenas razones para “no querer ser la primera persona de Los Olivos” en adoptarlas, como lo expresó una mujer que estaba de luto. Nadie puede negar que la televisión ha desempeñado un papel importante en la promoción de las

¹⁷ Bourdieu, al sostener que las “actitudes económicas” de los argelinos debían entenderse en términos de sus situaciones económicas objetivas, presenta una crítica devastadora de los sociólogos que al estudiar la “modernización” proceden “como si la adopción de un estilo de vida moderno fuera el resultado del libre albedrío” (1979: 32).

identidades nacionales en España. La televisión española ha emitido un sinnúmero de programas ilustrando fiestas, bailes, música, trajes típicos, recetas y el folklore andaluz, catalán, vasco, gallego, etc. Pero la televisión sola no puede explicar por qué la gente de Los Olivos comenzó a definirse como andaluza, en particular en vista de que muchas de las tradiciones representadas como andaluzas no eran las que ellos, o sus padres, habían celebrado.

Por último, en esta sección quiero argumentar contra la idea simplista de que los andaluces están reviviendo y elaborando sus tradiciones porque la tradición, como concepto opuesto al de modernidad, ofrece una herramienta que utiliza la gente en la resistencia ante la racionalización y homogeneización de la vida contemporánea. No niego que los andaluces estén adaptando la “tradición” a un lenguaje efectivo y a una práctica de resistencia tal y como señala Maddox en los últimos capítulos de su libro (1993). Pero sí cuestiono que la tradición sea lo opuesto a la modernidad. He pensado que la tradición es también moderna.¹⁸ A lo largo de este libro he explorado cómo la gente que experimenta el estatus social como algo determinado por los logros de los individuos en los mercados organizados por técnicas secularizadas y racionalizadas, construyen sus familias –y los grupos étnicos que son familias en grande– como sitios de ocio, naturaleza y deseo. Es la modernidad misma la que convierte la tradición en un recurso crucial para el uso de los sujetos modernos en su lucha por mantener “el respeto por sí mismos, la autonomía,

¹⁸ Maddox (1993) también sostiene que la “tradición”, tal y como se practicaba por la gente de Aracena en los años ochenta, era un discurso moderno, más que tradicional.

y una vida con sentido” (Jackson, 1995: 18). El poder mismo, como observó Foucault, construye los sitios de su propia resistencia (1978; véase también Abu-Lughod, 1990).

Sylvia Yanagisako sostiene que “lo que da forma a nuestra concepción (moderna) de La Familia, es su oposición simbólica al trabajo y los negocios”. La familia, escribe, evoca “un cierto tipo de relación: una relación que conlleva afecto y amor, que se fundamenta en la cooperación y no en la competencia, que es duradera más que temporal, que no depende del desempeño de uno, y que se gobierna por sentimientos y moralidad, en lugar de por leyes y contratos” (Collier, Rosaldo y Yanagisako, 1982: 34). Para la gente que vive en un universo social en el que el logro individual parece ser más importante que la herencia en la determinación del estatus social, la esfera privada del hogar, la familia y la tradición ofrece no sólo un espacio en el que los individuos pueden experimentar valores tales como el amor, la cooperación, y la moralidad —en lugar del egoísmo, la competencia y el legalismo requeridos para tener éxito en la esfera pública de los mercados capitalistas y en la política republicana— sino que también uno en que los individuos pueden relajarse y ser queridos por ser quienes son, más que por lo que hacen. La modernidad puede obligar “al hombre a producirse a sí mismo” más que “liberar al hombre en su propio ser” (Foucault, 1984: 42), pero la esfera privada construida por las formas modernas del poder racionalizado promete precisamente esta visión de “liberación”. Al estar entre aquellos que lo quieren simplemente por ser quien es, el sujeto moderno tiene la libertad de simplemente ser.

Vi claramente esta sensación de “liberación” en dos incidentes que observé al volver a Los Olivos en los ochenta. Al salir a la calle una calurosa mañana de verano, me topé con la hija

adolescente de mi vecina, vestida sólo con su pijama tipo *baby doll*. Quedé atónita. En los años sesenta nadie —especialmente una joven— hubiera aparecido por la calle en su pijama, sin mencionar una tan descubierta. Me pregunté si esta adolescente no tenía vergüenza. ¿No le preocupaba lo que pudieran decir los vecinos? La respuesta a mi pregunta me la dio un incidente posterior; cuando observé a la madre de una familia de emigrantes tratando de convencer a su hijo de veinte años de quitarse los pantalones cortos y camiseta raída para ponerse un pantalón largo y una camisa de vestir. La madre le dijo a su hijo que debía verse bien cuando saliera por la tarde. Su hijo, en respuesta, preguntó por qué debía tomarse la molestia de vestirse elegantemente cuando todos en el pueblo eran familia.

La gente de Los Olivos, por supuesto, desde hacía mucho había aseverado que “todos en el pueblo eran familia”. Pero estos incidentes revelan que la familia imaginada por los jóvenes en los ochenta era una familia muy distinta de la que los vecinos experimentaron en los años sesenta. La pertenencia a una familia ya no imponía onerosas obligaciones a sus miembros, tales como el deber de proteger la propiedad y reputación familiares de vecinos envidiosos y chismosos. En lugar de ello, la familia ofrecía un refugio del mundo de la competencia capitalista (Lasch, 1977). Era un espacio en el que los individuos podían relajarse, con la seguridad de saber que los parientes tenían que aceptarlos por ser quienes eran más que por lo que hacían.

Al prometer aceptación incondicional, la familia moderna ofrece a los individuos refugio de la obligación de elegir. Los sujetos modernos, tal como Giddens observa, pueden “no tener más opción que tener que elegir” (1991: 81), pero la construcción que hace la modernidad de la familia como sus-

tentada en vínculos “naturales” más que “contractuales”, ex-tiende la promesa de sostener relaciones que existen antes que las decisiones que toma un individuo, y a pesar de éstas. La atracción que guardan las relaciones no elegidas se manifiesta en los comentarios de Eduardo, un hombre de Los Olivos que pasó la mayor parte de su vida en la ciudad de Huelva. Aunque la familia de Eduardo había sufrido terriblemente durante la represión que siguió a la Guerra Civil Española, Eduardo dijo querer jubilarse en el pueblo. Cuando se le preguntó por qué, dijo que ahí se sentía en casa. Para explicarse, Eduardo contrastó su experiencia como cliente de los bares en Huelva, donde tenía que elegir entre ellos y entre compañeros de bebida, con su experiencia en Los Olivos donde, dijo, los hombres lo aceptaban simplemente porque era uno de ellos, y todos se conocían desde la infancia. Aunque Eduardo había sin duda experimentado relaciones de cooperación y afecto en su empleo y entre la clientela de los bares en Huelva, también había pasado la mayor parte de su vida en un universo social en el que los empleadores que determinaban su ingreso y estilo de vida decían fundamentar estas decisiones en evaluaciones racionales, de tipo costo-beneficio, de su desempeño. No sorprende que él y otros emigrantes de su generación, sintieran la promesa de relaciones duraderas e independientes de su desempeño como verdaderamente más “humanas” que las relaciones basadas en la “mecánica” de la racionalidad mercantil.

Cuando Jean Jackson observa que la gente construye “tradición” en su lucha por mantener “respeto por sí misma, autonomía y una vida con sentido” (1995: 18), captura la manera en que la gente moderna experimenta la etnicidad como una herramienta para resistir las formas modernas del poder racionalizado. En un universo social en el que la

desigualdad parece estar determinada por la competencia entre individuos por empleos y mercancías, las tradiciones culturales sí ofrecen a la gente más que simplemente una visión posible de la buena vida. Ofrecen la perspectiva más apremiante de lo que podría incorporar una vida gobernada por principios morales (y no por avaricia inmoral). Además, las culturas tradicionales prometen “liberar” a la gente en su propio ser al liberarlos de la necesidad moderna de “promoverse a sí mismos”. Al verse en libertad de relajarse entre quienes deben aceptarlo por ser quien es, y no por lo que hace, el sujeto moderno puede finalmente experimentar un yo auténtico.

No obstante, la observación de Jean Jackson también revela que las tradiciones étnicas no liberan a los sujetos modernos de la necesidad de elegir. A diferencia de los sujetos “tradicionales”, quienes podían “resignarse” a cumplir con las obligaciones asociadas con la posición que Dios les asignó, los sujetos “modernos” deben hacerse cargo de sus vidas. Deben luchar por crear “vidas con significado”. Cuando Eduardo explicó por qué quería jubilarse en Los Olivos, no informó que todos los de su quinta lo estaban haciendo y que la gente lo criticaría de no hacerlo él también. En lugar de ello, dio otras razones deficientes para demostrar que pensaba por sí mismo y que no permitía que otros pensaran por él. De manera similar, cuando la gente de Los Olivos se acogía a las tradiciones andaluzas, no podía resignarse a hacer lo mismo que sus ancestros habían hecho siempre. Más bien tenían que buscar activamente sus tradiciones étnicas en los escritos de intelectuales. Sin importar qué tan vivaz e inteligente fuera la madre de Esteban, él y su esposa no podían pedirle que les hablara a sus hijos sobre su herencia andaluza. Ellos tenían que comprar la *Gran enciclopedia de Andalucía*.

BIBLIOGRAFÍA

ABU-LUGHOD, LILA

- 1990 "The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power through Bedouin Women", en *American Ethnologist*, vol. 17, núm. 1, pp. 41-55.

ACEVES, JOSEPH

- 1971 *Social Change in a Spanish Village*, Schenkman Publishing Co., Cambridge, Ma.

ACEVES, JOSEPH y WILLIAM DOUGLASS (eds.)

- 1976 *The Changing Faces of Rural Spain*, Schenkman Publishing Co., Cambridge, Ma.

ACEVES, JOSEPH B., E. C. HANSEN y G. LEVITAS (eds.)

- 1976 *Economic Transformation and Steady-State Values: Essays in the Ethnography of Spain*, Queens College Publications in Anthropology, núm. 2, Nueva York.

ACOSTA SÁNCHEZ, JOSÉ

- 1979 *Historia y cultura del pueblo andaluz*, Anagrama, Barcelona.

AGUILAR CRIADO, ENCARNACIÓN

- 1990 *Cultura popular y folklore en Andalucía (Los orígenes de la antropología)*, Diputación Provincial Sevilla, Sevilla.

AGUILERA, FRANCISCO ENRIQUE

1978 *Santa Eulalia's People: Ritual Structure and Process in an Andalusian Multicommunity*, West Publishing Co., St. Paul.

ALBERRA, DIONIGI

1988 "Open Systems and Closed Minds: The Limitations of Naivety in Social Anthropology a Native's View", en *Man*, vol. 23, núm. 3, pp. 435-452.

ALLEN, PETER

"Female Inheritance, Housing, and Urbanization in Greece", en *Anthropology*, vol. 10, pp. 1-18.

AMERICAN HERITAGE

DICTIONARY OF THE ENGLISH LANGUAGE

1969 William Morris (ed.), Houghton Mifflin Co., Boston.

ANDERSON, BENEDICT

1983 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, Londres.

APPADURAI, ARJUN

1990 "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy", en *Public Culture*, vol. 2, pp. 1-24.

ASSAD, TALAL

1993 *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, John Hopkins University Press, Baltimore, MD.

BARRETT, RICHARD A.

1974 *Benabarre: The Modernization of a Spanish Village*, Holt, Rinehart and Winston, Nueva York.

BEHAR, RUTH

- 1986 *The Presence of the Past in a Spanish Village: Santa Maria del Monte*, Princeton University Press, Princeton, NJ.

BENTON, LAUREN

- 1990 *Invisible Factories: The Informal Economy and Industrial Development in Spain*, State University of New York Press, Albany, NY.

BERMAN, MARSHALL

- 1982 *All That Is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*, Simon and Schuster, Nueva York.

BOISSEVAIN, JEREMY

- 1979 "Towards a Social Anthropology of the Mediterranean", en *Current Anthropology*, vol. 20, pp. 81-93.

BOISSEVAIN, JEREMY (ed.)

- 1992 *Revitalizing European Rituals*, Routledge, Londres.

BOURDIEU, PIERRE

- 1977 *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press, Londres.

- 1979 *Algeria 1960*, Cambridge University Press, Cambridge.

BRANDES, STANLEY

- 1975 *Migration, Kinship, and Community: Tradition and Transition in a Spanish Village*, Academic Press, Nueva York

- 1980 *Metaphors of Masculinity: Sex and Status in Andalusian Folklore*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia.

BRENNAN, GERALD

1950 *The Face of Spain*, Penguin, Londres.

1967 *The Spanish Labyrinth*, Cambridge University Press, Cambridge.

BRIGGS, CHARLES L.

1996 "The Politics of Discursive Authority in Research on the 'Invention of Tradition'", en *Cultural Anthropology*, vol. 11, núm. 4, pp. 435-469.

BURCHELL, GRAHAM

1993 "Liberal Government and Techniques of the Self", en *Economy and Society*, vol. 22, núm. 3, pp. 267-282.

CAMPBELL, J. K.

1964 *Honour, Family, and Patronage*, Clarendon Press, Oxford.

CARR, RAYMOND y JUAN PABLO FUSI

1981 *Spain: Dictatorship to Democracy*, 2ª ed., Londres.

CAZORLA, JOSÉ

1980 "Mentalidad 'modernizante': Trabajo y cambio en los retornados andaluces", en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, vol. 11, pp. 29-53.

CHATTERJEE, PARTHA

1989 "Colonialism, Nationalism, and Colonized Women: The Contest in India", en *American Ethnologist*, vol. 16, núm. 4, pp. 622-633.

COLE, JOHN W.

1977 "Anthropology Comes Part-Way Home: Community Studies in Europe", en *Annual Review of Anthropology*, vol. 6.

COLLIER, GEORGE A.

- 1987 *Socialists of Rural Andalusia: Unacknowledged Revolutionaries of the Second Republic*, Stanford University Press, Stanford, Ca.
- 1997 *Socialistas de la Andalucía rural: los revolucionarios ignorados de la Segunda República*, Anthropos, Barcelona.

COLLIER, JANE F.

- 1974 "Women in Politics", Michelle Z. Rosaldo y Louise Lamphere (eds.), *Woman, Culture, and Society*, Stanford University Press, Stanford, Ca., pp. 89-96.
- 1986 "From Mary to Modern Woman", en *American Ethnologist*, vol. 13, núm. 1, pp. 100-107.
- 1988 *Marriage and Inequality in Classless Societies*, Stanford University Press, Stanford, Ca.

COLLIER, JANE, BILL MAURER

y LILIANA SUÁREZ-NAVAZ.

- 1995 "Sanctioned Identities: Legal Constructions of 'Modern' Personhood", en *Identities: Global Studies in Culture and Power*, vol. 2, núms. 1-2, pp. 1-27.

COLLIER, JANE F. y MICHELLE Z. ROSALDO

- 1981 "Politics and Gender in 'Simple' Societies", en Sherry Ortner y Harriet Whitehead (eds.), *Sexual Meanings*, Cambridge University Press, Nueva York, pp. 275-329.

COLLIER, JANE F., MICHELLE Z. ROSALDO

y SYLVIA J. YANAGISAKO

- 1982 "Is There a Family? New Anthropological Views", en Barrie Thorne y Marilyn Yalom (eds.),

Rethinking the Family: Some Feminist Questions, Longman, Nueva York, pp. 25-39.

COLLIER, JANE F. y SYLVIA J. YANAGISAKO

1989 "Theory in Anthropology Since Feminist Practice", en *Critique of Anthropology*, vol. 9, núm. 2, pp. 27-37.

COMAROFF, JEAN y JOHN COMAROFF

1991 *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, vol. 1, University of Chicago Press, Chicago.

COMAROFF, JEAN y JOHN COMAROFF (eds.)

1993 *Modernity and its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*, University of Chicago Press, Chicago.

CORBIN, JOHN R. y MARIE P. CORBIN

1984 *Compromising Relations: Kith, Kin & Class in Andalusia*, Gower Publishing, Hampshire, Inglaterra.

1987 *Urbane Thought: Culture and Class in an Andalusian City*, Gower Publishing, Hampshire, Inglaterra.

COWAN, JANE K.

1990 *Dance and the Body Politic in Northern Greece*, Princeton University Press, Princeton, NJ.

CRAIN, MARY

1992 "Pilgrims, 'Yuppies' and Media Men: The Transformation of an Andalusian Pilgrimage", en Jeremy Boissevain (ed.), *Revitalizing European Rituals*, Routledge, Londres, pp. 95-112.

- CREIGHTON, COLIN
1996 "The Rise of the Male Breadwinner Family: A Reappraisal", en *Comparative Studies in Society and History*, vol. 38, pp. 310-337.
- DAHRENDORF, RALF
1968 *Essays in the Theory of Society*, Stanford University Press, Stanford, Ca.
- DANFORTH, LORING M.
1982 *The Death Rituals of Rural Greece*, Princeton University Press, Princeton, NJ.
- DAVIS, JOHN
1977 *The People of the Mediterranean: An Essay in Comparative Social Anthropology*, Routledge and Kegan Paul, Londres.
- D'EMILIO, JOHN y ESTELLE FREEDMAN
1988 *Intimate Matters: A History of Sexuality in America*, Harper and Row, Nueva York.
- DE ONÍS, HARRIET
1960 "Benito Pérez Galdós (1843-1920)", en Harriet de Onís (intr. y trad.), *Doña Perfecta*, Barron's Educational Series, Woodbury, NY, pp. V-XVI.
- DERNÉ, STEVE
1994 "Cultural Conceptions of Human Motivation and Their Significance for Culture Theory", en Diana Crane (ed.), *The Sociology of Culture: Emerging Theoretical Perspectives*, Blackwell, Oxford, pp. 267-287.
- DIRKS, NICHOLAS B.
1990 "History as a Sign of the Modern", en *Public Culture*, vol. 2, núm. 2, pp. 25-32

DOUGLASS, WILLIAM A.

- 1975 *Echalar and Murelaga: Opportunity and Rural Exodus in Two Basque Villages*, St. Martin's Press, Nueva York.

DOUMANIS, MARIELLA

- 1983 *Mothering in Greece: From Collectivism to Individualism*, Academic Press, Nueva York.

DRIESEN, HENKS

- 1981 "Anthropologists in Andalusia: The Use and Comparison of History", en *Man*, vol. 16, pp. 451-462.
- 1983 "Male Sociability and Rituals of Masculinity in Rural Andalusia", en *Anthropological Quarterly*, vol. 56, pp. 125-133.
- 1984 "Andalusian Ethnography", en *Man*, vol. 19, núm. 4, pp. 665-666.

DUBISCH, JILL

- 1995 *In a Different Place: Pilgrims, Gender, and Politics at a Greek Island Shrine*, Princeton University Press, Princeton, NJ.

DUBISCH JILL (ed.)

- 1986 *Gender and Power in Rural Greece*, Princeton University Press, Princeton, NJ.

DUBOULAY, JULIET

- 1974 *Portrait of a Greek Mountain Village*, Clarendon Press, Oxford.

DURKHEIM, EMILE

- 1933 [1960] *The Division of Labor in Society*, 4ª ed., George Simpson (trad.), The Free Press, Glencoe, Il. (4ª reimpresión, 1960).

EVANS-PRITCHARD, E. E.

1940 *The Nuer*, Oxford University Press, Oxford.

FAUBION, JAMES

1993 *Modern Greek Lessons: A Primer in Historical Constructivism*, Princeton University Press, Princeton, NJ.

FERNANDEZ, JAMES

1983 "Consciousness and Class Consciousness in Southern Spain", en *American Ethnologist*, vol. 10, núm. 1, pp. 165-173.

FOUCAULT, MICHEL

1973 *The Order of Things*, Vintage Books, Nueva York.

1975 *The Birth of the Clinic*, Vintage Books, Nueva York.

1977a *Discipline and Punish*, Vintage Books, Nueva York.

1977b *Madness and Civilization*, Harper & Row, Londres.

1978 *The History of Sexuality*, vol. 1, *An Introduction*, Random House, Nueva York.

1980 "Truth and Subjectivity", (mimeo cit. en Burchel, 1993), The Howison Lecture, Berkeley, Ca.

1984 "What is Enlightenment", en Paul Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, Random House, Nueva York, pp. 32-50.

FRASER, RONALD

1973 *Tajos: The Story of a Village on the Costa del Sol*, Pantheon, Nueva York.

FREEMAN, SUSAN TAX

1970 *Neighbors: The Social Contract in a Castillian Hamlet*, University of Chicago Press, Chicago.

FRIEDAN, BETTY

1963 *The Feminine Mystique*, Norton, Nueva York.

FRIEDL, ERNESTINE

1962 *Vasilika: A Village in Modern Greece*, Holt, Rinehart and Winston, Nueva York.

1967 "The Position of Women: Appearance and Reality", en *Anthropological Quarterly*, vol. 40, pp. 97-108.

FRIEDMAN, JONATHAN

1992 "The Past in the Future: History and the Politics of Identity", en *American Anthropologist*, vol. 94, núm. 4, pp. 837-859.

FRIGOLÉ REIXACH, JOAN

1983 "Religión y política en un pueblo Murciano entre 1966-1976", en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, vol. 23.

GELLNER, ERNEST

1983 *Nations and Nationalism*, Cornell University Press, Ithaca, NY.

GIDDENS, ANTHONY

1981 *A contemporary Critique of Historical Materialism*, University of California Press, Berkeley.

1984 *The Constitution of Society*, University of California Press, Berkeley.

1991 *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford University Press, Stanford, Ca.

1992 *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Stanford University Press, Stanford, Ca.

GILMORE, DAVID

1980 *The People of the Plain*, Columbia University Press, Nueva York.

1982 "Anthropology of the Mediterranean Area" en *Annual Review of Anthropology*, vol. 11, pp. 175-205.

1987 *Aggression and Community: Paradoxes of Andalusian Culture*, Yale University Press, New Haven, CT.

GILMORE, DAVID (ed.)

1987 *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, American Anthropological Association, Washington, D.C.

GOODE, WILLIAM J.

1970 *World Revolution and Family Patterns*, Free Press, Nueva York.

GREENWOOD, DAVYDD

1976 *Unrewarding Wealth: The Commercialization and Collapse of Agriculture in a Spanish Basque Town*, Cambridge University Press, Cambridge.

GREGORY, DAVID

1978 *La Odisea Andalusia*, Tecnos, Madrid.

1983 "The Meaning of Urban Life: Pluralization of Life Worlds in Seville", en M. Kenny y D. Kertzer (eds.), *Urban Life in Mediterranean Europe*, University of Illinois Press, Chicago.

HALL, CATHERINE

1994 "Rethinking Imperial Histories: The Reform Act of 1867", en *New Left Review*, vol. 208, pp. 3-29.

HALL, STUART

1992 "The Question of Cultural Identity" en Stuart Hall, David Held y Tony McCrew (eds.), *Mo-*

dernity and Its Futures, Polity Press, Cambridge, pp. 274-325.

HALPERN, JOEL

1980 "European and Mediterranean Studies, an Overview", en *American Anthropologist*, vol. 82, pp. 108-113.

HANDLER, RICHARD

1988 *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*, University of Wisconsin Press, Madison, Wi.

HANDLER, RICHARD y JOCELYN LINNEKIN

1984 "Tradition, Genuine or Spurious", en *Journal of American Folklore*, vol. 97, pp. 273-290.

HARDING, SUSAN

1987 *Remaking Ibioca: Rural Life in Aragon Under Franco*, University of North Carolina Press, Chapel Hill.

HERR, RICHARD

1971 *An Historical Essay on Modern Spain*, University of California Press, Berkeley, Ca.

HERZFELD, MICHAEL

1980 "Honour and Shame: Problems in the Analysis of Moral Systems", en *Man* (NS), vol. 15, pp. 339-351.

1982 *Ours Once More: Folklore, Ideology, and the Making of Modern Greece*, University of Texas Press, Austin.

1984 "The Horns of the Mediterraneanist Dilemma", en *American Ethnologist*, vol. 11, núm. 3, pp. 439-454.

- 1985 *The Poetics of Manhood*, Princeton University Press, Princeton, NJ.
- 1987 *Anthropology Through the Looking Glass*, Cambridge University Press, Cambridge.
- 1991 *A Place in History: Social and Monumental Time in a Cretan Town*, Princeton University Press, Princeton, NJ.
- 1992 *The Social Production of Indifference: Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy*, Berg, Nueva York.
- HIRSCHON, RENÉE B.
- 1978 “Open Body/Closed Space: The Transformation of Female Sexuality”, en Shirley Ardener (ed.), *Defining Females: The Nature of Women in Society*, Croom Helm, Londres, pp. 66-88.
- 1989 *Heirs of the Greek Catastrophe: The Social Life of Asia Minor Refugees in Piraeus*, Clarendon Press, Oxford.
- 1992 “Greek Adults’ Verbal Play: Or, How to Train for Caution”, en *Journal of Modern Greek Studies*, vol. 10, pp. 35-56.
- HOBBS, THOMAS
- 1991 [1651] *Leviathan*, Cambridge University Press, Cambridge.
- HOBBSAWM, ERIC J.
- 1990 *Nations and Nationalism Since 1780*, Cambridge University Press, Nueva York.
- HOBBSAWM, ERIC y TERENCE RANGER (eds.)
- 1983 *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge.

HOOPER, JOHN

1994 [1986] *The Spaniards: A Portrait of the New Spain*, Viking Press, Nueva York.

HUTCHINSON, JOHN y ANTHONY D. SMITH

1994 "Introduction", en John Hutchinson y Anthony D. Smith (eds.), *Nationalism*, Oxford University Press, Oxford, pp. 3-13.

JACKSON, JEAN

1995 "Culture, Genuine and Spurious: The Politics of Indianness in the Vaupés, Colombia", en *American Ethnologist*, vol. 22, núm. 1, pp. 3-27.

KAPLAN, TEMMA

1977 *Anarchists of Andalusia, 1968-1903*, Princeton University Press, Princeton.

KELLEY, HEIDI

1994 "The Myth of Matriarchy: Symbols of Womanhood in Galician Regional Identity" en *Anthropological Quarterly*, vol. 67, núm. 2, pp. 71-80.

KENNY, MICHAEL

1966 *A Spanish Tapestry: Town and Country in Castile*, Harper Colophon Books, Nueva York.

KENNY, MICHAEL y DAVID KERTZER (eds.)

1983 *Urban Life in Mediterranean Europe: Anthropological Perspectives*, University of Illinois Press, Urbana.

KRISTEVA, JULIA

1991 *Strangers to Ourselves*, Leon S. Roudiez (tr.), Columbia University Press, Nueva York.

LAQUEUR, THOMAS

1990 *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Harvard University Press, Cambridge, Ma.

- LASCH, CHRISTOPHER
1977 *Haven in a Heartless World: The Family Besieged*, Basic Books, Nueva York.
- LATOUR, BRUNO
1993 *We Have Never Been Modern*, Harvard University Press, Cambridge, Ma.
- LEAVITT, JOHN
1996 "Meaning and Feeling in the Anthropology of Emotions", en *American Ethnologist*, vol. 23, núm. 3, pp. 514-539.
- LISON TOLOSANA, CARMELO
1966 *Belmonte de los Caballeros*, Clarendon Press, Oxford. (Reimpreso por Princeton University Press, 1983).
- LLOBERA, JOSEP R.
1994 *The God of Modernity: The Development of Nationalism in Western Europe*, Berg, Oxford.
- LUQUE BAENA, E.
1974 *Estudio antropológico social de un pueblo del sur*, Tecnos, Madrid.
1981 "Perspectivas antropológicas sobre Andalucía", *Papers*, vol. 16, pp. 13-52.
- MACCORMACK, CAROL y MARILYN STRATHERN (eds.)
1980 *Nature, Culture, and Gender*, Cambridge University Press, Cambridge.
- MACINTYRE, ALASDAIR
1970 "The Idea of a Social Science" en Bryan R. Wilson (ed.), *Rationality*, Basil Blackwell, Oxford, pp. 112-130.

MADDOX, RICHARD

- 1986 *Religion, Honor, and Patronage: A Study of Culture and Power in an Andalusian Town*, tesis de doctorado, Stanford University.
- 1993 *El Castillo: The Politics of Tradition in an Andalusian Town*, University of Illinois Press, Urbana, Il.

MANI, LATA

- 1989 "Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India", en Kumkum Sangari y Sudesh Vaid (eds.), *Recasting Women: Essays in Indian Colonial History*, Kali for Women, New Delhi, pp. 88-126.

MARTÍNEZ-ALIER, JUAN

- 1971 *Labourers and Landowners in Southern Spain*, George Allen and Unwin, Ltd., Londres.

MCDONOGH, GARY

- 1986 *Good Families of Barcelona*, Princeton University Press, Princeton.

MEDICK, HANS y DAVID WARREN SABEAN (eds.)

- 1984 *Interest and Emotion: Essays on the Study of Family and Kinship*, Cambridge University Press, Cambridge.

MINTZ, JEROME

- 1982 *The Anarchists of Casas Viejas*, University of Chicago Press, Chicago.

MITCHELL, TIMOTHY

- 1990 *Passional Culture: Emotion, Religion, and Society in Southern Spain*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia.
- 1991 *Blood Sport: A Social History of the Bullfight*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia.

MORENO ALONSO, MANUEL

- 1979 *La vida rural en la sierra de Huelva: Alájar*, Instituto de Estudios Onubenses Padre Marchena, Huelva.

MORENO NAVARRO, ISIDORO

- 1972 *Propiedad, clases sociales y hermandades en la Baja Andalucía: la estructura social de un pueblo del Aljarafe*, Siglo XXI, Madrid.
- 1975 “La antropología en Andalucía: desarrollo histórico y estado actual de las investigaciones”, en *Etnica*, vol. 1, pp. 109-144.
- 1977 *Andalucía: subdesarrollo, clases sociales y regionalismo*, Manifiesto, Madrid.
- 1981 “Rechazo de la dependencia y afirmación de la identidad: Las bases del nacionalismo andaluz”, en *Jornadas de estudios socioeconómicas de las comunidades autónomas*, vol. 3, Universidad de Sevilla, Sevilla, pp. 87-106.
- 1984 “La antropología cultural en Andalucía: estado actual y perspectiva de futuro”, en S. Rodríguez Becerra (ed.), *Antropología Cultural de Andalucía*, Consejería de Cultura, Junta de Andalucía, Sevilla.

MUÑOZ MOLINA, ANTONIO

- 1996 “Andalucía obligatoria”, en *El País*, marzo 13, Madrid, p. 38.

MURPHY, MICHAEL D.

- 1983a “Coming of Age in Seville: The Structuring of a Riteless Passage to Manhood”, en *Journal of Anthropological Research*, vol. 39, pp. 376-392.

- 1983b "Emotional Confrontations between Sevillano Fathers and Sons", en *American Ethnologist*, vol. 10, pp. 650-664.
- 1994 "Class Community, and Costume in an Andalusian Pilgrimage", en *Anthropological Quarterly*, vol. 67, núm. 2, pp. 49-61.
- NADEL-KLEIN, JANE
- 1991 "Reweaving the Fringe: Localism, Tradition, and Representation in British Ethnography", en *American Ethnologist*, vol. 18, núm. 3, pp. 500-517.
- NAVARRO ALCALÁ-ZAMORA, P.
- 1979 *Mencina: la cambiante estructura social de un pueblo de la Alpujarra*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.
- ORTNER, SHERRY
- 1974 "Is Female to Male as Nature is to Culture?", en Michelle Z. Rosaldo y Louise Lamphere (eds.), *Woman, Culture, and Society*, Stanford University Press, Stanford, Ca., pp. 67-88.
- 1976 "The Virgin and the State" en *Michigan Discussions in Anthropology*, vol. 2, núm. 1, pp. 1-16.
- 1984 "Theory in Anthropology Since the Sixties", en *Comparative Studies in Society and History*, vol. 26, pp. 126-166.
- PAPATAXIARCHIS, EVTHYMIOS
- 1991 "Friends of the Heart: Male Commensal Solidarity, Gender, and Kinship in Aegean Greece", en Peter Loizos y Evthymios Papataxiarchis (eds.), *Contested Identities: Gender and Kinship*

in Modern Greece, Princeton University Press, Princeton, pp. 156-179.

PÉREZ DÍAZ, VÍCTOR

1974 *Pueblos y clases sociales en el campo español*, Siglo XXI, Madrid.

1976 "Processes of Change in Rural Castilian Communities", en Joseph Aceves y William Douglass (eds.), *The Changing Faces of Rural Spain*, Schenkman, Nueva York, pp. 115-35.

PÉREZ GALDÓS, BENITO

1960 *Doña Perfecta*, Harriet de Onís (trad.), Barron's Educational Series, Inc., Woodbury, Nueva York.

1999 [1876] *Doña Perfecta; Misericordia*, México, Porrúa.

PERISTIANY, J. G. (ed.)

1965 *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, Weidenfeld & Nicolson, Londres.

PINA-CABRAL, JOÃO DE

1986 *Sons of Adam, Daughters of Eve*, University of Chicago Press, Chicago.

1989 "The Mediterranean as a Category of Regional Comparison: A Critical View", en *Current Anthropology*, vol. 30, pp. 399-405.

PI-SUNYER, O.

1974 "Elites and Noncorporate Groups in the European Mediterranean: A Reconsideration of the Catalan Case", en *Comparative Studies in Society and History*, vol. 16, pp. 117-131.

PITT-RIVERS, JULIAN

- 1954 *The People of the Sierra*, University of Chicago Press, Chicago.
- 1966 “Honour and Social Status”, en J. G. Peristiany (ed.), *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, Weidenfeld & Nicolson, Londres, pp. 19-77.
- 1976 “Preface”, en Joseph Aceves y William Douglass (eds.), *The Changing Faces of Rural Spain*, Weidenfeld & Nicolson, Londres.
- 1977 *The Fate of Shechem, or the Politics of Sex*, Cambridge University Press, Cambridge.

PRESS, IRWIN

- 1979 *The City as Context: Urbanism and Behavioral Constraints in Seville*, University of Illinois Press, Urbana.

PRICE, RICHARD

- 1964 “A Glance at the Past” (ms., de Jane Collier).

PRICE, RICHARD y SALLY PRICE

- 1966a “Noviazgo in an Andalusian Pueblo”, en *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 22, pp. 302-322.
- 1966b “Stratification and Courtship in an Andalusian Village”, en *Man*, vol. 1, pp. 526-533.

RADIN, MARGARET JANE

- 1987 “Market-Inalienability”, en *Harvard Law Review*, vol. 100, núm. 8, pp. 1849-1937.

RIEGELHAUPT, J.

- 1967 “Saloio Women: An Analysis of Informal and Formal Political and Economic Roles of Portuguese Peasant Women”, en *Anthropological Quarterly*, vol. 40, pp. 109-126.

- RODRÍGUEZ BECERRA, SALVADOR (ed.)
- 1980 "Cultura popular y fiestas", en M. Drain, *et al.* (eds.), *Los Andaluces*, Universidad de Sevilla, Sevilla, pp. 447-494.
- 1985 *Las fiestas de Andalucía: una aproximación desde la antropología cultural*, Biblioteca de la Cultura Andaluza, Sevilla.
- ROEDIGER, DAVID R.
- 1991 *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class*, Verso, Londres.
- ROGERS, SUSAN CAROL
- 1975 "Female Forms of Power and the Myth of Male Dominance: A Model of Female/Male Interaction in Peasant Society", en *American Ethnologist*, vol. 2, pp. 727-756.
- 1985 "Gender in Southwestern France: The Myth of Male Dominance Revisited", en *Anthropology*, vol. 9, pp. 65-86.
- RUBIN, LILLIAN
- 1976 *Worlds of Pain: Life in the Working Class Family*, Basic Books, Nueva York.
- SALAMONE, S. D. y J. B. STANTON
- 1986 "Introducing the Nikokyra: Ideality and Reality in Social Process", en Jill Dubisch (ed.), *Gender and Power in Rural Greece*, Princeton University Press, Princeton, NJ, pp. 97-120.
- SCHNEIDER, JANE
- 1971 "Of Vigilance and Virgins: Honour, Shame, and Access to Resources in Mediterranean Societies", en *Ethnology*, vol. 9, pp. 101-24.

- SCHNEIDER, JANE y PETER SCHNEIDER
1976 *Culture and Political Economy in Western Sicily*, Academic Press, Nueva York.
- SECCOMBE, WALLY
1992 *A Millenium of Family Change*, Verso, Londres.
- SHORTER, EDWARD
1975 *The Making of the Modern Family*, Basic Books, Nueva York.
- SHUBERT, ADRIAN
1990 *A Social History of Modern Spain*, Unwin Hyman, Londres.
- SPOCK, BENJAMIN
1957 *Baby and Child Care*, Simon and Schuster, Nueva York.
- SPONSLER, LUCY A.
1982 "The Status of Married Women Under the Legal System of Spain", en *Louisiana Law Review*, vol. 42, núm. 5, pp. 1599-1628.
- STOCKING, GEORGE
1979 "Anthropology as Kulturkampf: science and politics in the career of Franz Boas", en Walter Goldschmidt (ed.), *The Uses of Anthropology*, Publicación especial núm. 11, American Anthropological Association, pp. 33-50.
- STONE, LAWRENCE
1979 *The Family, Sex, and Marriage in England, 1500-1800*, Harper and Row, Nueva York.
- STRATHERN, MARILYN
1988 *The Gender of the Gift*, University of California Press, Berkeley.

SUTTON, DAVID

- 1994 “‘Tradition and Modernity’: Kalymnian Constructions of Identity and Otherness”, en *Journal of Modern Greek Studies*, vol. 12, pp. 239-260.

SUTTON, SUSAN

- 1986 “Family and Work: New Patterns for Village Women in Athens”, en *Journal of Modern Greek Studies*, vol. 4, pp. 33-49.

TAMBIAH, STANLEY J.

- 1989 “Ethnic Conflict in the World Today”, en *American Ethnologist*, vol. 16, núm. 2, pp. 335-349.
- 1990 *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*, Cambridge University Press, Nueva York.

TANNEN, DEBORAH y CHRISTINA KAKAVA

- 1992 “Power and Solidarity in Modern Greek Conversation: Disagreeing to Agree”, en *Journal of Modern Greek Studies*, vol. 10, pp. 11-34.

TRUMBACH, RANDOLPH

- 1978 *The Rise of the Egalitarian Family: Aristocratic Kinship and Domestic Relations in Eighteenth-Century England*, Academic Press, Nueva York.

- 1979 “The Family, Sex, and Marriage in England, 1500-1800”, en *Journal of Social History*, vol. 13, pp. 136-143.

VOGT, EVON Z.

- 1994 *Fieldwork among the Maya: Reflections on the Harvard Chiapas Project*, University of New Mexico Press, Albuquerque.

WEBER, MAX

- 1966 "Class, Status and Party", en Reinhard Bendix y Seymour Martin Lipset (eds.), *Class, Status, and Power: Social Stratification in Comparative Perspective*, 2ª ed., Free Press, Nueva York, pp. 21-36.

WILLIAMS, RAYMOND

- 1977 *Marxism and Culture*, Oxford University Press, Oxford.

WINCH, PETER

- 1970 "Understanding a Primitive Society", en Bryan R. Wilson (ed.), *Rationality*, Basil Blackwell, Oxford, pp. 78-111.

YANAGISAKO, SYLVIA

- 1979 "Family and Household: The Analysis of Domestic Groups", en *Annual Review of Anthropology*, vol. 8, pp. 161-205.

YANAGISAKO, SYLVIA J. y JANE F. COLLIER

- 1987 "Toward a Unified Analysis of Gender and Kinship", Jane F. Collier y Sylvia J. Yanagisako (eds.), *Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Analysis*, Stanford University Press, Stanford, Ca, pp. 14-50.

Del deber al deseo.

Recreando familias en un pueblo andaluz.

de Jane Fishburne Collier, se terminó de imprimir en los talleres de Litográfica Helio, Cerrada de las Torres, núm. 6, Del. Iztapalapa, C.P. 04600, México, D.F.

Diseñó la portada Gabriel Salazar, la tipografía y formación estuvieron a cargo de Samuel Morales y la corrección a cargo de Itzia Pérez Ruiz.

Cuidó la edición Marcela Mendoza.

Su tiraje fue de 1 000

Este libro de Jane F. Collier se ocupa de aspectos identitarios de la vida social —tales como las actividades económicas para ganarse la vida, los mecanismos de cortejo entre novios, las modalidades de trato entre los esposos, la crianza de los hijos y las expresiones de pesar o luto cuando algún pariente ha fallecido— que caracterizan a los habitantes del pueblo andaluz aquí denominado Los Olivos, donde la persistencia y el cambio modernizador son símbolos de dos momentos de la historia de España, la dictadura franquista y la democracia posterior. La convivencia y las conversaciones con los habitantes de Los Olivos, donde ellos interpretan los cambios de sus modos de vida y de pensar, ofrecen a la autora una oportunidad para discutir y formular sus propias consideraciones antropológicas e invitan al lector a participar en la polémica sobre estos cambios, generalmente asociados a la vida moderna.

La colección Clásicos y Contemporáneos en Antropología ofrece al público de habla hispana una selección de obras para el desarrollo del conocimiento sobre las sociedades y las culturas humanas. Visite nuestro sitio en internet: <http://www.ciesas.edu.mx/Publicaciones/Clasicos/Index.html>

