



Universidad
del País Vasco

Euskal Herriko
Unibertsitatea



Tesis Doctoral · Doktore-Tesia

**COMUNIDAD, RURALIDAD Y GÉNERO.
UNA ETNOGRAFÍA EN EL VALLE DE RONCAL**

Ainara Barron Iriarte

Directoras de Tesis · Tesi Zuzendariak

**Mari Luz Esteban Galarza
Jone Miren Hernández García**

PROGRAMA DE DOCTORADO DE ESTUDIOS
FEMINISTAS Y DE GÉNERO

Facultad de Educación, Filosofía y Antropología

Dpto. de Filosofía de los Valores
y Antropología Social

IKASKETA FEMINISTAK ETA GENEROKOAK
DOKTOREGO PROGRAMA

Hezkuntza, Filosofia eta Antropologia Fakultatea

Balioen Filosofia eta Gizarte
Antropologia Saila

Doktore-tesi honek Eusko Jaurlaritzaren doktoreak ez diren ikertzaileak prestatzeko Doktoratu Aurreko Programa laguntza jaso du 2015-2016ko deialdian

Diseño y fotografías de portada, contraportada y carátula de capítulos:
Peru Isasi

Esker Hitzak

Esan ohi da tesi-lan bat prozesu bakartia dela, eta baliteke zenbaitetan horrela izatea. Hala ere, ezagutza inoiz ez da indibidualki eraikitzen den zeozer eta etnografia batez ari bagara are gutxiago. Hori dela eta, eskuartean duzuen elkarlanean ehundu den ikerketa da, etnografian parte hartu duten eta parte direnaz gain, bide luze honetan lagun eta kide izan ditudan pertsona ororen emaitza baita.

Eskerrik asko, Estiri, Amaiari eta Sheilari zaintza lanak egiteagatik, beharrezkoa izan denean janaria prestatzeagatik eta, bereziki, zuen besarkadengatik. Eskerrak ere, Mikel eta Naiarari. Helena eta Igor mila esker, besteak beste, grafikoekin laguntzeagatik.

Aipamen berezi bat egin nahiko nuke Montse, Jone, Amparo eta Luis-entzat (Txarpa) ibarrean izandako guztietan erakutsi didazuen abegikortasunagatik.

Eskerrak ere, Ibai Atutxa, Irantzu Fernández eta Miren Guillori ikerketaren une ezberdinetan arlo akademikoan ez ezik humanoan egin dizkidazuen ekarpenengatik.

Eskerrik asko Andrea Momoitiori edizioaren zati batekin laguntzeagatik eta Peru Isasiri portada eta diseinu lanagatik.

Dolors, Paz, Edurne, Iratxe, Ivoneri prozesu honetan nire beldurrak eta zalantzak arintzeagatik. Eskerrak ere Itziar Canterari.

Eta, bereziki, eskerrik asko nire tutoreei, Mari Luz Esteban eta Jone Miren Hernandezi.

Maribel, Nahia eta Dorletari,
inork ez duela dena ohitura,
dena erena, dena barkamena.

J. Sarrionandia

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	11
1.COHESIÓN Y EXCLUSIÓN. LA COMUNIDAD EN LAS CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS	23
1.1 Cuerpo(s) y comunidad. La dinámica de la <i>exclusión/inclusión</i>	34
1.2 El cuerpo masculino de la comunidad. Perspectivas feministas para el análisis.....	39
2.DE VIEJOS LÍMITES Y NUEVAS PERSPECTIVAS PARA PENSAR LO RURAL Y LO URBANO	47
2.1 Eros y <i>Tanatos</i> en la antropología. Pasión y muerte de lo rural	48
2.2 Nuevas y no tan nuevas perspectivas para pensar lo rural y lo urbano	58
2.3 Aportaciones y perspectivas feministas para el estudio de lo rural	62
3.LAS COMUNIDADES DE MONTAÑA DEL PIRINEO VASCO	79
3.1 Los valles como estructuras jurídico-políticas históricas	79
3.1.1 Los orígenes de la Junta General del Valle de Roncal	82
3.2 La vecindad: derechos y deberes.....	85
3.3 La casa como elemento medular de la organización social tradicional de Euskal Herria.....	87
3.4 El sistema de herencia troncal: la indivisibilidad de la casa-patrimonio y la figura del heredero único	88
3.4.1 La huida de las mujeres: el celibato del heredero y la crisis del sistema social.....	91
3.5 El contexto de la despoblación en los valles del Pirineo navarro	93
3.6 El valle de Roncal hoy. Algunas pinceladas	105
4.EL CUERPO METODOLÓGICO Y EL PROCESO ETNOGRÁFICO	111
4.1 El punto de partida de la investigación.....	111
4.2 El lugar de la investigadora en el proceso etnográfico	115
4.3 Los límites del análisis bibliográfico.....	117
4.4 ¡Una etnografía clásica! La <i>Arcadia</i> etnográfica o el verdadero campo	120
4.4.1 Llegar al campo o la historia de una etnografía precaria	122
4.4.2 Entrar en el campo. El encuentro entre los cuerpos	124
4.5 Algunos apuntes sobre la observación participante	126
4.6 Las entrevistas etnográficas en profundidad	129
4.6.1 Una presentación de las personas entrevistadas	131
4.7 Enfrentarse al proceso de análisis y escritura	142

5. VIVENCIAS EN TORNO A LA COMUNIDAD: SIGNIFICADOS, RELACIONES DE GÉNERO E IDENTIDADES	147
5.1 Ideales culturales en torno al género y control social	148
5.2 Masculino, femenino y los vínculos con la comunidad	161
5.3 Fragmentaciones: comunidad translocal y género	171
5.4 Ganaderos, almadieros y pastores. Entre la representación cultural y la crisis.....	177
5.5 Comunidad, género y deporte. Adaptaciones del espacio rural	188
5.5.1 Procesos de legitimación de los nuevos usos del espacio. El esquiador como metáfora contemporánea del ganadero	191
5.5.2 Adaptaciones de la montaña y la masculinidad	195
5.5.3 La experiencia de las mujeres en la montaña	198
6.SIGNIFICADOS Y EXPERIENCIAS EN TORNO A LO RURAL	205
6.1 Encuentros <i>cercados</i> . La ruralidad como una forma de sociabilidad	205
6.1.1 Protección y control	206
6.1.2 Conocidas/os desconocidas/os	214
6.1.3 Sentir que no se puede elegir o elegir la soledad.....	218
6.1.4 Palabra y acción	222
6.1.5 La ficción urbana y el secreto rural	230
6.2 Ruralidad y movimiento	240
6.2.1 Movimiento: centro, periferias y relaciones territoriales de poder.....	240
6.2.2 Movimientos contradiscursivos. Traición y cambio	250
6.2.2.1 Movimientos sinérgicos. Trazar un nuevo mapa caminando juntas.....	261
ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES.....	269
BIBLIOGRAFÍA.....	275

INTRODUCCIÓN

Este estudio toma como punto de partida el éxodo rural-urbano y los procesos de despoblamiento en el que los valles del Pirineo Oriental Navarro están inmersos. Pero especialmente la investigación ha surgido motivada por una pregunta: ¿Por qué en algunas zonas rurales se van más mujeres que hombres? Tengo que decir que antes de decidir investigar sobre estas cuestiones estuve barajando otros temas para el trabajo. Todos lejos de este. Por lo menos en apariencia. La vida del pueblo, y la emigración rural, sin embargo, no son temas fríos para mí. De hecho, nací (1979) y crecí en Bastida -un pueblo que en aquella época no llegaba a mil habitantes- situado al sur de Araba. Además, el tema del despoblamiento de los pueblos me había tocado desde joven, desde que nuestra profesora de literatura en el bachillerato nos pidió leer *La Lluvia Amarilla* (1988) de Julio Llamazares, donde Andrés, el último habitante de Ainielle, un pueblo abandonado del Pirineo aragonés, reconstruye a través del recuerdo el fin de la aldea. El libro se me quedó en el estómago, sin saber entonces que años más tarde yo misma me marcharía de mi pueblo. En junio de 2015, durante el primer viaje que hice al valle del Roncal para el Trabajo de Fin de Master¹, me acordé del libro. Hacía años que no pensaba en él, pero al recordarlo se me hizo evidente la recurrencia de mis pasiones. Ahí estaba yo. En Roncal. Un valle amenazado por la despoblación. Por la incertidumbre de la continuidad de sus pueblos. En el punto de partida de esta investigación. No muy lejos de Ainielle.

No obstante, a medida que he ido profundizando en la investigación he ido descubriendo hasta qué punto ser mujer, haber crecido en un pueblo y haber emigrado de él ha guiado la investigación. O, mejor dicho, hasta qué punto mi experiencia la ha impresionado. Se suele decir que no pocas veces la investigación antropológica surge ligada a la experiencia vital del investigador. Y probablemente, como reflexiona Francisco Ferrándiz (2011) a propósito de la recurrencia del tema de la violencia en sus diferentes trabajos de investigación, en una retrospectiva profesional de diferentes antropólogos, y a pesar de las diferencias, no sería difícil ver un lazo común en los temas dentro de la trayectoria investigadora de cada uno.

¹ Llevado a cabo en el Master en Estudios Feministas y de Género, y titulado *Mendi-gune despopulatuetan emakumeen bizi-aukerak eta hertsadurak. Erronkari Ibarra aztergai* (2015) y dirigido por Carmen Díez Min-tegui.

Diría que en gran parte es así porque la elección del tema de investigación entra en el terreno del erotismo en su sentido más amplio. Porque está relacionado con aquello que atrae al investigador. De ahí su recurrencia, aunque esta sea sutil.

Este trabajo nace de esas fuerzas de atracción de las que hablo. Esas que atrapan a la investigadora en ciertos temas y no en otros. Y que surge del espacio emocional donde convergen mis pasiones y mis miedos. Se trata en muchos sentidos de un erotismo guiado por el fracaso y la privación, y también por la renuncia. Y es que siempre me he sentido una extraña en mi pueblo; un intento frustrado de existencia en un espacio al que no conseguí acomodarme del todo. Por eso con dieciocho años me marché de mi pueblo. Así, mi experiencia de *fracaso* como *mujer de pueblo*, aunque parezca un lugar estéril, ha motivado las principales interrogantes de esta investigación y me ha permitido acceder a otro tipo de conocimiento antropológico en torno a las vivencias de las personas que habitan los pueblos y las zonas rurales. Como dice Jack Halberstam, en determinadas circunstancias, fracasar, perder, olvidar, no llegar a ser, no saber, pueden ofrecernos formas más creativas, cooperativas y sorprendentes de estar en el mundo ([2011] 2018:14) y de comprenderlo. Sentirme una extraña, necesitar huir, pensar que estaba traicionando algo que tenía que ver conmigo al hacerlo, me han hecho preguntarme si acaso no son los pueblos lugares *apropiados* para las mujeres. Y si esto es así, qué relación tiene entonces el género con el espacio. Las preguntas personales han dado lugar a preguntas antropológicas durante el proceso, y mi experiencia se ha convertido en una interlocución permanente dentro de la investigación.

Aun tomando en consideración los procesos de revitalización de algunos pueblos de Euskal Herria, donde el crecimiento de la población estable ha sido notable en los últimos años y, de forma general, atendiendo a las diferentes realidades de los pueblos de nuestro país (zonas rurales periurbanas, de montaña, de la llanada, de costa, con economías más o menos diversificadas, etc.), el mundo rural sigue mostrando actualmente una tendencia a la pérdida de población, especialmente de personas jóvenes. Pero sin duda, lo más significativo es el hecho de que dentro de esta tendencia se vayan más mujeres que hombres. En el caso de los valles pirenaicos, y en particular del valle de Roncal, podemos observar que el predominio de las emigraciones de las mujeres sobre la de los hombres se mantiene desde los años 60, aunque

la intensidad de estas ha cambiado sustancialmente. Si bien es cierto que existen diversas realidades y que no todas las zonas rurales pierden a causa de la emigración más mujeres que hombres, hay que señalar que en el contexto europeo otros investigadores sociales (Whatmore, 1991, Camarero, Sampedro y Vicente-Mazariegos, 1991; Bourdieu, 2004; etc.) también han dado cuenta de este fenómeno y de la consiguiente masculinización y envejecimiento de estas zonas.

Con todo, he sentido la necesidad de analizar no tanto el fenómeno de las emigraciones femeninas, sino sobre todo las experiencias vitales de las y los habitantes de estos pueblos en relación al espacio y en tanto personas construidas como mujeres y como hombres. Al preguntarme por mi experiencia migratoria y al ver constatada la tendencia en los datos de población para el caso de estudio, centrar la investigación en las relaciones de género se ha hecho imprescindible. No pocas investigaciones sobre las zonas rurales -y entre ellas las que han analizado las emigraciones- se han centrado en aspectos económicos a la hora de explicar tanto la supuesta estabilidad de estos territorios como sus cambios (Chayanof, 1925; Mintz, 1996; González, 2001; etc.).

Sin embargo, diversos autores han destacado que las razones económicas no tienen por qué ser las principales motivaciones a la hora de emigrar –aunque estas incorporen lecturas feministas- y proponen incluir en las investigaciones variables como la identidad de género o la identidad personal (Miles y Satzewich, [1990] 1992; Blach et al., 1994, en Pichardo, 2003:279). José Ignacio Pichardo, por su parte, señala que a estas variables hay que añadir las identidades sexuales (Ibídem.) aspectos que yo también considero importantes para la investigación sobre lo rural. En este sentido, cabe destacar que la emigración se convierte en un índice ideal para evaluar las carencias de los lugares de origen, lejos de una imagen fija de normalización de la igualdad (López y Ramírez, 1994:114, en Pichardo, 2003:279). Así, la tendencia de que sean las mujeres las que, no en pocas zonas rurales, siguen emigrando por encima de los hombres nos da las claves que hacen imprescindible la inclusión de las identidades sexuales y de género dentro de las investigaciones rurales más allá del estudio de sus fenómenos migratorios. Ya que, no solo nos permite comprender qué está sucediendo en

estos lugares para que algunas mujeres pongan en marcha proyectos migratorios como alternativas de vidas más vivibles y satisfactorias, sino también nos permite ver cómo se construye, se negocia y se disputa ese espacio para que pueda ser o no un lugar vivible para diferentes subjetividades.

Por eso, tomando como punto de partida las emigraciones de las mujeres, este trabajo explora algunos aspectos de esos déficits, y se pregunta por las economías discursivas que construyen tanto el espacio como el género, así como sobre las lógicas de expulsión y de arraigo de los cuerpos en la medida en que están inmersos en procesos de generización territorializada. Como decía, la investigación se pregunta sobre por qué los pueblos no parecen ser lugares *apropiados* y *apropiables* para ciertas subjetividades. A través del abordaje de las vivencias de mujeres y hombres de los siete pueblos que conforman el valle de Roncal (Burgui, Garde, Vidángoz, Roncal, Urzainqui, Isaba y Uztárroz) situado en la Merindad de Sangüesa al noroeste de la comunidad Foral de Navarra, el estudio principalmente pone en relación representaciones y discursos, así como experiencias y prácticas en las que se mezclan ideas sobre la comunidad, la ruralidad y el género. De esta manera, se ha querido analizar el lugar que ocupa la idea de territorio en la negociación de las identidades de género y viceversa, aunque también explora lo concerniente a las identidades sexuales que, en tanto que género y sexualidad, aunque no sean lo mismo, están estrechamente relacionadas. Al mismo tiempo, explora cómo estas identidades dialogan entre sí, confrontan y se transforman como resultado de las relaciones conflictivas y en disputa sobre las distintas representaciones e intereses que los sujetos tienen sobre el territorio y sobre sus propias vidas.

Ya en la década de 1990 algunas investigadoras feministas, desde disciplinas como la antropología, comenzaron a preguntarse si las naciones tenían género (Aretxaga, 1996; Ugalde, 1996; Yuval-Davis, 1996; etc.). Junto a las propuestas postcoloniales y al calor de estudios sobre el nacionalismo, como la obra de Benedict Anderson *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del Nacionalismo* (1983), las pensadoras feministas advirtieron sobre la articulación entre la identidad nacional y el género a través del análisis de las narrativas en diferentes procesos y contextos de construcción nacional. Además del papel

que el género ocupa en la construcción de las identidades nacionales, las naciones y los nacionalismos, algunas geógrafas feministas, en las dos últimas décadas, valiéndose de la noción de *embodiment* han analizado la articulación entre cuerpos y espacios, concluyendo que las prácticas discursivas, la materialidad y la espacialidad se filtran a través de los cuerpos. Estos trabajos han puesto de relieve que los territorios y los cuerpos se tejen entre sí en diferentes redes espaciales y relacionales (Nast y Pile, 1998; Little y Leyshon, 2003; etc.). Y es que la intersección entre el lugar y el género crea no sólo subjetividad, sino materialidad de los cuerpos y de los espacios.

Para analizar los vínculos entre género y territorio esta investigación ha partido de dos nociones: comunidad y ruralidad. Ambas son consideradas representaciones sociales sobre el espacio que se articulan con el género y que ordenan la realidad social. Es decir, que en las vivencias de las y los roncaleses, comunidad y ruralidad son dos conceptos importantes ya que operan como categorías de pensamiento que sostienen ciertas posturas ideológicas y relacionales a través de las cuales los actores clasifican el mundo y a sí mismos. Aunque son estériles como categorías de análisis –por ambiguas, polisémicas o incluso carentes de sentido- son elementos importantes, ya que ambas tienen la capacidad de simbolizar el espacio vivido además de que ocupan un lugar importante en la construcción de identidades u orientando las prácticas y los discursos de los sujetos. Tanto el género como el territorio -entendido como comunidad rural- son aquí construcciones sociales que se afectan mutuamente, y lo son en tanto son relacionales y performativas, por lo que están sujetas a la transformación.

Así, comunidad y ruralidad corresponden a construcciones simbólicas que existen en diferentes universos culturales de los que emergen significados diversos. Si bien es cierto que dentro de un mismo contexto cultural existen elementos compartidos sobre el sentido de esas nociones, lo que nos interesa son las tensiones que las representaciones hegemónicas plantean, y que ponen de manifiesto la pluralidad de sentidos que ambos términos tienen para cada sujeto dentro de sus vivencias y dentro de un mismo territorio. Esas tensiones nos dejan ver que son construcciones sociales en conflicto precisamente porque son importantes en la experiencia de las personas. Son elementos que le dan sentido.

Quisiera señalar que separar comunidad y ruralidad responde a una estrategia analítica que me ha permitido pensar ambas nociones de forma separada, aunque en la experiencia de los sujetos que han participado en esta investigación se encuentran estrechamente relacionadas y por ello hay que entenderlas en relación. No obstante, hay que tener en cuenta que no todos los pueblos tienen por qué tener un discurso sobre lo rural como elemento diferenciador de su comunidad. O ni siquiera tener una noción muy elaborada de la propia idea de comunidad. O, por el contrario, como en el caso de Euskal Herria o del Reino Unido, por poner dos ejemplos, la comunidad rural puede ser un elemento importante de la representación nacional. Quiero decir con esto que no son nociones dadas. No existe una relación natural entre pueblo y comunidad rural. Y que además pueden tener más o menos relevancia en los discursos de pertenencia y en las representaciones de estos territorios. Por ello no son conceptos que pueden limitarse a las fronteras y las identidades de ciertas localidades.

Los conceptos han sido útiles en la medida en que, en el valle de Roncal, además del potencial que demuestran para simbolizar el espacio, ambas nociones constituyen elementos de identidad individual y colectiva en tensión. Por ello, comunidad y ruralidad han sido ejes fundamentales para el análisis de este trabajo, teniendo en cuenta que las personas que han participado en la investigación dialogan continuamente con ambas nociones a lo largo de sus trayectorias vitales interrogándose sobre el espacio, el sentido de pertenencia y sobre quiénes son.

En lo que a la estructura del trabajo se refiere, la tesis está organizada en seis capítulos. El primero analiza algunos de los elementos constitutivos de la comunidad y de los vínculos sociales que han sido destacados desde las ciencias sociales y humanas. En primer lugar, partiendo de la relación dicotómica entre *comunidad* y *sociedad* como formas opuestas de vínculo social, se analiza la dinámica de exclusión/inclusión que como elemento relacional e identitario conlleva la comunidad. Asimismo, se abordan las aportaciones realizadas por algunas investigadoras feministas en torno a la articulación entre género y comunidad y que han sido sugerentes para el análisis, así como las ideas sobre el límite y la otredad expuestas por diferentes filósofos contemporáneo en relación al Estado, pero que han sido útiles para pensar sobre la comunidad local.

El segundo capítulo hace un recorrido por los estudios rurales desde su auge hasta su declive, principalmente en el contexto español, poniendo de manifiesto el fracaso de un ámbito de estudio que sin embargo sigue teniendo un gran interés antropológico. Se expone cómo lo rural se ha convertido en una línea de investigación conflictiva y en una categoría de análisis poco productiva en tanto no existe un significado compartido, por lo que los estudios rurales, sean de la disciplina que sean, han perdido su atractivo. A continuación, se tratan algunas perspectivas y propuestas metodológicas que han sido el punto de partida de la conceptualización de la ruralidad de la que parte el trabajo. Así lo rural se plantea como una categoría de pensamiento y de acción que da sentido al mundo y a la experiencia de los actores. Para concluir se hace un resumen de las principales aportaciones que desde el feminismo se han hecho a los estudios rurales, así como algunas propuestas metodológicas en torno al estudio del cuerpo que han orientado el análisis.

En el tercer capítulo se da cuenta del contexto etnográfico e histórico de la comunidad de montaña objeto de estudio. Se analiza el papel de los valles como organizaciones jurídicas, políticas y sociales históricas y se da cuenta de los orígenes de la comunidad del valle de Roncal y sus instituciones, al tiempo que se habla de elementos como la casa, la vecindad y el sistema de herencia troncal nucleares para la articulación del valle como comunidad. Después se analiza la crisis del sistema social, donde se pone de manifiesto el papel que las emigraciones de las mujeres, por un lado, y su interés por el cambio, por otro, han supuesto dentro de un sistema social que no las reconocía. A continuación, se repasa el proceso de despoblamiento en el que está inmersa la zona. Cierra el capítulo una breve descripción de la situación socio económica actual del valle.

El cuarto capítulo se centra en la anatomía del método y expone las principales preguntas que han motivado esta investigación, así como el cuerpo y la estrategia metodológica que ha seguido. En él se plantea cuáles han sido las características del procedimiento etnográfico, cual ha sido la postura de la investigadora en él mismo, además de dar cuenta de las dificultades y de las potencialidades que la etnografía como estrategia metodológica y epistemológica tiene.

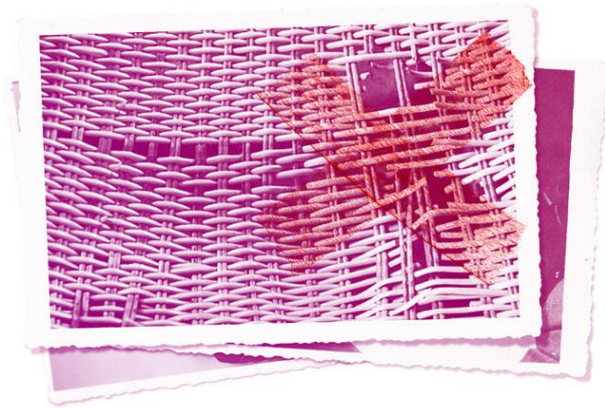
El capítulo cinco, por su parte, da comienzo al análisis etnográfico. El objetivo principal ha sido estudiar cómo se articulan los significados de comunidad, las relaciones de género y las identidades, y analizar de qué manera los ideales culturales sobre la comunidad discuten con las vivencias mostrando unas relaciones de género insatisfactorias y déficits importantes en la convivencia. Cuestiones que afectan de manera especial a las mujeres. Seguidamente, en el apartado dos, se analizan los ideales sobre el género que funcionan como marcos y lógicas de arraigo y de desarraigo y como elementos que vinculan o no a los sujetos a dicho territorio. Así la comunidad del valle de Roncal está representada por los valores masculinos y por la heterosexualidad, lo que supone que las mujeres y los hombres homosexuales se vinculen al espacio de formas diferentes, incluso más precarias, en tanto están sub-representados culturalmente. En el siguiente apartado, se recogen las consecuencias que los cambios sucedidos en la comunidad han supuesto y que ha traído la fragmentación comunitaria en términos espaciales. La comunidad ahora se conforma en tiempos y espacios diversos. Las emigraciones a la capital, Iruña, ha conllevado, particularmente en el caso de la juventud, entender la comunidad como algo fluido, es decir, como algo que no se limita a las fronteras del valle y que por el contrario transita espacios y tiempos diversos. Las personas que han emigrado a la ciudad, pero que sin embargo regresan los fines de semana, son parte de esa comunidad que se reestructura constantemente. La movilidad que caracteriza a muchas comunidades rurales hoy se convierte en un elemento que permite también la fluidez de la representación comunitaria y que además tiene la capacidad de transformar las relaciones de género.

Por otro lado, el capítulo analiza las transformaciones que las zonas rurales han sufrido en los últimos cincuenta años. En el valle de Roncal el deporte de montaña y el turismo han venido a sustituir actividades tradicionales como la ganadería que ha perdido importancia en sus economías. Sin embargo, el ganadero sigue constituyendo el elemento principal de representación cultural por lo que su crisis como actividad obliga a poner en marcha estrategias y artefactos culturales que den sentido a esos cambios. Así se explora la metáfora cultural del ganadero y su réplica moderna, el esquiador, para poner de manifiesto de qué maneras las mujeres quedan fuera de la representación cultural a pesar de los cambios y de cómo las masculinidades se adaptan a los nuevos contextos y usos del espacio rural manteniendo su hegemonía.

El capítulo seis pivota sobre la noción de ruralidad. La ruralidad es una característica de la comunidad, que no solo está vinculada a las actividades agrarias o ganaderas y al pasado pastoril y maderero, sino que también está ligada a los valores que emanan de la representación cultural de esos trabajos y del pasado. Valores como la fuerza, la nobleza y la resistencia, así como un sentido de homogeneidad social, son los que dan sentido a la ruralidad, los que la definen, al tiempo que imprimen un carácter y unas formas de sociabilidad que determinan la idea de lo rural como elemento diferenciador. Sin embargo, estas formas de sociabilidad encorsetan a los sujetos en relaciones castrantes. Las relaciones de género están mediadas por ese marco de sociabilidad que se debe mantener como elemento distintivo de las formas de hacer rurales y que parece suponer un déficit, especialmente en la experiencia de las mujeres. Así, el espacio social del valle se convierte en el lugar donde se deben performar esos valores culturales, esa ruralidad, a través del autocontrol emocional, la hiperracionalidad y o la no expresión de la diferencia. También se analizan algunas dicotomías que simbolizan la oposición entre lo rural y lo urbano; palabra/acción, ficción/secreto, conocimiento/desconocimiento son algunos de los juegos de pares que se han analizado.

Otra de las cuestiones que explora el capítulo en el apartado dos es el de la movilidad. La ruralidad también es conceptualizada por los sujetos a través del movimiento. El modelo radial de la Comunidad Foral de Navarra obliga especialmente a los habitantes de las zonas de montaña alejadas de Iruña, su capital, a trasladarse continuamente para poder acceder a muchos recursos. El acceso desigual que estas zonas tienen principalmente a los servicios sanitarios y la educación suponen una desventaja importante en relación a los habitantes de la ciudad. A través de las vivencias del movimiento, la ruralidad adquiere un sentido de precariedad y de subalternidad, y también de oposición a lo urbano, en tanto se ha convertido en una periferia dentro del territorio. Sin embargo, el movimiento tiene también un sentido transformador; así, para muchas mujeres el viaje supone una experiencia de empoderamiento que permite volver al espacio y vivirlo desde otras maneras más igualitarias y satisfactorias. El viaje se convierte en una traición al patriarcado y a sus formas más opresivas, y, sobre todo en la posibilidad de retorno.

Para concluir se plantean algunas consideraciones finales y se recogen las principales conclusiones de la disertación. Le sigue el apartado bibliográfico.



Capítulo 1

1. COHESIÓN Y EXCLUSIÓN. LA COMUNIDAD EN LAS CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS

En este capítulo se exploran algunas de las conceptualizaciones que desde las ciencias sociales y humanas se han hecho del concepto de comunidad y que han sido útiles para el análisis etnográfico. Podríamos decir que la noción de comunidad de la que se parte comprende dos ópticas distintas, pero en relación. Desde la primera perspectiva, la comunidad se fundamenta en la cohesión y se entiende como una forma de organización social integradora –que puede basarse tanto en un modelo ideal unido a la vida tradicional, como en un escenario utópico aún por venir- cuyo principio básico son la armonía y la igualdad de sus miembros. Mientras que, por otro lado, se entiende que la comunidad se organiza socialmente a través del cierre y la exclusión; es decir, en la definición de sus límites, de quien está dentro y quien fuera; en la delimitación de la *otredad*. En ocasiones, estas dos perspectivas han sido tratadas por los investigadores sociales en oposición; sin embargo, para esta investigación son las posturas que integran ambas dimensiones de la comunidad y de la dinámica social las que han sido más útiles.

Con todo, la comunidad puede entenderse como un mosaico cuyas fronteras se están reorganizando constantemente dentro de la dinámica inclusión y exclusión. Como ha señalado la investigadora mexicana Noemí Ehrenfeld,

“Comunidad puede conceptualizarse como un mosaico móvil en el cual se generan las relaciones sociales en un espacio, material o virtual, en el cual se pueden configurar grupos y subgrupos, con ‘percepción de pertenencia’ ya sea de identidades, de poderes, de género, de clase social, de lengua, etnia, nacionalidades, etc. que comparten al menos por un lapso, un momento histórico. La interacción de estos grupos en un corte histórico puede ser circunstancial o permanecer más y ser más duraderas. Y es en estas interacciones sociales donde se reproducen relaciones ideológicas y culturales pre-existentes en los individuos, pero también se generan nuevas relaciones que son cambiantes y se reconfiguran en el curso del tiempo y de los contextos” (Ehrenfeld, 2013: 41).

Matizaría, sin embargo, que el sentido de pertenecía a una comunidad trasciende su sentido presencial; es decir, la premisa de que sus miembros comparten un momento histórico que les permite reconocerse en común y vincularse. Y no solo porque la experiencia pasada está

integrada en el presente y sus relaciones- en los discursos y en la experiencia-, como sugiere la autora, sino porque los antepasados, los que ya no están, también pueden ser considerados y reconocidos como miembros de la comunidad. De este modo, en el caso del valle de Roncal las personas de las generaciones anteriores, aunque ya no estén físicamente, son miembros importantes de la comunidad. A través del recuerdo y la evocación, y/o el homenaje de los y las que ya no están, se (re)construye el sentido de comunidad.

En cualquier caso, la comunidad y los vínculos sociales han sido y son una preocupación recurrente –incluso fundacional- dentro de las ciencias sociales y humanas. El concepto ha sido reinterpretado, actualizado y discutido en diversos momentos, principalmente dentro de la sociología, pero también de la antropología social, para quien la comunidad ha sido más un método comparativo que una categoría conceptual (Trapaga, 2018: 163). Con todo, a pesar de que se trata de un concepto escurridizo, multidimensional y multidireccional, repleto de tópicos y apriorismos, ha sido una noción fructífera para el análisis. La comunidad constituye una categoría de pensamiento que tiene gran importancia para los sujetos del estudio; a través de ella se sitúan a sí mismos, al tiempo que organizan la realidad. Como ha señalado Pablo De Marinis, la comunidad “no sólo es un objetopreciado de la reflexión de las ciencias sociales y humanas, sino también un formato y un territorio de intervenciones estatales, y un ámbito privilegiado de construcción de sentido e identidad” (2012: 17). Y es en ese último ámbito, como vector de subjetividad y como campo de construcción de sentido de pertenecía a un grupo humano concreto, es decir, como elemento identitario, que ha sido central para el análisis. Pero también en el sentido de *habitus* de Pierre Bourdieu, es decir, como

“Una estructura mental que está estructurada por las condiciones de existencia, pero al mismo tiempo estructura los esquemas mentales de las personas que condicionan las prácticas, así como los gustos de las personas que perciben o aprecian las prácticas tanto de su propia clase como de las otras clase, de donde resultan unas prácticas y unas obras que son perfectamente enclasables y dan lugar a estilos de vida diferenciados en base a las prácticas como signos distintivos” (Álvarez, 1996: 152 en Fernández, 2016: 51).

Sin entrar a realizar una genealogía exhaustiva, el sentido de “pertenencia” asociado al concepto de comunidad parece desarrollarse en la Edad Media. Según ha estudiado Roberto Espósito (1998), en todos los léxicos medievales el término *communitas* está asociado al concepto de pertenencia, en su sentido objetivo y subjetivo simultáneamente. La comunidad es

lo que pertenece a un colectivo y al mismo tiempo aquello a lo que este pertenece. Con el tiempo su sentido fue perfilándose en la idea de un territorio determinado. Muestra de ello es la alternancia en el uso de diferentes conceptos como el de *communitas*, *civitas* y *castrum*. Poco a poco parece que esas comunidades (*communia*) que antes solamente indicaban un conglomerado rural o urbano, empiezan a adquirir significados cada vez más formales de índole jurídico-político. Y a partir del siglo XII, las *communia* designan la personalidad que de hecho o de derecho poseen las ciudades autónomas, es decir, las que son propietarias de sí mismas ([1998]2003: 34-35).

En el pensamiento occidental, por el contrario, la noción de comunidad se desarrolló dentro de la dicotomía conceptual *comunidad* y *sociedad* a mediados del siglo XIX, de la mano de algunas de las teorías filosóficas, históricas, jurídicas y económicas que sirvieron de fundamento a las ciencias sociales modernas (Álvaro, 2010: 2). Esta oposición respondía a la problematización generalizada del “pasaje” de la vida tradicional a la modernidad. Si bien la génesis del concepto es anterior al surgimiento de la sociología como ciencia y como institución, la comunidad - en su oposición conceptual con sociedad - está estrechamente vinculada a los orígenes mismos de la disciplina y a su consolidación independiente de la filosofía.

Sin embargo, el rastreo de esta oposición nos lleva a los románticos, que, en el marco de su crítica a la Ilustración y las teorías contractualistas, utilizaron el concepto de comunidad para expresar su oposición a la expansión de la sociedad burguesa (Gertenbach et al., 2010 en Liceaga, 2013: 59). Esa misma distinción también fue sugerida a finales del siglo XVIII por autores como el científico social escocés Adam Ferguson (Delgado, 2005: 2). La comunidad, como organización social, estaría inspirada en los vínculos de parentesco, las relaciones íntimas y la propiedad conjunta. Mientras que la sociedad estaría centrada en los derechos individuales, en las relaciones contractuales y en los vínculos entre personas desconocidas. Bajo una mirada evolucionista, la modernidad inevitablemente traería consigo la disolución de la primera en favor de la segunda. Aunque las posturas frente a ese “tránsito” variarían según se trate de uno u otro autor. En cualquier caso, esta dicotomía surgirá como reacción a la modernidad y después como marco de interpretación.

Para los clásicos de las ciencias sociales euro-occidentales la oposición comunidad/sociedad supuso una herramienta fundamental para explicar el “tránsito” de un orden tradicional, caracterizado como emocional y colectivista, a uno social moderno, racional e individualista. Podríamos decir, sin embargo, que ambos conceptos fueron desarrollados como formas de vínculo social y sociabilidad, aspectos que han sido importante para el análisis. No obstante, el valor positivo del polo, como ya se ha dicho, dependía de las posiciones ideológicas que estos autores tenían frente a ese “tránsito”. Mientras que para los contractualistas -y teóricos del Estado moderno- la sociedad representaba un valor positivo, los detractores privilegiaron la comunidad.

Los socialistas, por ejemplo, -igual que los románticos- idealizaron la comunidad, aunque estos lo hicieron más como un proyecto utópico de futuro que como una expresión de nostalgia de una pre modernidad y un pasado idealizado. Para Karl Marx únicamente en la comunidad -ya sea en una comunidad pasada o en una inminente comunidad futura superadora de la sociedad burguesa- los seres humanos aparecen reconciliados con su humanidad, mientras que en la sociedad -en el presente inmediato- carecen de toda humanidad y de toda libertad. Es decir, la comunidad representa para él la sociedad ideal, la sociedad humana y libre, que en un primer momento asocia con el Estado democrático (Álvaro, 2012: 37), aunque posteriormente la situará fuera de él, y postulará que para terminar con la esclavitud de la sociedad mercantil hay que acabar con el Estado. Un camino a recorrer para alcanzar la verdadera esencia humana, la auténtica comunidad (Álvaro, 2012: 49). Esta reconciliación del ser humano con su verdadera esencia y con su naturaleza genérica -y no *enajenada* y egoístas para Marx lo que abre las puertas a la auténtica comunidad. La comunidad tiene para Marx invariablemente una connotación positiva, se trate del Estado o fuera de él. Mientras que la sociedad -burguesa- lleva consigo una connotación negativa que el autor relaciona con el estado de esclavitud y la humillación física y moral del ser humano, es decir, con la esfera de lo inhumano (Álvaro, 2012: 61).

El sentido humano de la comunidad será explorado y actualizado por Zygmunt Bauman en 2009 con su *comunidad cálida*, Aunque, como señala Iban Trapaga, la *comunidad cálida* de

Bauman no tiene un sentido científico, sino un sentido mítico-político derivado de la nostalgia y de la esperanza (2018: 164); y es por ello que la sola palabra produce “buenas sensaciones” (Bauman, 2009: V). Escribe Bauman: “La comunidad es un lugar ‘cálido’, un lugar acogedor y confortable. Es como un tejado bajo el que cobijarse cuando llueve mucho, como una fogata ante la que calentar nuestras manos en un día helado” (Ibídem.). La *comunidad cálida* queda definida por la experiencia real, por la necesidad de escapar de ella; por los sentimientos de inseguridad, vacilación y desconfianza que la posmodernidad genera. Dice Bauman, que quizás sea un paraíso precisamente porque ni lo habitamos, ni lo conocemos por propia experiencia (2009: VII). Es en ese sentido un lugar imaginado, un lugar en la mente donde poder refugiarse de la *comunidad real*. La *comunidad cálida* de Bauman

“[...] representa el tipo de mundo al que, por desgracia, no podemos acceder, pero que deseamos con todas nuestras fuerzas habitar y del que esperamos volver a tomar posesión. Raymond Williams [...] observó cáusticamente que lo notable de la comunidad es que es algo que ‘siempre ha sido’. Podríamos añadir: o siempre existirá en el futuro. El de comunidad es hoy otro nombre para referirse al paraíso perdido al que deseamos con todas nuestras fuerzas volver [...]” (Bauman, 2009: VII)

Ferdinand Tönnies, por su parte, quien formalizó teóricamente la dicotomía comunidad/sociedad con la publicación de su libro *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887), es decir, *Comunidad y Sociedad*, concretará los aspectos más humanos del vínculo social en su concepto de comunidad. El autor presenta al inicio del libro dos categorías clave, *relación* (*verhältnis*) y *unión* (*verbindung*), que le servirán de base para el posterior desarrollo de las categorías comunidad y sociedad y su disposición dicotómica. *Unión* y *relación* son consideradas por Tönnies voluntades humanas, “expresiones de la voluntad y de sus fuerzas” ([1887]1947: 19). Sin embargo, para el sociólogo la primera forma de vínculo es positiva, mientras que la segunda tiene una connotación negativa. Escribe Tönnies en un intento por definir las: “La relación misma, y también la *unión*, se concibe, bien como vida real y orgánica —y entonces es la esencia (*Wesen*) de la comunidad—, bien como formación *ideal* y *mecánica* —y entonces es el concepto (*Begriff*) de sociedad” (Ibídem.). Para el autor el vínculo social *orgánico* es el que se fundamenta sobre la *relación*; entiéndase, sobre relaciones dadas como las de parentesco que él identifica con lo “real”; con lo que no tiene artificio. Lo *orgánico* de Tönnies es el Órganon de la tradición aristotélica. Es decir, representa lo vivo, lo humano, lo

natural, lo emocional y lo que tiene alma (Trapaga, 2018: 168). Mientras que la *unión* -voluntaria- es el vínculo que media en las relaciones humanas basadas en la instrumentalización y el egoísmo. Los vínculos sostenidos por la *unión, ideales y mecánicos* son una suerte de *ficciones forzadas* que desvelan para el autor “una naturaleza humana antropológicamente pesimista” (Coutu, 2005: 149 en Álvaro, 2010: 8).

Pero Tönnies no se limita a establecer una oposición entre ambos conceptos basada únicamente en oposiciones temporales y/o relacionales fundamentadas en dicotomías metafísicas como real/ideal, orgánico/mecánico o esencia/concepto, sino que establece una relación geográfica y por lo tanto una oposición territorial. Es decir, al asociar la comunidad a la aldea y a la pequeña ciudad y, por oposición, la sociedad a la metrópoli capitalista, no solo establece una relación directa entre lugar y estructura, sino que contrapone el campo, como lugar esencial y real, a la ciudad como ficción mecánica². Por un lado, escribe “la vida familiar es la base de la vida en comunidad”. Y continúa:

“Se conserva en su desarrollo a través de la vida de aldea y de la ciudad. La comuna aldeana y la ciudad pueden considerarse aún como grandes familias, y luego, los linajes y casas individuales como organismos elementales de su cuerpo: los gremios, guildas y magistraturas como los tejidos y órganos de la ciudad. En ella, el parentesco de sangre y la suerte heredada siguen siendo condición esencial o por lo menos muy importante para la plena participación y goce de los derechos y propiedad comunes” (Tönnies, 1947: 309).

Como ha señalado Emiliano Torterola, Tönnies concibe la metrópoli del capitalismo industrial como “una matriz espacial que desalienta y obtura la formación de lazos y relaciones cálidas, afectuosas, fuertemente personalizadas” (Torterola, 2012: 109). “La gran ciudad es típica pura y simplemente de la sociedad” escribe Tönnies (1947: 308), con una visión del actuar racional orientado únicamente por el cálculo instrumental y resultado de una contaminación. Desde esta perspectiva, el mero contacto con la civilización occidental, y su metrópoli industrial deshumanizada, desencadenaría el triunfo irrevocable de la incomunicación

² La relación directa que Tönnies establece entre comunidad y aldea afectará no solo a las formas de entender lo comunitario, sino que -a mi entender- también tendrá su efecto en las derivas del concepto rural, en su idealización conceptual y territorial, así como en el surgimiento, desarrollo y crisis de la propia antropología rural.

estructural y el egoísmo donde todos los sujetos estarían avocados a convertirse en meros comerciantes (Delgado, 2005: 2). Vale recordar que Tönnies se postulaba en contra de la monetarización y la mercantilización derivada del capitalismo que él identifica como el principal elemento de disolución de la *Gemeinschaft* (comunidad).

No es casualidad que la oposición entre estos dos modelos sociales -uno anterior y armonioso, y el otro posterior, producto de la expansión de un capitalismo amoral y destructor- fuera central en las preocupaciones de la Escuela de Chicago dentro de las grandes transformaciones que la ciudad estaba sufriendo. Robert Redfield actualizará dicha oposición con su confrontación entre sociedad folk/sociedad urbana. Entre una vida en común basada en principios auténticos, simples y naturales, en definitiva, en lo humano, y otra vida totalmente opuesta; artificial, mecánica e insolidaria, definida por la incapacidad de sus miembros de guiarse por algo que no sea el interés egoísta. Es decir, una vida en la esfera de lo inhumano.

“Dirigiendo su mirada a las sociedades de origen de los inmigrantes, los teóricos de Chicago quisieron ver en ellas la vigencia en otros sitios de ese modelo integrado y pacífico de sociedad a pequeña escala, en que podía encontrarse todo lo que la sociedad urbana no podía ofrecer: una convivencia en que se respetaba el pasado, cuyos componentes se sentían vinculados a través de poderosos sentimientos de pertenencia identitaria, y, sobre todo, una sociedad consecuente consigo misma, en que cada lugar estructural era coherente con todos los demás y con su visión del universo y en la que cualquier amenaza para esa congruencia al tiempo social y cósmica era rápidamente neutralizada”(Delgado, 2005: 3).

Redfield ve en la comunidad la esencia de lo humano que se degradaba inexorablemente en la ciudad fabril y monstruosa en la que se estaba convirtiendo el Chicago de los años 40. La comunidad orgánica y vital tönniesiana es reelaborada por el autor bajo la dicotomía del continuum folk/ urbano, que se sigue oponiendo a lo mecánico e instrumental de las relaciones que la gran urbe industrial capitalista impone a los seres humanos.

No obstante, debemos tener cuidado en diferenciar las acepciones *orgánica* y *mecánica* que plantea Tönnies -y que están presentes en Redfield- de las que tendrá en cuenta Emile Durkheim en su conceptualización de los lazos sociales y sus tipos ideales de solidaridad. Durkheim, en *La división social del trabajo* (1893), definía dentro del proceso histórico la

formación de una forma específica de sociedad con una gran división del trabajo y caracterizada por una *solidaridad orgánica* que se contraponía a las sociedades con poca división del trabajo social, en la que los lazos sociales serían de carácter mecánico. La *solidaridad mecánica* se encontraría en sociedades con nula división del trabajo, en cuya estructura social – por su simpleza- lo colectivo y lo individual se diluyen en una masa homogénea. Por el contrario, la *solidaridad orgánica* se daría en formas sociales con una gran división y especialización del trabajo, y quedarían definidas por la heterogeneidad de sus formas y la tendencia a la individuación de sus miembros dentro de un sistema bien articulado. Ambas formas constituyen modelos ideales y divergentes de vínculo social, y, en ese sentido, de asociación comunitaria. Sin embargo, con la modernidad, las formas de integración social se transformarán a consecuencia de ese proceso de especialización y división del trabajo. Con todo, el debilitamiento de las instituciones tradicionales, como la familia, que habían fundamentado las relaciones sociales hasta el momento, dará lugar a la “la individualización de los fines y de los medios” (Durkheim, [1893]2007: 188), donde la *solidaridad orgánica* acabará por imponerse (Ibídem.).

Como decía, no debemos confundir el sentido de lo *orgánico* que Tönnies y Durkheim plantean respectivamente, ni hacer -como advierte Delgado (2005)- una correlación entre la *comunidad tönniesiana* y la *solidaridad mecánica* de Durkheim. Mientras que para Tönnies lo *orgánico* es lo natural, lo emocional y lo auténtico, encarnado en la comunidad de la pequeña aldea, lo *orgánico* en Durkheim corresponde a los vínculos sociales que se establecen con el avance civilizatorio. Precisamente con la ciudad industrial que tanto horroriza a Tönnies, y que él, contrariamente, identifica con un cuerpo en tanto organismo social complejo. Es decir, en tanto sistema bien articulado donde las relaciones de reciprocidad, aunque mediadas por la monetización económica, se fundamentan en el intercambio *solidario* de bienes y servicios (Trapaga, 2018: 168). Y donde los sujetos que forman parte de él asumen de modo coordinado e interdependiente funciones específicas y diferenciadas (Monereo, 2008: 389).

Más allá de las visiones dicotómicas, la dinámica social se halla envuelta en relaciones estructurantes y estructuradas, que vinculan a los sujetos entre sí al tiempo que los constriñe y

excluye. Es por ello que, eventualmente irrumpe el estado de efervescencia colectiva al que alude Durkheim (2007).

Manuel Delgado, en "Espacio público y comunidad. De la verdad comunitaria a la comunicación generalizada" (2005), analiza la dinámica social partiendo de la *solidaridad mecánica* de Durkheim, que el antropólogo relaciona con la *communitas* de Victor Turner. Señala Delgado que mientras la *comunidad* tönnesiana en tanto orgánica, integrada y congruente es por definición excluyente, la *solidaridad mecánica* hace referencia a una masa informe más que a una uniforme. A un punto cero de sociedad que se activa periódicamente y que remite a sus posteriores apelaciones de la *efervescencia colectiva* (Delgado, 2005). Delgado intuye en la *solidaridad mecánica* de Durkheim una forma de colectivismo constructivo -en tanto incorpora pues no concibe la exclusión- que si bien emerge eventualmente es intrínseco a la propia dinámica social:

“[...] allí donde la solidaridad no deriva más que de semejanzas, quien no se aparte mucho del tipo colectivo se incorpora, sin resistencia, al agregado. No hay razón para rechazarlo, e incluso, si hay lugares libres, hay razones para atraerlo. Pero allí donde la sociedad constituye un sistema de partes diferenciadas y que mutuamente se completan, los nuevos elementos no pueden injertarse sobre los antiguos sin perturbar su concierto, sin alterar sus relaciones, y, por consiguiente, el organismo se resiste a intromisiones que no pueden producirse sin perturbación” (Durkheim, 2007: 164).

Diferentes autores -desde diversas perspectivas- han llamado la atención sobre la naturaleza destructiva de cualquier forma de comunidad, ya que por su necesidad de integración está condenada a marginar y someter a estrecha vigilancia o, incluso, eliminar físicamente todo aquello que amenace su integridad (Turner, 1969; Yuval-Davis, 1996, Esposito, 1998; Delgado, 2005; Agamben, 2006; etc.).

Victor W. Turner (1969) parte del concepto de liminalidad de Arnold Van-Gennep para la conceptualización de lo que él llamará la *communitas*. Van-Gennep definió los ritos de paso como aquellos que acompañan todo cambio de estado, de lugar, posición social o edad, y que están definidos por una estructura que se divide en tres fases: separación, margen o *limen* y agregación. Según Turner, el vínculo social está comprometido por la estructura, donde los sujetos se reconocen mutuamente a través de un *estado*. Es decir, de una condición estable o

recurrente culturalmente reconocida y reconocible ([1969]1988: 101). De ellos “se espera que se comporten de acuerdo con ciertas normas dictadas por la costumbre y ciertos principios éticos vinculantes para quienes ocupan posiciones sociales en un sistema de tales posiciones” (Ibídem.: 102). Desde esta premisa el autor desarrolla el concepto de *communitas* y su carácter antagónico con el *estado*.

Lo interesante de la propuesta de Turner es que precisamente entiende la *communitas* como un estado inestable fuera de toda agregación estructurante, que le permite profundizar en las conexiones entre *communitas*, marginación estructural e inferioridad estructural; conexiones que -como el mismo expresa- ya han sido sugeridas desde otros campos fuera de la antropología, como la literatura o la filosofía política, y en la práctica de complejas religiones *universalistas* (1988: 11). Aunque, inspirado por la *liminalidad* de Van-Gennepe, Turner va más allá al entender la *communitas* como la antiestructura intrínseca a la estructura, es decir, como “una modalidad meta-estructural de interacción social” (Ibídem.). La *communitas* se define por ser una masa homogénea y sin estructurar que está por encima de las diferencias y contradicciones, una dimensión de la dinámica social siempre latente y disponible que puede ser activada periódicamente.

Esta dinámica de disrupción sería el fundamento “secreto y caótico” de cualquier tipo de convivencia (Delgado, 2005: 9): “Un estado de hervor que posiblemente todas las sociedades se cuidan de escenificar periódicamente, puesto que sirve para delatar de manera espectacular ese principio generador permanentemente presente, aunque oculto, de toda agrupación humana” (Ibídem.). Para Delgado ese estado de efervescencia social remite a lo *colectivo* y se opone a lo *común* que plantea la comunidad *tönniesiana*. Lo común “hace que la comunidad que de ella se deriva se presente como unidad social severamente jerarquizada, que encierra a sus componentes en un orden cosmovisional y organizativo del que ni deben ni sabrían escapar” (Delgado, 2005: 10). Lo colectivo, por el contrario, está inspirado por la diferenciación que establece Maurice Halbwachs entre memoria común y colectiva (Ibídem.). Se trata de una asociación entre sujetos que, sin subsumir sus voluntades, articularían un Todo con las aportaciones y deseos de cada miembro. Es decir, “una idea de reunión de individuos que toman consciencia de lo conveniente de su copresencia y la asumen como medio para

obtener un fin, que puede ser el de simplemente sobrevivir” (Delgado, 2005: 10). Mientras que la comunidad entendida desde lo común –como comunión- se fundamenta en la asunción incondicional de un dogma, la colectividad –que podríamos llamar también comunidad colectiva- lo hace sobre una base comunicativa, sobre el deseo de cooperación e intercambio y sobre el consenso (Ibídem.).

De cualquier forma, como señala Delgado, hay que tomar en consideración que ese tipo de *comunidad* imaginada, estable y culturalmente trascendente -que es o acabará siendo por definición excluyente- puede resultar una estrategia válida para los sectores sociales o grupos humanos desfavorecidos frente al poder; “colectivos humanos que se ven agraviados por todo tipo de asimetrías, históricamente postrados, víctimas de desdén o expolio por parte de las mayorías o las minorías dominantes o incluso de potencias extranjeras, [...]” (2005: 13). En tal caso, ese tipo de concepción comunitaria conllevaría dos ventajas estratégicas. La primera, generar un sentimiento cohesionador entre las partes. Y la segunda, convertirse en un instrumento al servicio de la negociación con administraciones centrales que exigen que sus *interpeladores* deban mostrarse investidos de una identidad clara que permita precisamente dicha interpelación, en tanto que éstos pueden ser identificados por aquellos (Delgado, 2005: 14). Como una forma de poder ser reconocidos por el poder formal y negociar no solo recursos, sino también límites identitarios y territoriales.

Maurice Godelier (2010), por su parte, descubre entre los baruya (Papúa Nueva Guinea) el carácter estructural de las identidades y de la diferenciación. El antropólogo francés analiza a través de los rituales de iniciación masculina cómo los baruya adquieren un sentido de pertenencia de grupo, reproduciendo y perpetuando la estructura social y las posiciones que sus miembros ocupan en relación al Todo. Es decir, es la estructura y su constante reproducción a través de la acción ritual lo que permite a los baruya reconocerse entre sí y diferenciarse del resto de grupos tribales vecinos, que, por el contrario, comparten características muy similares (2010: 16). Lo que posibilita que los baruya –por lo menos los hombres- puedan pensarse como miembros de la comunidad es precisamente la reproducción de una estructura exclusiva –la de los Grandes Hombres- y excluyente -para mujeres y no iniciados-, que establece las posiciones de los sujetos a partir de las cuales se pondrán en relación y serán

involucrados en y por la dinámica social. Es a partir de la reproducción ritual del límite que se construye y reconstruye la comunidad. Sin embargo, el autor parece dar por hecho el beneficio que todos los baruya –incluidas las mujeres y los no iniciados- sacan de aquellas relaciones basadas en los privilegios de los hombres y en la exclusión de las mujeres.

Como vemos, la dinámica inclusión/exclusión es constitutiva de la formación de las identidades. Como se ha destacado desde algunas posturas epistemológicas, particularmente dentro de la antropología, habría que tomar en cuenta el carácter relacional y conflictivo de estas, ya se trate de un grupo o de personas individuales. Las identidades colectivas o individuales serían entonces el resultado de las relaciones que se mantienen con los demás y no su punto de partida, cuestión que deja en evidencia la historicidad de la comunidad. Escribe Delgado sobre la comunidad que “lo que los individuos y los segmentos tienen en común, lo que les permite en efecto ser solidarios, no son sus ideas, ni su idiosincrasia, ni su pasado, sino sus necesidades y su derecho inalienable de verlas satisfechas” (2005: 15).

En resumen, el límite y la exclusión son elementos constituyentes de las comunidades, pero siempre bajo la latencia de la colectividad -tomando el sentido de Delgado-. Un *espacio-tiempo* festivo, es decir, un estado de laxitud de la norma y la conducta social puede constituir esa efervescencia colectiva, integradora, que las comunidades activan periódicamente. Pero la latencia de lo colectivo, en tanto es parte constituyente de las relaciones sociales, es decir, de la estructura social jerarquizada y limitada³ por las fronteras de género, edad, raza, etc., también se expresa a través de la búsqueda de relaciones más igualitarias, como una vía de emancipación y de transformación tanto personal como comunitaria.

1.1 CUERPO(S) Y COMUNIDAD. LA DINÁMICA DE LA EXCLUSIÓN/INCLUSIÓN

Escribe el filósofo italiano Roberto Esposito que, dentro de la tradición filosófica occidental, la relación entre comunidad y muerte ha sido una preocupación constante, pues hasta Platón y Maquiavelo intuyeron que la comunidad y sus cuestiones lindan con las de la violencia de

³ En el sentido de frontera, pero también en el de déficit.

la muerte (Esposito, 2003: 34). Sin embargo, es a partir de la modernidad que la ecuación pasa de ser un hecho a constituirse en el problema fundamental de la filosofía política (Ibídem.). Thomas Hobbes tampoco defraudó al hacer suya esta preocupación cuando descubrió que la comunidad tiene una relación original con la muerte, que la constituye bajo el principio de lo que los hombres tienen en común. Lo que los hace semejantes más que cualquier otra cosa: el hecho de que cualquiera pueda dar muerte a cualquiera (Ibídem.: 41). Sin embargo, la relación limítrofe entre comunidad y muerte no es solo un problema en la gran tradición filosófica occidental, más bien sigue constituyendo un núcleo fundamental en la discusión filosófica contemporánea y proporciona un espacio fértil para pensar la comunidad hoy. Especialmente la relación que ésta tiene con el límite y las dinámicas que lo conforman.

El mismo Esposito actualizará el problema de la comunidad -y su relación con la muerte- en sendos trabajos, '*Communitas*'. *Origen y destino de la comunidad* ([1998]2003) e '*Immunitas*'. *Protección y negación de vida* ([2002]2005), donde analiza las relaciones entre la noción política de "comunidad" y la noción biomédica de "inmunidad" que considera nucleares de la biopolítica moderna. Advierte el autor que las concepciones clásicas de comunidad -no solo dentro de la filosofía sino también, como hemos visto, en el campo de la sociología y la antropología social- tienen en común que la entienden como una "propiedad" de los sujetos que vincula. Es decir, entienden la comunidad como un atributo, una posesión o una sustancia -pasada o futura- que los califica como pertenecientes al mismo conjunto (Esposito, 2003: 22). Por el contrario, su argumentación revelará el carácter contrario de la relación, que se basa en una relación de déficit, en una deuda que es la que media realmente.

Como explica Esposito, *communitas* e *immunitas* comparten una misma raíz, *munus*, que en latín designaba el tributo que alguien debía de pagar por vivir o formar parte de la comunidad. El significado latino del *munus* oscila entre tres acepciones, *onus*, *officium* y *domun* que, aunque no del todo idénticas -pues *domun* hace referencia a una ofrenda- las tres expresan un deber, una obligación (2003: 26). El grupo humano quedaba unido por una obligación común, el *munus*, es decir, por una deuda y no por una propiedad (Ibídem.: 30). El *cum* de la *communitas* es lo que indica que están unidos por el *munus*, por la obligación o tributo que todos tiene que pagar en tanto son parte y para ser parte de la comunidad. En el sentido

contrario, el término *immunitas* es un sustantivo que deriva de la privación *in*, es decir, de negar el *munus*. En el derecho romano, la *immunitas* era un privilegio que exoneraba a alguien de los deberes societarios que eran comunes a todos sus miembros. Aquel que había sido liberado de sus deberes era inmune.

Esposito señala que la biopolítica es inmunológica en tanto supone una definición de la comunidad y el establecimiento de una jerarquía entre aquellos cuerpos que están exentos de tributos (los inmunes) y aquellos que la comunidad percibe como potencialmente peligrosos y que serán *sacrificados* en un acto de protección inmunológica:

“La comunidad es literalmente la presa de esta dialéctica. Por una parte, ella es comunidad del sacrificio en el sentido que ha dado a esta expresión René Girard: ‘El sacrificio protege a la comunidad entera de su misma violencia, y vuelve a la comunidad entera hacia víctimas externas a ella’ [...] Lo que la comunidad sacrifica -a su autoconservación- no es otra cosa que ella misma. Ella se sacrifica no sólo en el sacrificio de cada uno de sus enemigos, sino también en el de cada uno de sus miembros, dado que cada uno de estos halla en el fondo de su ser la figura originaria del primer enemigo” (Esposito, 2003: 74-75).

El concepto de *inmunidad* es útil en tanto expresa una situación de privilegio de unos cuerpos frente a otros. Mientras que unos deben de pagar un tributo como contraprestación de la protección comunitaria -para que sus vidas sean reconocidas tales-, los inmunes están exonerados de esa obligación sin perder por ello ninguno de sus derechos comunitarios, es decir, sin dejar de ser parte de la comunidad. Sin embargo, en la modernidad la inmunidad también puede ser comprendida como un intento de reconstruir la identidad –individual o colectiva- defensiva u ofensivamente en contra de la propia ley de la convivencia asociativa, porque no puede sostenerla (Esposito, 2003: 39-40).

Otro de los autores que ha destacado la naturaleza excluyente del Estado moderno ha sido Giorgio Agamben. El autor en su primer volumen de la trilogía *Homo Sacer*, titulado *El poder soberano y la nuda vida* (2006) parte de la distinción griega entre *bios* y *zoe* sobre la que fundamentará su análisis del Estado moderno-. El filósofo italiano analiza el papel que

el *estado de excepción*⁴ a través de la *nuda vida* –que él conceptualiza tomando como base al *Homo Sacer*, una figura jurídica arcaica del Derecho Romano- tiene en la génesis y la articulación del Estado moderno. Escribe Agamben:

“Los griegos no disponían de un término único para expresar lo que nosotros entendemos con la palabra *vida*. Se servían de dos términos, semántica y morfológicamente distintos, aunque reconducibles a un étimo común: *zoe*, que expresaba el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales, hombres o dioses) y *bios*, que indicaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o un grupo. Cuando Platón, en el *Filebo*, menciona tres géneros de vida y Aristóteles, en la *Ética Nicomáquea*, distingue la vida contemplativa del filósofo (*bíos theoretikós*) de la vida de placer (*bíos apolaustikós*) y de la vida política (*bíos politikós*), ninguno de los dos habría podido utilizar nunca el término *zoe* (que significativamente carece de plural en griego) por el simple hecho de que para ellos no se trataba en modo alguno de la simple vida natural, sino de una vida cualificada, un modo de vida particular⁵” (2006: 9).

Como señala el autor, en el mundo clásico la *zoe* –la simple vida natural- es excluida del ámbito de la política (la *polis* griega) y queda confinada exclusivamente a la vida reproductiva en el ámbito de la casa (la *oikos*). La comunidad perfecta de Aristóteles se define oponiendo el simple hecho de vivir (*zoe*) a la vida políticamente cualificada (*bios*): “Nacida con vistas al vivir, pero existente esencialmente con vistas al vivir bien” (Agamben, 2006: 9). Sin embargo, lo político no es un atributo del ser humano viviente como tal sino una diferencia específica que determina el género de la vida en cuestión (2006: 11); en definitiva, de quién está incluido y quién excluido de la comunidad.

Para Agamben la lógica que define la *zoe* griega está inscrita en el ordenamiento jurídico del Estado moderno, es su elemento político original. El *homo sacer* representado por la *nuda vida*, es decir, por aquella vida que al no tener significado social ni trascendencia puede ser eliminada sin por ello cometer homicidio, está en la base jurídica del Estado y es reconocible en la situación de *estado de excepción*. Escribe el autor:

⁴ Reflexionaba Beto Preciado en un artículo publicado en marzo de 2020 en el periódico *el País* durante y en respuesta a la primera fase de encierro obligatorio dentro de la gestión pandémica global, que el estado de excepción es la expresión más radical de la lógica inmunitaria que constituye el Estado moderno que plantea Esposito.

⁵ Como también ha observado Nerea Barjola (2018), esta dicotomía la podemos encontrar en las ciencias naturales occidentales que diferencian la zoología (ciencia que se ocupa de la vida animal) y la biología (ciencia que se ocupa de la vida humana).

“La sacralidad de la vida, que hoy se pretende hacer valer frente al poder soberano como un derecho fundamental en todos los sentidos, expresa por el contrario, en su propio origen la sujeción de la vida a un poder de muerte, su inseparable exposición en la relación de abandono” (Agamben, 2006: 109).

El *estado de excepción* es una parte del derecho en el cual el orden jurídico imperante queda suspendido, lo que permite –dentro del espacio jurídico, pero también fuera de él- que la vida humana sea tratada como *nuda vida*. “El estado de excepción no es ni exterior ni interior al ordenamiento jurídico y el problema de su definición se refiere propiamente a un umbral, o una zona de indiferencia, en que dentro y fuera no se excluyen, sino que se indeterminan” (Agamben, 2004: 39). En ese sentido la excepción es una exclusión inclusiva que delimita el propio espacio del ordenamiento jurídico, es decir, de la norma. Escribe Agamben, “La *nuda vida* tiene, en la política occidental, el singular privilegio de ser aquello sobre cuya exclusión se funda la ciudad de los hombres” (2006: 17). Y continua, la política

“[...]en la ejecución de la tarea metafísica que la ha conducido a asumir cada vez más la forma de una biopolítica, no ha logrado construir la articulación entre zoe y bios, entre voz y lenguaje, que habría debido soldar la fractura. La *nuda vida* queda apresada en tal fractura en la forma de la excepción, es decir de algo que sólo es incluido por medio de una exclusión” (Ibídem.:21)

La excepción es una forma de inclusión comunitaria, un caso individual que es excluido de la norma general. Lo que caracteriza a la excepción es precisamente que lo excluido no queda por ello totalmente privado de conexión con la norma; sino que en forma de suspensión se mantiene en estrecha relación con ella (Ibídem.: 30). Por ello denominará *relación de excepción* a esa forma extrema de relación que sólo incluye algo a través de su exclusión (Ibídem.: 31). Lo más interesante para esta investigación es la idea de que la excepción no trataría tanto de neutralizar un exceso, una desviación de la norma, un estado de caos; sino que sobre todo trata de crear y delimitar el espacio mismo en el que el orden social tiene vigencia, que podríamos entender también como los límites del vínculo social.

Si bien el autor no hace ninguna mención al respecto, es de suponer que la dicotomía –zoe-bios- del pensamiento occidental -asumiendo el papel fundamental en el ordenamiento jurídico del Estado que Agamben le confiere- haya tenido implicaciones concretas en la vida de las mujeres. En este sentido es interesante la (re)lectura –y (re)apropiación como ella misma

dice- que Nerea Barjola hace en su análisis sobre la violencia sexual contra las mujeres, en *Microfísica sexista del poder. El caso Alcásser y la construcción del terror sexual* (2018), de los planteamientos teóricos de Agamben. Para Barjola, la zona de indiferencia que expresa el *estado de excepción* de Agamben, donde todo derecho es suspendido, supuso en el caso Alcásser, “la configuración de un nuevo escenario que se transmitirá a las mujeres en forma de disciplina” (Barjola, 2018: 42). El caso Alcásser como excepción dibujaba los límites de las relaciones de género, aquellos que las mujeres no deben cruzar (Ibíd.: 43). A través de la construcción del *terror sexual* se disciplinó a las mujeres haciéndoles saber que aquellas que transgredieran los límites quedaban expuestas a la *nuda vida*. Es decir, a que cualquier hombre pudiera matarlas. Hecho que revela para la autora –opinión que comparto- la condición misma de *nuda vida* de las mujeres. El derecho de posesión de los hombres sobre las mujeres, y en última instancia de sus vidas a través del asesinato, ha estado y sigue estando reconocido en muchos aspectos del ordenamiento jurídico español, por poner un ejemplo que conozco. La *vida nuda* es la vida de las mujeres, sin excepción. Aquella vida sobre la que incisivamente se cierne la amenaza constata de su eliminación.

1.2 EL CUERPO MASCULINO DE LA COMUNIDAD⁶. PERSPECTIVAS FEMINISTAS PARA EL ANÁLISIS

El siguiente apartado recoge algunas dimensiones en las que las relaciones de género son fundamentales para el análisis de las comunidades -ya se traten de Estados nacionales o localidades- como fenómenos de identidad colectiva e individual. Asimismo, el análisis de las relaciones de género y su articulación con la comunidad, permiten comprender los límites concretos de la dinámica inclusión/exclusión que le es propia. Como señala Nira Yuval-Davis, las relaciones de género juegan roles específicos y movilizan luchas específicas dentro de la configuración de las comunidades (1996).

⁶ El título hace referencia al artículo que Begoña Aretxaga publicó en la revista *Arenal* en 1996 donde manifiesta la necesidad de examinar las narrativas y metáforas -que como ella misma escribe- “le dan cuerpo a la nación” (1996: 205).

A partir de la década de los noventa las antropólogas feministas⁷ encontraron profundas relaciones entre la identidad nacional y el género que articulaban la idea misma de nación. Las antropólogas advirtieron -y lo siguen haciendo- que las narrativas sobre las naciones estaban saturadas de metáforas de género que naturalizaban su existencia, al tiempo que ocultaban su carácter de producto histórico. Yuval-Davis, en su artículo traducido al castellano como “Género y Nación: articulaciones del origen, la cultura y la ciudadanía” (1996), desvela algunas de las dimensiones por las que las relaciones de género resultan fundamentales para la comprensión y el estudio del fenómeno de las naciones y los nacionalismos. A saber: la dimensión *Staatnation*, donde Yuval-Davis analiza las dimensiones de género en la interpretación de la ciudadanía; la dimensión *Kulturnation*, donde examina las implicaciones que tiene el género en la construcción cultural de las comunidades y sus fronteras; y la dimensión *Volknation*, en la que señala el control reproductivo de las mujeres como elemento decisivo en las políticas de control demográfico y eugenésicas (1996).

Como concluye la autora, hay que considerar la naturaleza dinámica de cualquier comunidad y los continuos procesos de reconstrucción de fronteras que en ella tienen lugar, a través de diversos procesos sociales y políticos como la inmigración, la naturalización, la conversión (Bhabha, 1990 en Yuval-Davis, 1996: 166) y otros. “Siempre que tiene lugar un trazado de fronteras –como es el caso de la colectividad étnica y nacional- operan los procesos de exclusión e inclusión” (Yuval-Davis, 1996: 166).

Cabe recordar que, la construcción de la ciudadanía se fundamentó en esas mismas lógicas de exclusión. No en vano proclama uno de los eslóganes de la Revolución francesa que el contrato social que constituyó la noción de ciudadanía –y articulado sobre los *Derechos del Hombre*- se fundamenta en la “fraternidad de los hombres” (Paterman, 1988 en Yuval-Davis, 1996: 167). Sin embargo, las mujeres no fueron las últimas en acceder a los derechos de ciudadanía, como ha pretendido la lectura hegemónica evolucionista del desarrollo de los derechos de ciudadanía propuesta por Marshall (1950;1975;1981); sino que, por el contrario, la exclusión de las mujeres intervino directamente en la construcción de la capacidad de los

⁷Además de las antropólogas, algunas geógrafas feministas también han realizado trabajos en este sentido. Es el caso de Shally Marston, que analizó las implicaciones de género en la construcción de la nación americana (1990), y Andjelka Mili (1993) para el caso de Yugoslavia (Sharp, 1996 en Gonzales-Abrisketa, 2013).

hombres para la participación política, ya que la condición de ciudadano no se confería a los individuos como tales, sino a los hombres en su condición de miembros representantes de una familia, es decir, de un grupo de no-ciudadanos (Vogel, 1989: 2 en Yuval-Davis, 1996: 168).

Dentro de las teorías fundacionales del Estado podemos rastrear esas ideas de exclusión original. Tanto Thomas Hobbes como Jean Jacques Rousseau describen el tránsito de un estado ideal de naturaleza, a la sociedad ordenada en exclusiva sobre el fundamento de lo que ambos pensadores consideran características naturales de los hombres. Rebecca Grant (1991) advirtió que en Hobbes es la naturaleza agresiva de los hombres la que fundamenta el poder soberano del Estado, mientras que en Rousseau es su capacidad de razón. Así las mujeres, en tanto mujeres, no están incluidas en el proceso. Vistas por los hombres como próximas a la naturaleza y dóciles, las mujeres quedaron excluidas del ámbito social y político (en Yuval-Davis, 1996: 165).

Benedict Anderson⁸, quien conceptualizó la naciones como comunidades imaginadas, puso de manifiesto el carácter bélico de las narrativas de fundación nacional. Señaló que éstas estaban estrechamente vinculadas a la guerra a través de la figura del soldado desconocido, que es, en última instancia, quien sostiene el mito de la nación. No obstante, su ceguera sobre el género ha sido señalada por diversas autoras (Aretxaga, 1996: 206; Sharp, 1996: 99).

Centrándose en el ámbito del deporte, de la pelota vasca en particular, Olatz González-Abrisketa señala que la narrativa bélica –la cual generiza irremediamente el cuerpo de la nación y deviene central en la exclusión de las mujeres, especialmente de las que no son madres- es central en el deporte (2013). En tiempos de paz el deporte opera ofreciendo una gran cantidad

⁸ El autor en su libro *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo* ([1983]1993) motivado en parte por la preocupación en torno a la deriva que los movimientos y Estados marxistas estaban tomando hacia el nacionalismo, se propone -como el mismo declara- la difícil tarea de definir y analizar lo que hasta entonces pocos habían hecho: la nación (Anderson, 2006: 19). “Mi punto de partida es la afirmación de que la nacionalidad, o la "calidad de nación" -como podríamos preferir decirlo, en vista de las variadas significaciones de la primera palabra-, al igual que el nacionalismo, son artefactos culturales de una clase particular. A fin de entenderlos adecuadamente, necesitamos considerar con cuidado cómo han llegado a ser en la historia, en qué formas han cambiado sus significados a través del tiempo y por qué, en la actualidad, tienen una legitimidad emocional tan profunda” (Ibíd.: 21).

de imágenes agónicas y generizadas en torno a la comunidad. Los deportes encarnan en muchos sentidos a las naciones –y también a las comunidades locales-. Por ello, los deportistas devienen protagonistas en tanto representan a la comunidad (2013: 93). En su etimología griega -advierde González-Abrisketa- el termino protagonista alude al *proto agonista*, es decir, al primer agonista, el más perfecto y mejor dotado para la lucha y la competición, esto es, para el *agon* (Ibídem.: 94). En la pelota vasca esa competencia corporal es simbolizada a través de la fuerza y la resistencia. Sin embargo, como señala González-Abrisketa, hasta los años 80 la pelota vasca había exhibido una gran diversidad de cuerpos (Ibídem.: 97). Hay que recordar que en euskera fuerza se dice *indar*, que como advirtió Joseba Zulaika (1987), lleva incluido el sufijo *-ar* (macho), delimitando que es una cualidad masculina. Aunque fuerza y resistencia no sean competencias atribuibles a ningún cuerpo en concreto, en tanto no existe un cuerpo pre-cultural, el cuerpo masculino está culturalmente construido en una relación metonímica con dichas competencias que devienen, además, los valores mismos de la comunidad.

Por su parte, Begoña Aretxaga, en su artículo “¿Tiene sexo la nación?” (1996), analiza las metáforas sexuales y de género utilizadas en la retórica política sobre Irlanda, tanto del colonialismo británico como del nacionalismo irlandés. Aretxaga, partiendo de la propuesta de Anderson, destaca cómo los intelectuales nacionalistas irlandeses tuvieron que masculinizar la imagen de la nación, feminizada por el colonialismo británico:

“La nación como alegoría política siguió teniendo cuerpo de mujer en la imaginación de estos intelectuales, pero la tarea de rescatarla del yugo de la opresión debía recaer, [...] en la comunidad fraternal de varones irlandeses. Para que despertara las pasiones políticas necesarias, esta comunidad debía imaginarse como comunidad de hijos y de amantes, y para ello tenía que cambiar de sexo [...] La nación personificada como mujer afligida necesitaba héroes masculinos dispuestos a redimirla de su opresión” (Aretxaga, 1996: 211).

Destaca la autora que las metáforas sexuales que inundaban los discursos coloniales del siglo XIX –veladas o no- dieron lugar a una gran producción literaria donde la violación sexual funcionaba como la gran metáfora de la conquista colonial. Del mismo modo, los discursos

de liberación nacional irlandeses recurrieron a la metáfora de la violencia sexual para representar la violencia política que sufrían dentro de la relación colonial (Ibídem.: 202).

En consecuencia, a pesar de la activa participación de las mujeres irlandesas en las luchas de liberación nacional, la nación se imaginará y se establecerá a partir de ese momento como una comunidad de varones (Aretxaga, 1996: 212). La redención del cuerpo idealizado –masculino- de la nación recaerá sobre los cuerpos de las mujeres a través su progresivo control (Ibídem.).

Señalan Floya Anthias y Nira Yuval-Davis a este respecto que a menudo las mujeres simbolizan el “honor” nacional y colectivo (1983;1989 en Yuval-Davis, 1996: 170). Además de que suelen ser las únicas a quienes se les asigna el rol social de la transmisión -tradiciones, costumbres, canciones, cocina, lengua, etc.- la conducta sexual de las mujeres puede ser un factor importante en la configuración de las fronteras comunitarias, particularmente en las sociedades multiculturales:

“A menudo la distinción entre un grupo étnico y otro está constituido fundamentalmente por la conducta sexual de las mujeres. Por ejemplo, una *verdadera* niña sikh o chipriota debería tener una conducta sexual apropiada. En caso contrario, ni sus hijos ni ella misma podría formar parte de la *comunidad*” (Anthia y Yuval-Davis, 1989: 10 en Yuval-Davis 1996: 170. Énfasis original).

Todas estas cuestiones –como Aretxaga también advertía- profundizan en lo que Adrienne Rich -feminista, poeta y lesbiana- denominó la heterosexualidad obligatoria (1980) y que posteriormente fue desarrollado por otras investigadoras como Monique Wittig (1980) en *El pensamiento heterosexual*⁹ (2006), o en lecturas como la de Ochy Curiel en *La nación heterosexual* (2013). La heterosexualidad obligatoria se refiere al principio fundamental de la relación patriarcal. Un régimen político cuya ideología está basada en la idea de que existe la diferencia sexual –única y exclusiva- entre hombres y mujeres. Curiel, siguiendo a Wittig, apunta: “El sexo es una categoría que existe en la sociedad en tanto es heterosexual y las mujeres en ella son heterosexualizadas, lo cual significa que se les impone la reproducción

⁹ El trabajo de Wittig fue traducido bajo ese título al castellano en 2006.

de la especie y su producción sobre la base de su apropiación colectiva e individual [...]”
(Curiel, 2013: 52)

En cualquier caso, las comunidades expresan su diferencia –muchas veces aspectos morales mediante los cuales se autodiferencian de otros grupos- a través del control del cuerpo de las mujeres y de lo que Yuval.Davis ha denominado *guarda fronteras simbólicas* (1996:170). Miembros de la comunidad *autorizados* a identificar quiénes son de la comunidad y quiénes no. Al tiempo que controlan maneras de vestir, de comportarse, u otros aspectos que atañen al cuerpo y que no se corresponden con los códigos culturales. Estos comportamientos o *extralimitaciones* ponen en peligro la integridad del grupo, ya que generan espacios de indefinición comunitaria donde los símbolos de género juegan un papel fundamental (Ibídem.).



Capítulo 2

2. DE VIEJOS LÍMITES Y NUEVAS PERSPECTIVAS PARA PENSAR LO RURAL Y LO URBANO

Hablar de lo rural o de ruralidad no es un ejercicio fácil. Lo rural ha sido definido por las ciencias sociales de diversas formas a lo largo de la historia y la geografía mundial designando poblaciones, territorios, espacios o sus funciones, contextos socioeconómicos, sistemas de valores, etc. O simplemente no designar nada. Podría decirse que, en parte, lo rural ha sido para el estudio de lo social, y para la antropología en particular, más un hecho que una cuestión epistemológica, y esto ha limitado el conocimiento sobre lo rural. De cualquier manera, *lo rural* es una categoría de análisis problemática, ya que, como escribía el sociólogo Marc Mormont (1988), debe muchas de sus propiedades al hecho de que no es una categoría obvia de sentido común o lenguaje popular, ni tampoco una categoría científica legítima debido a su indefinición.

Sin embargo, lo rural es importante a pesar de todo. Por ejemplo, en el contexto de Euskal Herria es un término de uso cotidiano, que alude, en gran medida, a elementos de diferenciación y de identidad colectiva e individual. Es en ese aspecto, como vector de subjetividad y materialidad, que lo rural y lo urbano tienen sentido en la investigación de la realidad social.

De forma general el entendimiento de lo rural en la antropología -y la sociología- desde su génesis ha estado encerrado en una lógica económica, dando por sentado que lo rural responde a unas formas de producción particulares. Esto ha limitado cualquier conocimiento sobre lo rural, convirtiéndolo entre otras cosas en una tautología androcéntrica, en tanto el protagonismo de los hombres en los estudios ha sido dominante. Hay que tomar en cuenta que estas formas de entender lo rural han sido la base de políticas destinadas al desarrollo rural, y de igual manera han afectado las formas populares de entender el campo. Aunque esto varíe según el contexto.

Sin dejar de lado las dificultades y limitaciones teórico-metodológicas que el estudio de lo rural en antropología ha tenido y tiene que enfrentar, señala Encarnación Aguilar que el carácter multidisciplinar de los paradigmas principales de la antropología rural son un reflejo

de la riqueza conceptual de este campo de estudio (2014:74). Se hace necesaria entonces la creatividad para un campo de estudios, que, a pesar de su evidente crisis, sigue teniendo mucho que ofrecer a la investigación antropológica en general, y a la feminista en particular, aunque en el imaginario social el feminismo sea considerado, muchas veces, una cuestión de las ciudades.

En primer lugar, este capítulo comienza con un breve repaso a la relación entre lo rural como objeto de estudio y la antropología, principalmente en el territorio del Estado español. Seguidamente, se da cuenta de algunas perspectivas contemporáneas ligadas al constructivismo y posestructuralismo que principalmente la sociología y la geografía han incorporado al estudio de lo rural. Para concluir, se hace una breve revisión de diferentes trabajos que sobre todo comprende los realizados desde la geografía rural en EEUU, Australia y Reino Unido y que han incorporado la teoría feminista al estudio de la ruralidad. Del mismo modo, se esboza sucintamente la perspectiva teórico-metodológica del *embodiment* y su aplicación dentro de la geografía rural.

2.1 EROS Y TANATOS EN LA ANTROPOLOGÍA. PASIÓN Y MUERTE DE LO RURAL

Existe una tendencia -que he detectado en algunos autores, pero sobre todo en manuales generales y revisiones de sociología rural- en hacer una especie de translocación de conceptos, al utilizar el paraguas teórico clásico sobre *comunidad* para contextualizar -sin matiz ni aclaración alguna- el concepto de *ruralidad*. Esto indica que ruralidad y comunidad han estado relacionados en la historia de las ciencias sociales, incluso, en momentos, llegando a denominar básicamente lo mismo. No en balde, los llamados *estudios de comunidad* dominaron el quehacer de la antropología desde la década de los 50 hasta los 70 del siglo pasado y sentaron las bases de lo que posteriormente se ocupará la antropología rural¹⁰ como sub-

¹⁰ Desconozco cuando da comienzo el uso -de forma más o menos generalizado- del término rural en ciencias sociales para hablar del campo y de los pueblos y aldeas. En qué momento las “cosas de campo” pasaron a ser “cosas rurales”. Sin embargo, no parece que los clásicos utilizaran este término para designar a las comunidades campesinas que fueron objeto de sus análisis. En latín, por ejemplo, el término *ruralis* era utilizado para designar una forma menos sofisticada y de uso popular de la lengua (una norma lingüística popular, por así decirlo), el

disciplina. Además del hecho de que ha seguido siendo una unidad de análisis recurrente, igual que la familia, para las investigaciones sociales sobre lo rural. Sin embargo, esta relación entre comunidad y ruralidad también expresa las dificultades que las investigadoras sociales enfrentamos al acercarnos a un concepto, de por sí, controvertido, ya que es tanto polisémico, como vacío de contenido. Entonces, no hay motivos para naturalizar la relación entre comunidad y ruralidad, salvo un sentimiento de orfandad teórica, que, en lo concerniente a lo rural, ha acompañado a la investigación antropológica y a las ciencias sociales en general. Pero, no solo la *ruralidad* ha estado y está limitada por un déficit epistemológico dentro de las ciencias sociales, sino que la propia disciplina antropológica fue presa de los límites que se había impuesto y terminó por abandonar un campo de estudios que en muchos aspectos había sido constitutivo de su propio (re)surgimiento. La antropología se ha visto incapaz de articular un conocimiento sobre lo rural frente a un proceso de reestructuración y de transformaciones sociales globales que lo han desvinculado *definitivamente* de los medios de producción ligados a la tierra que lo habían definido.

Como es bien sabido, la antropología como disciplina nació a mediados del XIX en un contexto colonial y bajo la influencia del naturalismo. Su génesis y desarrollo estuvieron amparados por las motivaciones de dominación de los Estados coloniales, que, en cualquier caso, dieron lugar al estudio de las culturas colonizadas, consideradas *exóticas* en su supuesto primitivismo. El interés de las llamadas culturas primitivas respondía a un modelo de pensamiento evolucionista reinante en la época –cuyo alcance podemos distinguir también hoy– que entendía aquellos grupos humanos como vestigios de un estado cultural prístino, aunque salvaje, aun sin evolucionar que se encontrarían en un estadio inicial de la cultura. Entendida esta linealmente. Los procesos de independencia de los territorios ocupados y la paulatina deslegitimación del propio objeto de estudio desencadenaron un viraje al interior de la disciplina –que se produjo entre 1930 y 1940 (Roseman, Prado, y Pereiro, 2013: 2)– del estudio de las culturas primitivas al estudio de las comunidades campesinas europeas, estableciendo con ello una analogía entre *comunidad primitiva* y *comunidad campesina*.

sermus ruralis, en contraposición al *sermus urbanu*, (la norma literaria o culta), que, sin embargo, tenía serias limitaciones gramaticales por lo que no era de uso general. De hecho, el *sermus ruralis* se impuso como la base sobre la cual derivaron las lenguas romances. Mientras que el campo era designado con el término latino *ager*.

El interés por los campesinos como objeto de estudio comenzó a finales del siglo XIX e instituyó las bases sobre las que se asentará el campo de la antropología rural. Al calor de la Revolución Industrial diversos autores, principalmente desde la ciencia política y la sociología, buscaron dar respuestas a la crisis de una sociedad campesina que desaparecía a consecuencia del desarrollo capitalista industrial urbano. La desintegración de unas formas de vida ligadas a los medios de producción con la tierra, más allá de sus efectos sociales, centraron en gran medida el debate intelectual de la época.

Inaugurando el tema del campesinado encontramos a Karl Marx, con un claro espíritu anti-campesino, al que siguieron teóricos como Karl Kautsky y Vladimir Lenin, u otras aportaciones como las de Florian Znaniecki y William I. Thomas o Aleksandr Chayánov (Aguilar, 1996; 2014).

Los teóricos marxistas partieron del axioma de que la agricultura familiar –como la forma de organización genuina que definía el campesinado- no tendría cabida dentro del marco del capitalismo. Todos coincidieron en la síntesis de la dialéctica entre campo-ciudad, un proceso en el que la ciudad sustituiría al campo trayendo consigo la desaparición de este último. Incluso Marx y Engels en *El Manifiesto Comunista* (1848) escriben:

“La burguesía somete el campo al imperio de la ciudad. [Crea ciudades enormes, intensifica la población urbana en fuerte proporción respecto a la campesina y arranca a una parte considerable de la gente del campo al cretinismo de la vida rural” ([1948]1981:28, en González, 2001: 39).

En una dirección similar, entre 1918 y 1920, el recién estrenado Departamento de Sociología de la Universidad de Chicago publica los cinco volúmenes de *The Polish Peasant*, una investigación sobre los efectos de la emigración polaca a EEUU llevada a cabo en ambos territorios por William I. Thomas y Florian Znaniecki. Lo pionero del trabajo radica en que, además del impacto de la emigración en la estructura social, los autores introdujeron el impacto personal y emocional que la migración había causado -tanto en las comunidades y familias de origen como entre las personas migradas- a través del análisis de cartas.

Aleksandr Chayánov, por su parte, representó una postura contraria al marxismo, planteando la posibilidad de diversos futuros del campesinado, pero no necesariamente su desaparición. Además, destacó el carácter heterogéneo de las economías familiares rompiendo con la idea de unidad interna que ha caracterizado a las diferentes conceptualizaciones del campesinado y por extensión del mundo rural. En su obra *La Organización de la Unidad Doméstica Campesina* (1925), también ponía de manifiesto el carácter específico de la lógica económica campesina que servirá de orientación a los futuros estudios campesinos que, a partir de los años 60, se llevarán a cabo dentro de la antropología, la sociología o la historia (Aguilar, 2014). Paradójicamente, sus aportaciones sentaron las bases de los estudios campesinos realizados desde posiciones materialistas, inaugurando la economía política, y a las que acabaron por entregarse antropólogos como Eric Wolf (1971), Sidney Mintz (1973) o Ángel Palerm (1976), e historiadores como Eric Hobsbawm (en Aguilar, 2014:75), grupo de intelectuales que será conocido como la *Nueva Escuela de Estudios Campesinos* (Ibíd.: 76) y que trataremos brevemente más adelante.

Frente a estas posturas intelectuales que inauguraron el análisis del cambio social bajo la oposición dicotómica campo-ciudad, surgen el *paradigma folk* y la idea del *continuum rural-urbano*, que, aunque pretendían superar los modelos de relaciones duales decimonónicos, donde la evolución social transita de unos estadios de menor a mayor complejidad (Aguilar, 2014), terminan por reactualizarlo. El *continuum* hace referencia a una escala derivada del grado de difusión de los modos de vida urbanos (Garayo, 1996), es decir, que no existe una ruptura entre sociedades rurales y urbanas, sino diferencias graduales que permiten caracterizar las comunidades según se acerquen a un extremo o a otro del *continuum* (en Matijasevic y Ruiz, 2013:27). El modelo fue inicialmente propuesto por los sociólogos Pitirim Aleksándrovich Sorokin y Carle Clark Zimmermann (Ibíd.) en la década de 1920 y posteriormente Robert Redfield (1947) lo replanteara con su modelo de *sociedad folk*

El modelo de Redfield trajo consigo un entendimiento de lo rural como un tipo ideal de pequeña comunidad basada en la tradición y dotada de una homogeneidad social y una solidaridad de grupo que delimitaba una *cultura diferenciada*, y que contribuyó a que los campesinos pasaran a ser el objeto de estudio de la antropología (Aguilar, 2014:76). De la misma

manera, la relación que el pensamiento decimonónico había establecido entre comunidad campesina y modos de producción pre-capitalistas, relacionaban el campo con el campesinado, y al campesinado con la organización de la economía familiar. Con lo que el estudio de lo rural se centró en el estudio del campesinado.

El viaje que por el Estado español realizó George Foster en 1951 acompañado por Julio Caro Baroja, inauguró el periodo denominado *Antropología en España sin Antropólogos Españoles* (Aguilar, Feixa y Melis, 2000). Foster encontró un Estado empobrecido económica y culturalmente, con una población que mayoritariamente vivía en el campo, situación que lo convertía en un lugar idóneo para la aplicación del paradigma *folk* (Aguilar, 2014). La antropología anglosajona volvió entonces su mirada hacia el Estado español que pasará a ser una nueva área de estudio para los antropólogos de dicha corriente dando paso a lo que se ha llamado la antropología del Mediterráneo (Aguilar, 2014; Roseman, Prado y Pereiro, 2013).

La ruptura con el paradigma de la *cultura folk* vino de la mano de las aportaciones del grupo de intelectuales que constituyeron la *Nueva Escuela de Estudios Campesinos*. A partir de la década de los 70 este grupo de intelectuales viraron hacia un planteamiento chayanoviano y materialista (Aguilar, 2014), pero a pesar de sus aportaciones, siguieron centrándose tanto en los campesinos, como en grupos tradicionales (Brandes, 1991; Prat, 1992, en Aguilar, 2014: 77) lo que acabó por afianzar la figura del campesino como objeto de estudio priorizado de la antropología.

Las aportaciones teóricas y multidisciplinarias de este grupo de intelectuales, según recoge Aguilar, determinaron algunas de las peculiaridades de este campo (2014:76). Las perspectivas de Eric Wolf en *Los campesinos (Peasants)* (1971) y de Sidney W. Mintz en *Dulzura y Poder. El lugar del azúcar en la vida moderna* (1996) dieron inicio a una corriente de economía política que va a situar al campesinado en sus relaciones con los contextos nacionales e internacionales, forzando a abandonar la idea de que lo local se explica por lo local, para pasar a entender los fenómenos locales dentro de dinámicas y dialécticas más amplias (en Roseman, Prado y Pereiro, 2013).

Como decía, las aportaciones de Wolf (1971) –y posteriormente las de Mintz (1996)- fueron decisivas para dar paso a un cambio de mirada y entender lo rural como un objeto de estudio problemático, en constante transformación y envuelto en dinámicas globales. En el caso del Estado español los estudios antropológicos campesinos realizados en esta segunda fase contribuirán decisivamente a llamar la atención sobre aspectos de la diversidad cultural interna. Como, por ejemplo, en

“[...] la superación de los esquemas metodológicos tribales para entender los contextos rurales dentro de tradiciones históricas, en relación con ciudades y desde una perspectiva sistémica: el entendimiento del significado del campesino y la construcción social del significado del mismo; la superación de la dicotomía rural/urbana, para mirar al continuo rural-urbano de una forma compleja; y el cambio de mirada y de preocupación para integrar también los estudios del éxodo rural-urbano (campesinos en ciudades)” (Roseman, Prado y Pereiro, 2013: 3).

Autores como João de Pina Cabral (*Filhos de Adão, Filhas de Eva*, 1989), João Leal (*Etnografías Portuguesas (1870-1970)*, 2000) y Susana Narotzky (*La antropología de los pueblos de España*, 2001) se encontrarían dentro de esta nueva fase de corte materialista. Destaca Aguilar que, en esta segunda etapa, en el Estado español, la influencia de Ángel Palerm a través de la figura de su hijo Juan Vicente Palerm fue fundamental (2014: 77).

No obstante, hay que destacar que también se realizaron otras investigaciones no centradas en el campesinado, aunque muchas de ellas tuvieran a la población del campo como protagonista. Entre estos trabajos tenemos el de Ignasi Terradas sobre la colonia obrera en Catalunya, *La colònia industrial com a particularisme històric: L'ametlla de merola* (1979), el de Teresa San Román con su investigación *Los gitanos al encuentro de la ciudad: del chalanéo al peonaje* (1976) o el trabajo coordinado por Teresa del Valle *Mujer vasca: imagen y realidad* (1985) (en Roseman, Prado y Pereiro, 2013).

El estudio del campesinado, en cualquiera de sus enfoques, fue perdiendo protagonismo en la antropología y en las ciencias sociales en general a partir de los años 80 por dos motivos principales. El primero, la saturación etnográfica; poco quedaba ya que añadir a la cuestión del campesinado. La segunda razón, la desintegración del propio campesinado dentro de un proceso de modernización e industrialización de la agricultura y la ganadería iniciado en la

década de los 60 (Aguilar, 2014: 78) y que culminaba tras varias décadas de Política Agraria Común. El proyecto moderno de carácter desarrollista y productivista se impuso en todos los sectores económicos y la agricultura y la ganadería no escaparon a ello. El nuevo modelo requería el abandono de la agricultura autosuficiente y su sustitución por un modelo intensivo que será cada vez más dependiente de los insumos externos y de aportaciones de capital y tecnología, convirtiendo dichas actividades en empresas obligadas a competir en el mercado (Aguilar, 2014; Etxezarreta, 1977). Así, el paradigma de la modernización devino en el más recurrente y significativo para explicar los cambios fundamentales del sector agrario, y por extensión, del entorno rural.

Pierre Bourdieu, en *El Baile de los solteros* (2004), donde analiza la crisis de la sociedad campesina del Bearn francés, incorpora nuevos elementos. El autor concluye que dicha crisis fue resultado de la soltería de los hombres -dentro de un sistema que se basaba en la reproducción social y económica a través del matrimonio- debido a la negativa de las mujeres a seguir casándose con ellos motivadas por otro tipo de relaciones (y de hombres) que ofrecía la ciudad. En definitiva, el autor gira hacia una interpretación de la crisis social -y económica- campesina que camina entre lo simbólico y lo material, pero que en cualquier caso centra la crisis en las dinámicas de las mujeres, aunque, desgraciadamente, lo haga desde la perspectiva de una heterosexualidad obligatoria naturalizada.

Si bien es verdad que las transformaciones radicales que el sector agrario estaba sufriendo bajo la presión económica global convirtieron la ciudad en el destino final de muchas familias campesinas, considero que esto ha constituido una sobre explicación de los procesos de éxodo rural, ya que la perspectiva económica, entre otras cosas, no acaba por solucionar la especialización de dicho éxodo. Es decir, no explica el hecho de que sean -en muchos contextos europeos llamados rurales- las mujeres las principales protagonistas de dicha emigración; pero además limita el conocimiento de lo rural en general. Bajo el paradigma de la modernización, lo rural seguirá apresado en una lógica económica a través del nuevo objeto de estudio representado ahora por el agricultor. Pero también, como el propio territorio, se perpetuará la *masculinización* etnográfica y epistemológica a la que estaba encadenado.

La ciudad, pero especialmente las transformaciones operadas en su ámbito, se convirtieron en los nuevos objetos de estudio para los investigadores sociales, donde los estudios campesinos dieron paso a los de *agricultura familiar* como unidad de análisis que explicaba esos cambios y transformaciones. El nuevo concepto será operativo en la medida que indicaba la situación de los productores agrícolas que compaginaban su actividad con otras del mercado, es decir los nuevos “*agricultores a tiempo parcial*” (de Janvry, 1991, en Aguilar, 2014: 79). William Douglass (1973), por ejemplo, dio cuenta de ese proceso dentro de la realidad vasca donde advertía el sentimiento de vergüenza que suponía esta nueva situación para los hombres dentro de los valores culturales vascos, donde verse obligados a abandonar -aunque fuera parcialmente- el trabajo autónomo y autosuficiente con la tierra y trabajar para otros era visto como una pérdida de prestigio y de poder simbólico. Dentro de este nuevo enfoque la *pluriactividad* -entendida como diversificación económica del grupo doméstico en diferentes sectores económicos- se convertirá en nuclear en las investigaciones. Los nuevos trabajadores del campo insertos por completo en problemáticas globales deberán convertirse, dentro de un proceso de reestructuración rural, en empresarios competitivos obligados a profesionalizarse.

En este proceso y bajo el paradigma de la modernización se instituye la dualidad entre campesino y agricultor (*Peasant* y *Farmer*). El primero, vinculado a la agricultura tradicional y de subsistencia. Y el segundo, el agricultor, como una forma industrializada y capitalizada de agricultura familiar (Aguilar, 2014: 80). A partir de ese momento el término campesino quedó restringido a describir unas formas de vida vinculadas a la sociedad pre-capitalista y los estudios rurales, centrados ahora en el agricultor, comenzarán a interesarse por las distintas estrategias que como pequeño y mediano productor el agricultor tendrá que poner en marcha (Ibíd.). Destaca Aguilar que estos trabajos han dejado en evidencia la posición subalterna que los sectores agrario y ganadero mantienen en la sociedad actual, ya que, hay que tener en cuenta que, la agricultura y la ganadería se han convertido hoy en un gran mercado dependiente de las industrias de productos agrarios (Ibíd.). Como ha analizado Javier Sanz (1997) sobre el sistema agroalimentario en el Estado español, estas industrias constituyen grandes oligopolios multinacionales que determinan el devenir de la actividad y la producción agraria. Y a mi parecer, también dejan entrever la connivencia del Estado español

con dichos oligopolios alimenticios. La insistencia en no flexibilizar las políticas sobre producción y comercialización de alimentos entre los pequeños productores agro-ganaderos es una muestra de ello. A pesar de que la flexibilización está contemplada en el reglamento europeo en favor de la conservación de formas tradicionales de producción agroalimentaria. Una práctica, que por ejemplo, el Estado francés aplica con la producción de quesos de montaña.

Con todo, en la década de los 90, se produjo una desvinculación entre la temática rural y la antropología, aunque aquella hubiera sido parte fundamental y -para el caso español- fundacional de la misma. Sintetizar la relación que la antropología ha tenido con lo rural es una tarea difícil, como también lo es determinar las causas de su ocaso. Sin embargo -como hemos visto- parece que la misma reducción del campo, primero al campesinado y después a los agricultores, ha terminado por agotar el área de estudio que, como señala Aguilar, entra en crisis como reflejo de la propia crisis primero del campesino y después del agricultor (2014: 81).

La antropología se ha visto incapaz de trascender su propia tautología y transitar hacia otros grupos sociales que igualmente habitan y han habitado los pueblos y las aldeas y eso le ha llevado al abandono de lo rural como objeto de estudio. Lentamente el tema se fue enfriando para desaparecer casi totalmente en los inicios del siglo XXI. El mundo rural volvió a verse como un lugar de inmovilismo, de supervivencias y tradición, y perdió su atractivo para un nuevo quehacer antropológico que encontró en la ciudad una gran fuente de inspiración. Además de la antropología urbana, otras temáticas irrumpieron con fuerza. El género, el patrimonio, el turismo, el desarrollo y la alimentación, entre otros, sustituyeron la temática rural de la antropología, bajo el nuevo paradigma de la globalización que servirá como marco interpretativo de muchos de esos nuevos temas. Aunque, como se puede comprobar, muchas de esas investigaciones siguen teniendo como escenario lugares que denominamos rurales.

Señala Aguilar que, en el caso del Estado español, el declive de lo rural como tema en la antropología se ha visto también reflejado a un nivel académico con la desaparición de la

asignatura de Antropología Rural –o cualquiera de sus nomenclaturas- de la mayoría de las licenciaturas y grados de antropología social (2014: 83).

A pesar de las idas y venidas, los giros y abandonos y de los debates que lo rural ha suscitado y suscita dentro de las ciencias sociales, los pocos antropólogos que han examinado los problemas rurales en los últimos años aún siguen demostrando viejas tendencias (Jeremy, 2015: 2) reificando, muchas veces, lo rural como lo tradicional e inmóvil y dejando, así, fuera las dinámicas globales y su naturaleza compleja. Por ejemplo, Michele de la Pradelle, en su idealizado estudio de un mercado de agricultores provenzales, se centra en el estilo de interacción entre los compradores locales y los comerciantes establecidos. Los recién llegados, los hippies y los inmigrantes africanos se quedan en los márgenes mismos del mercado y de su etnografía (de la Pradelle, 2006 en MacClancy, 2015: 2).

Destacan Manuel González y Eduardo Moyano al respecto que la vinculación entre ruralidad y culturas tradicionales que había supuesto el paradigma folk ha terminado por ser un importante lastre para las ciencias sociales aun hoy. En la actualidad, ser “etiquetado de ‘sociólogo rural’ se vive con cierta incomodidad, como algo ya rancio o pasado de moda” (2007: 107). Etiqueta que se acomoda perfectamente también entre los y las antropólogas que se atreven con ese campo. Dice la antropóloga francesa Marion Demossier que esta falta de interés antropológico en las ruralidades de Europa occidental es “*desconcertante*” (Demossier 2011: 114 en MacClancy, 2015: 2). Parece que hoy, lo que sucede en los pueblos y las aldeas, al parecer, ya no atrae la atención de muchos antropólogos. Sin embargo, siguiendo las palabras del geógrafo Keith Halfacree, hay que resistir la tendencia común de ver lo rural como residual, como lo que aún no está urbanizado y enfatizar que los mundos rurales no son zonas relativamente independientes en sí mismos, ya que, si la urbanización se toma como un sinónimo razonable de capitalismo en su forma más altamente desarrollada, entonces los lugares rurales son tan urbanos como la ciudad (Halfacree 2004: 303 en MacClancy, 2015: 4).

2.2 NUEVAS Y NO TAN NUEVAS PERSPECTIVAS PARA PENSAR LO RURAL Y LO URBANO

Hacer una distinción entre viejos y nuevos enfoques de investigación sobre lo rural es una construcción artificial, una abstracción, que solo tiene un sentido cronológico, ya que tanto el trabajo etnográfico como el teórico suelen desarrollarse dentro de una serie de corrientes y reflujos teórico-conceptuales. Es decir, que un número significativo de motivos (temas analíticos, unidades de análisis, enfoques, etc.) se repiten o se actualizan en los estudios contemporáneos que tratan sobre lo rural.

En términos generales, las investigaciones siguen mostrando una tendencia hacia el positivismo centradas en la medición, evaluación, y en ocasiones, la modelización de las sociedades rurales contemporáneas, que incluye sus estructuras, relaciones y necesidades (por ejemplo, Berry et al., 1990; Champion y Watkins, 1991; Smith y col., 2001 en Panelli, 2006: 79). Estos trabajos principalmente han proporcionado documentación sobre las necesidades de las sociedades rurales (Ibídem.). Aunque debemos considerar la parcialidad de algunas de las investigaciones que, no en pocas ocasiones, han orientado políticas de desarrollo en el entorno rural. Y es que, como han señalado diversos autores, lo rural es una categoría con efectos reales y no solo en el ámbito material (Halfacree, 1993; Oliva, 1997; González Fernández, 2001).

Otros elementos de continuidad son la familia, la comunidad y la localidad. En las investigaciones sobre condiciones sociales y medios de vida, por ejemplo, la familia sigue siendo una unidad de análisis fundamental aun cuando se plantee que las unidades mismas están cambiando (González y Benito, 2001). Por otro lado, la localidad sigue siendo un anclaje válido para pensar lo rural y sus relaciones con lo global desde nuevas propuestas analíticas situadas en el constructivismo (Remy, 1989; Carneiro, 2008).

Otras recurrencias son los temas del cambio y del poder. Continúan los análisis sobre el declive rural, la empleabilidad de la población, la pérdida de servicios, la gentrificación y reestructuraciones gubernamentales estatales y supraestatales (Oliva, 1997; Conradson y Pawsan, 1997; Mayer y Greenberg, 2000; Panelli, 2006; Vaccaro y Beltran, 2007).

Más allá de las continuidades, y siendo conscientes del alcance que las investigaciones sobre lo rural tienen, la Antropología Rural—y las Ciencias Sociales que se ocupan de ese tema—también han tratado de de-construir el papel que han desempeñado y desempeñan en la construcción social de lo rural. Como señalan los geógrafos Jonathan Murdoch y Andy Pratt, una conciencia reflexiva debería permear las aproximaciones teóricas y metodológicas de los estudios rurales (1997:52, en González Fernández, 2001:46). Podemos considerar que la influencia del constructivismo y del posestructuralismo en los trabajos contemporáneos han supuesto un cambio importante en relación al espectro de estudios sociales rurales (Panelli, 2006). Aunque, como ya se ha dicho, cada intento por clasificar y definir lo rural esté saturado con asunciones y presuposiciones, estos autores plantean una alternativa para no convertir en inútil el trabajo (antropológico) sobre lo rural. Se trata de

“[...] adoptar una aproximación a los estudios rurales la cual tenga en cuenta los modos en que clasificamos y distinguimos, y que considera la forma en que nuestras categorías y conceptos, las verdaderas narraciones que escribimos, dan forma a relaciones de poder de manera que estas podrían pasar a ser más visibles y sería más fácil que fuesen contestadas” (Murdoch y Pratt, 1997:56, en González Fernández, 2001: 45)

Como bien han señalado Paul Cloke y Jo Little (1997), lo que es claro es que los estudios rurales han recorrido un camino difícil y no lineal que sigue moviéndose entre la fascinación por teorizar la regularidad y homogeneidad rural, hacia los últimos enfoques centrados en la diferencia y los significados simbólicos. Sin embargo, hay que destacar que la adopción de esta última perspectiva ha supuesto un cambio cualitativo en los estudios rurales, en la medida en que son los sujetos los que definen sus maneras de organizar la vida material y de intercambio, sus formas simbólicas y culturales y las relaciones de poder y de dominación en las que están inmersos. Comienza, por tanto, a darse la posibilidad de una nueva concepción de ruralidad. Lo rural es bajo esta mirada contingente, fluido y, sobre todo, desvinculado de cualquier punto de referencia socio-espacial de carácter necesario y estable (Murdoch y Pratt, 1997:58, en González Fernández, 2001: 47), donde “el intercambio de personas, mercancías y mensajes son los elementos que muestran un nuevo marco —de flujos— desde el que pensar lo rural” (González Fernández y Camarero, 1999: 3). La ruralidad se entiende ahora como compleja y fluida.

El antropólogo Manuel Delgado ([1999]2008), por ejemplo, plantea un problema similar para el estudio de lo urbano. Lo urbano no puede relacionarse con un territorio bien delimitado y referencial como es la ciudad. El autor aclara que han existido en la historia diversos modelos de ciudades, como las ciudades ortogénicas -que apenas existen hoy- fuertemente centralizadas y burocratizadas, ceremoniales y aferradas a las grandes tradiciones. Por ello la urbanidad no pertenece a la ciudad, sino más bien a un flujo constante de relaciones que nunca terminan de cristalizar, en constante formación y desintegración, que un tipo concreto de ciudad ha desarrollado (2008: 24). Es decir, una forma concreta de sociabilidad, al más puro estilo simmeliano, que surge dentro de un modelo de desarrollo industrial capitalista y que, por ello, no se circunscribe ni a la ciudad ni a ningún territorio específico. El autor, para apresar esa realidad cambiante, esas cualidades que presentan la urbanidad como forma concreta de interacción y comunicación social, plantea una metodología de lo urbano que -al igual que el lenguaje cinematográfico- analice esas relaciones como escenas que emergen y se desvanecen y que están, en cierto sentido, fuera de toda estructura ya que se encuentran en continua estructuración y nunca aparecen estructuradas (Ibídem:25).

Para otros autores la realidad compleja y fluida de lo rural se convierte en un soporte que da forma -mediante la puesta en circulación de signos- a la configuración (crítica) del orden global (González Fernández y Camarero, 1999:14). En este sentido, Marc Mormont en *Vers une redéfinition du rural* (1988) propone pensar lo rural como un soporte para las reivindicaciones sobre la calidad de vida y como fuente de inspiración para una argumentación crítica del desarrollo económico. Para Mormont, igual que para Jean Remy (1989), lo rural es ante todo una categoría operativa, es decir, una categoría que rige las identificaciones y las reivindicaciones en la vida cotidiana. La gente se moviliza y se organiza en torno a una determinada imagen de lo rural. Dice Remy que para observar a las personas implicadas en lo rural o lo urbano, debemos preguntarnos cuál es el estatus del espacio y sus connotaciones en la constitución de los actores sociales y sus intercambios. Al mismo tiempo, el investigador o la investigadora debe dejar claro cuál es su postura frente a aquello que analiza como estrategia que permite la transición entre las categorías operativas y las categorías analíticas (Ibídem: 266).

En una dirección similar encontramos la postura de Keith Halfacree para quien la contraurbanización y el postproductivismo de la era global pueden estar contribuyendo a la búsqueda de nuevas formas de comprender y estructurar el campo. Un nuevo espacio para la imaginación donde los intereses y actores no agrarios están empezando a confrontar y crear una ruralidad que los incluya (1997: 72). En resumidas cuentas, estos trabajos señalan que sobre lo rural existen numerosos y diversos intereses y actores, y que se trata de un espacio social donde la sociedad está proyectando múltiples significados.

Melanie DuPuis (2006: 130), por ejemplo, propone incorporar el deseo como categoría de análisis al estudio de los paisajes rurales, sin abandonar las aportaciones de la economía política, ya que puede resultar de gran provecho analítico. La política del deseo que plantea la autora se fundamenta en los planteamientos de Félix Guatari y Gilles Deleuze, que exige un mapeo de los efectos y consecuencias del sueño humano y de los intentos de crear el mundo de acuerdo con sueños imposibles y que tiene su origen en la tradición filosófica Occidental con la bifurcación entre mente/cuerpo, naturaleza/cultura, yo/otro, hombre/mujer (DuPuis, 2006: 125). Abandonar ese deseo occidental con D mayúscula para incorporar pequeños y humildes deseos que nos ayuden a pensar territorios y vidas más sostenibles (Ibíd.: 130).

Cabe destacar también una de las últimas propuestas que desde la geografía rural ha hecho Keith Halfacree. El autor basándose en las aportaciones sobre la construcción social del espacio de Henri Lefebvre, propone una metodología triple para el análisis de lo rural, pero también lo urbano, que comprende el análisis de las prácticas espaciales, la representación del espacio y los espacios de representación. Como señala el autor, en esta arquitectura triple cada elemento constituye una dialéctica de tres partes, con lo que cada aspecto siempre está en relación con los otros dos (Halfacree, 2006: 50-51).

Como señala Paul Cloke (1997), este giro sobre lo rural ha desencadenado una proliferación de estudios¹¹ más complejos que muestran una mayor conciencia sobre las nociones construidas y controvertidas de ruralidad, naturaleza, paisaje, diferencia, identidad y alteridad. Lo que ha traído a su vez un estudio de la sociedad rural en términos de cómo se configuran los

¹¹ Principalmente en la Geografía y la Sociología que son quienes más han seguido ocupándose de lo rural.

espacios rurales y las vidas de las personas y sus experiencias. No solo tomando en cuenta la condiciones económicas y materiales, sino también los significados o el poder de las imágenes sobre lo rural (Panelli, 2006)

Paralelamente a la actitud de incorporar a la conciencia sobre lo rural otros actores y dominios *marginales* -que inaugura Chis Philo (1992)-, destaca Ruth Panelli que la atención a la diversidad, ya sea económica o social, también ha sido importante en el desarrollo de estas nuevas perspectivas. Ello ha enriquecido los análisis sobre las diferencias sociales y la identidad de forma general, al tiempo que ha dado lugar a algunos estudios centrados en como los procesos y construcciones culturales son cruciales para las políticas de la diferencia, la marginación y la alteridad (Panelli, 2006). A partir de la incorporación de categorías como el género, los análisis han empezado a poner de manifiesto la naturaleza heterogénea y compleja de cómo se construyen las diferencias y las identidades tanto de los lugares como de las personas.

En resumen, estos nuevos enfoques han traído consigo considerar, en primera instancia, lo rural y lo urbano como construcciones sociales en las que diversas relaciones, significados y planos se condensan, pero que en cualquier caso tienen un efecto real sobre los cuerpos de los sujetos y sus experiencias y sobre el espacio. Del mismo modo, el reconocimiento e incorporación a los análisis de las voces y experiencias de actores hasta ahora ocultos o marginados en los estudios rurales, no solo han dejado ver la complejidad y heterogeneidad de estos lugares, sino que han aportado riqueza a los análisis sobre la otredad y el poder, al tiempo que han suscitado la necesidad y el interés por incorporar las relaciones de género y la teoría feminista a los estudios rurales. Aunque esto haya sido principalmente dentro de la Geografía rural.

2.3 APORTACIONES Y PERSPECTIVAS FEMINISTAS PARA EL ESTUDIO DE LO RURAL

Los estudios rurales se han incorporado tarde a la tarea de analizar la realidad de los pueblos y las aldeas desde una perspectiva feminista, postura, que, por otro lado, sigue siendo minoritaria también en otros ámbitos y objetos de estudio de las ciencias sociales. Además, está

el hecho de que actualmente -como ya se ha indicado- la ruralidad de forma general despierta un interés periférico y marginal. Y me atrevería a decir -por lo menos en mi contexto académico- que esto es especialmente así en la antropología social. En estas circunstancias, hacer una revisión de las investigaciones feministas sobre ruralidad -y más si cabe desde una perspectiva antropológica -es adentrarse en una búsqueda poco fructuosa. Pero al mismo tiempo deja en evidencia que quien investiga lo rural desde la antropología aplicando la teoría feminista trabaja en una desesperante soledad. En los márgenes de los márgenes, por decirlo de alguna manera.

No obstante, hay que reconocer que el interés feminista, aunque minoritario, ha dado lugar a significativas aportaciones sobre la comprensión de lo rural, además de llevar a las investigaciones a un rigor académico mayor. Del mismo modo considero que el estudio de las relaciones de poder y de género en el contexto rural tiene el potencial de aportar contenido significativo a la teoría feminista en general.

Dejando de lado estas consideraciones iniciales, como he comentado, fue la incorporación de la identidad a las investigaciones sobre lo rural la que fue dando lugar, de forma, digamos, más o menos comprometida, a la posterior incorporación de la teoría feminista en dichos análisis. Principalmente dentro de la geografía rural. Aunque la idea de las desigualdades de género y su interés -eso sí, de forma intermitente- podría situarse en la década de 1970 (Little, 2006: 365).

En cualquier caso, hay que destacar que el artículo “Neglected rural geographies: a review” (1992) de Chris Philo y sus *geografías rurales desatendidas*, puso sobre la mesa la marginación a la que “otros” sujetos *rurales* habían sido sometidos bajo la mirada reduccionista de los investigadores sociales. El artículo despertó el interés por analizar cómo las identidades individuales se relacionaban y construían la comunidad rural. Los detalles sobre la vida de otros habitantes del campo como las personas mayores, los jóvenes, las personas racializadas, etc., atrajeron la atención de los nuevos estudios sobre el rural. Y esto estimuló la paulatina incorporación de la teoría feminista a algunas de esas investigaciones rurales.

Parece que la centralidad del uso de la tierra y su descripción - que caracterizaban los primeros estudios de geografía rural- aseguraron que los debates teóricos, como la ciencia espacial y el humanismo, que se estaban llevando a cabo en otras áreas de la disciplina no permearan en el ámbito de la geografía rural (Little, 2006:366). Del mismo modo, la sociología y la antropología rural centrados en los modos de producción campesinos y posteriormente en la producción agrícola moderna, principalmente desde perspectivas marxistas, también constriñeron el debate teórico. Dentro de tales enfoques se prestó poca atención al género, donde los cambios sociales se discutían a través de categorías como la clase social. En la década de 1980 la debilidad teórica de los estudios rurales había sido reconocida como un problema, dado los grandes cambios que estaban ocurriendo en las economías y sociedades rurales de los países capitalistas occidentales (Ibídem.). Sin embargo, las investigaciones seguían centradas en los hombres y las escasas menciones al género hacían referencia básicamente a los roles que las mujeres ocupaban en las economíasdomésticas. De la misma manera que hicieron algunos *estudios comunitarios* de la corriente anterior.

Con todo, a finales de esa década se empezó a desafiar la visión androcéntrica de la teoría existente incorporando lecturas feministas al análisis del cambio social y económico de las comunidades rurales. A partir de 1990, la inclusión del género y la teoría feminista en los estudios rurales pusieron de manifiesto la importancia que dichos enfoques tienen para analizar las diferencias sociales aunque, como hemos dicho, esa postura que prioriza el género como base de la diferencia sea aún minoritaria. Entre estas investigaciones podemos distinguir las que se han ocupado del género y del trabajo agrícola, las que se han centrado en el análisis de las relaciones de género y la comunidad rural, o las que se han ocupado de las identidades de género y sexuales.

Género y trabajo agrícola y ganadero

Durante la década de los 70 y 80, los y las investigadores sociales en el Reino Unido, Europa y Estados Unidos comenzaron a documentar los diferentes roles de los hombres y mujeres en las *unidades domésticas agrícolas*. Es decir, las diferentes responsabilidades que ocupaban tanto en el ámbito productivo como en el reproductivo de las mismas (Gasson, 1981; Sachs, 1983; Symes y Marsden, 1983; Repassy, 1991; en Little, 2006: 367). Estos trabajos

pusieron en evidencia dos cuestiones. La primera, que la contribución de las mujeres para la supervivencia de la explotación familiar tanto en el ámbito productivo como reproductivo era fundamental. La segunda, que a pesar de ello dichas tareas realizadas por las mujeres no gozaban de prestigio ni de reconocimiento (Ibídem.). Sin embargo, los análisis convencionales siguieron obviando estas cuestiones.

Señala Little que este tipo de trabajos además de proporcionar detalles sobre la división de género del trabajo agrícola, se formularon cuando se estaba dando en el feminismo un importante debate sobre la relación entre producción y reproducción (Ibídem). Así Sara Whatmore, en su libro *Farming Women: Gender, Work and Family Enterprise* (1990), argumentaba que la falta de reconocimiento otorgado al trabajo agrícola de las mujeres era parte de una subvaloración general del trabajo de la mujer y su asociación con los trabajos reproductivos del hogar (en Little, 2006).

Otras investigaciones han mostrado que, en un contexto de políticas dirigidas a la diversificación rural, las aportaciones de las mujeres han sido fundamentales para la supervivencia de muchas empresas agrícolas y ganaderas familiares, a través de la incorporación de otros trabajos, fundamentalmente relacionados con el turismo rural (Bouquet, 1984; Gasson y Winter, 1992; Urquijo, 2011). Miren Begoña Urquijo (2011), por ejemplo, analiza las transformaciones económicas del entorno rural vasco y su impacto en las relaciones de género a través del análisis de las representaciones de cultura económica en el espacio agroturístico de Tolosaldea (Gipuzkoa). Siguiendo a Dean MacCannell escribe:

“Dos elementos son susceptibles de convertirse en atracción turística: la naturaleza y el trabajo. La naturaleza pasa a cumplir una función turística y el uso productivo que habitualmente se hace de ella [...] cede protagonismo a dos clases principales de uso: el recreativo y el estético, pudiendo a veces existir un antagonismo entre los usos recreativos y los usos estéticos de la naturaleza. El turismo trata a la naturaleza como una fuente común de emociones, un elemento cuya preservación se debe procurar (MacCannell, 2003: 108). La contemplación del paisaje, por otra parte, puede incluir los trabajos y actividades campestres y las personas encargadas de realizarlas. Las ocupaciones son atracciones turísticas populares y pueden seleccionarse (o inventarse) detalles del trabajo que se creen de interés para los turistas, ya que todo el mundo del trabajo, potencialmente, puede transformarse en atracción turística, en una exhibición del trabajo en la que este está escenificado (MacCannell, 2003: 9)” (Urquijo, 2011: 43).

Por otro lado, en Estados Unidos y Australia se han desarrollado trabajos sobre género y agricultura sostenible, algunos de los cuales han adoptado perspectivas ecofeministas (Peter et al. 2000; Sach, 1996 en Little, 2006: 367). Otras autoras se han centrado en la toma de decisiones de las mujeres en las empresas agrícolas familiares (Bennett, 2005 en Little y Morris eds.) o, como Shortall (2002), han aplicado las teorías del Estado al análisis de la organización de las mujeres y las Políticas Agrarias y su asignación de fondos (Little, 2006:367). En esta misma línea podemos situar el trabajo de Isabel de Gonzalo Aranoa y Leticia Urretabizkaia con su investigación *Las mujeres baserritarras: análisis y perspectivas de futuro desde la soberanía alimentaria. Incidencia y políticas públicas en el marco de la actividad agraria y el desarrollo rural* (2012) dentro del contexto de Euskal Herria.

En el Estado español algunos trabajos desde la sociología, en el marco de los estudios de los procesos de cambio de las zonas rurales, han centrado su atención en el éxodo de las mujeres hacia las ciudades. Estas investigaciones concluyen que las mujeres migran como estrategia de mejora en comunidades donde las explotaciones de carácter familiar siguen siendo significativas, cuantitativamente hablando. Lo que estos autores han venido a llamar *la huida ilustrada*. Bajo esta hipótesis la formación se ha visto como la principal vía de acceso al empleo y de ruptura con la condición de ayuda familiar, que frustra tanto las aspiraciones a un reconocimiento del estatus de trabajadora como a un disfrute del estatus doméstico, sólo posible para las mujeres fuera del ámbito de la explotación familiar agraria (Camarero, Sampedro y Vicente-Mazariegos, 1991).

Rosario Sampedro y otros, en estudios más recientes, han venido a constatar la misma idea, concluyendo que cuanto mayores son las opciones de trabajo remunerado y menor es el peso de las explotaciones familiares en la economía local, el porcentaje de permanencia de las mujeres en esas áreas es mayor. Es decir, que, a mayor diversificación económica, menor es la masculinización de las zonas rurales (Camarero y Sampedro, 2008).

De forma general, los estudios que han analizado las relaciones entre género y actividad agraria y ganadera han dejado ver las posiciones subalternas que las mujeres ocupan en la agricultura –sea cual sea su forma- como resultado de las relaciones de poder patriarcal en la

que están inmersas tanto local como globalmente y, en ocasiones también, las estrategias que enfrentan para compensar esa situación de desventaja.

Relaciones de género y comunidad rural

En primera instancia, a pesar de la cantidad de estudios de corte comunitario que se llevaron a cabo a partir de la década de los 50, e intensamente durante los 60 y los 70, estos estudios apenas incluían alguna mención específica a la vida de las mujeres en los pueblos y tuvieron poca o ninguna consideración a las diferencias de género, atrapados por una idea de comunidad homogénea y sin conflicto.

A pesar de esta ausencia de perspectiva, según señala Little (2006: 368) en 1976 se publicó un capítulo de Leonore Davidoff, Jean L'Esperance y Howard Newby titulado "Landscape with figures: home and community in English society" en el libro *The Rights and Wrongs of Women*, editado por Juliet Mitchell y Ann Oakley, que marcará un antes y un después en los debates sobre el papel de la mujer en las comunidades rurales. El trabajo de Davidoff et al. traía como novedad el desarrollo de un marco teórico para la conceptualización de las relaciones rurales de género (Ibídem.). En primer lugar, planteaba que los roles de género en la comunidad rural continuaban siendo estructurados y reforzados por un poderoso conjunto de relaciones patriarcales de poder en las que los hombres, independientemente de su posición dentro de la comunidad, controlaban los roles de las mujeres tanto en el hogar como en la aldea. En segundo lugar, la investigación ubicaba específicamente las relaciones de género como parte de la construcción social y cultural de la comunidad rural. Por último, sostenía que existía una ideología rural identificable operando y que las creencias, supuestos y valores que rodeaban a la comunidad rural configuraban las relaciones de género de una manera particular (Little, 2006: 368). Del mismo modo, el trabajo coordinado por Teresa del Valle *Mujer Vasca: Imagen y Realidad* (1985) –ya mencionado- vino a suponer un hito semejante. Además de marcar el inicio de la antropología feminista vasca, también inauguraba un nuevo rumbo en la antropología de Hego Euskal Herria, ya que el análisis desmontó el ideario del matriarcado ruralista vasco, al tiempo que cuestionó la idea monolítica de lo rural que los

antropólogos vascos habían sostenido hasta entonces; no solo porque su análisis se centraba en las mujeres, sino porque mostraba una realidad de los pueblos y ciudades vascas diversa, que iba más allá del ideal del *baserri*.

En EEUU, Australia y Reino Unido los trabajos de esta índole fueron principalmente descriptivos y se centraron en las dificultades que las mujeres encontraban en el medio rural (especialmente por la falta de accesibilidad y equipamiento de servicios que sufren muchas zonas rurales) y teniendo en cuenta los roles sociales que ocupan en relación al trabajo reproductivo y de cuidados. Sampedro también ha dado cuenta de esas dificultades aunque lo ha hecho centrándose en el análisis de las migraciones femeninas a la ciudad como estrategia de independencia laboral. Sus análisis plantean que el acceso relativamente cercano a servicios públicos de salud y de cuidados, facilita la incorporación de las mujeres al mercado laboral en tanto cuidadoras (1996; 2008).

Otros trabajos en el ámbito de la Geografía anglosajona centrados en el ámbito laboral han señalado que las mujeres están en desventaja en el medio rural en relación tanto con el tipo de trabajo que realizan como con las opciones que tienen a su disposición. De modo que las mujeres rurales tienden a trabajar en trabajos peor pagados y más inseguros que los que realizan las mujeres que viven en zonas urbanas. Además, los análisis han mostrado que las mujeres rurales son más propensas a tener antecedentes laborales interrumpidos y fragmentados y a trabajar en puestos para los que estaban sobre-cualificadas (Little, 1991a y b en Little, 2006: 368). Otros trabajos se centraron directamente en las ideologías rurales y de género que se desprendían de sus experiencias cotidianas (Hughes, 1997 en Little, 2006: 369)

La influencia de los estudios feministas comenzó a dejar su huella a medida que los científicos sociales rurales comenzaron a reconocer las diferentes experiencias de hombres y mujeres dentro de los patrones dominantes de desigualdad de género. Los estudios, en la Geografía rural principalmente, pasaron de los debates generales sobre las relaciones de poder, a la naturaleza híbrida, relacional y situada de las diferentes identidades (de género, sexuales y rurales).

Cuerpo, identidades de género y ruralidad

Como señala Little, estos trabajos más contemporáneos se han centrado en las diferencias en cuanto a las experiencias de género, no simplemente la diferencia entre las zonas urbanas y rurales y los hombres y las mujeres, sino dentro de estas mismas categorías, mientras que otros también han incorporado cuestiones de sexualidad, así como la relación entre género e identidad sexual (2006: 369). Desde esta perspectiva la identidad de género no es fija o dada, sino que se crea y se rehace constantemente, en respuesta a innumerables conjuntos de significados y prácticas nacionales y locales que se superponen y/o se entrecruzan en intrincadas redes. Ahora, lo que se está sugiriendo (en línea con el debate feminista más posestructuralista) es que toda la experiencia de ser hombre o mujer varía según intersecciona con otras categorías como la edad, la raza, la clase, o la localidad, como vectores que generan subjetividad y que determinan las diferentes experiencias. También las de exclusión. Little y Morris, en su trabajo *The role and Contribution of Women to Rural Economies* (2002), han llamado la atención sobre los patrones cambiantes del trabajo remunerado entre las mujeres rurales jóvenes, lo que sugiere que las actitudes tradicionales hacia el papel de las mujeres rurales en el mercado laboral pueden estar cambiando. Michael Leyshon (2002), en una investigación sobre la juventud rural en el suroeste de Inglaterra, encontró que las jóvenes se sentían marginadas en relación con las identidades femeninas dominantes en los pueblos (en Little, 2006: 369).

Sin embargo, han sido pocos los intentos por explorar la importancia de la noción de identidad de género en el estudio de las ruralidades o por articular una comprensión teórica más amplia de la sociedad y sus relaciones con las comunidades rurales. Los debates feministas que se han dado en otras áreas del conocimiento social -aunque de forma minoritaria también- sobre el concepto de identidad de género y la tensión entre la naturaleza fluida y cambiante de la idea de género como una forma de identidad y las características más fijas del género como categoría política, no se han dado en los estudios rurales. Por lo tanto, dice Little, se ha cuestionado poco, dentro de la adopción del concepto de identidad de género en los estudios rurales, la validez de seguir refiriéndose a las "mujeres rurales" o los "hombres rurales"

como un grupo específico y definible (1997: 142). Si bien no existe una construcción única de *la mujer o del hombre de campo*, el trabajo de muchos de los y las que actualmente investigan y escriben sobre género y ruralidad parece, tanto implícita como explícitamente, apoyar la idea de ciertas características dominantes y hegemónicas (Little, 2006: 370).

Hay que destacar, sin embargo, que la mayoría de los estudios que se han hecho sobre identidades de género se han centrado básicamente en la construcción de las masculinidades rurales. Berit Brandth, por ejemplo, en su artículo sobre las imágenes de género en los anuncios de tractores, sostiene que los tractores y otras piezas grandes de maquinaria agrícola son símbolos de un tipo de masculinidad que a menudo se comunica a través del cuerpo masculino, sus músculos y su fuerza (1995: 126 en Little, 2006: 371). Para los agricultores estas máquinas aligeran el trabajo manual pesado, pero, en vez de subvertir refuerzan las imágenes masculinas tradicionales de poder, fuerza y potencia. Brandth sugiere que se trata de un proceso mutuo de construcción. Los usuarios, los hombres agricultores, le dan al tractor un género, y el tractor convierte a los agricultores en verdaderos hombres (1995: 128 en Little, 2006: 371).

Los trabajos sobre masculinidades rurales han destacado cómo las ideas sobre la masculinidad rural se sustentan en binarismos conceptuales que construyen y representan las identidades de género y, en particular, la relación entre masculinidad y feminidad. Gillian Rose, en *Feminism and Geography: The Limits of Geographical Knowledge* (1993), por ejemplo, analiza las formas en que "tierra" y "naturaleza" se conceptualizan como femeninas en su asociación con la fertilidad y la reproducción, al tiempo que la cultura y la ciencia tienen la capacidad de controlar la naturaleza femenina y se conceptualizan como masculinas. Lise Saugeres escribe a este respecto que la dominación de los hombres y el dominio de las mujeres es paralela a la dominación de los hombres sobre la naturaleza y los animales. Y continúa, "las diferencias de género se construyen y articulan en torno a un sistema de oposición dual. En este sistema se devalúa lo que se construye como femenino frente a lo que se construye como masculino" (2002: 375–6 en Little, 2006: 371. Traducción propia).

Gregory Peter y col. (2000), por su parte, exploran formas cambiantes de masculinidad en el contexto de la transición a una agricultura sostenible en el Medio Oeste de los Estados Unidos, y muestran, cómo estos agricultores, aunque sigan identificándose con las formas tradicionales de masculinidad y las relaciones de género, están más abiertos al cambio y a una concepción más dialógica de la masculinidad (en Little, 2006:371).

Por otro lado, Little (2003) ha hecho referencia a las construcciones de la feminidad rural en su trabajo sobre la encarnación de las identidades de género heterosexuales. La autora ha señalado la constante vigencia de las nociones tradicionales de las identidades sexuales de las mujeres rurales, en particular la des-sexualización de las identidades femeninas de las mujeres, y la contradicción entre las verdaderas mujeres del campo y la feminidad agresiva y sexy (en Little, 2006: 372).

Sobre este tema han sido muy pocos los estudios que han discutido sobre el género y la identidad sexual en las comunidades rurales. Han señalado diferentes autoras en diversos ámbitos que esto se debe en parte a una separación teórica entre género e identidad sexual (Sedgwick, 1990; Little, 2003), pero, más específicamente, a una falla más generalizada de conceptualizar la heterosexualidad (Rich, 1980; Little, 2003; Curiel, 2013; entre otras). Por lo tanto, el género ha sido visto como incorpóreo y deserotizado y no se ha visto que la construcción y el desempeño de roles (e imaginaciones) sexuales particulares dan cuenta de nociones más amplias de identidad de género (Little, 2006: 372).

Además, de Little y Leyshon (2003), otros geógrafos como Heidi Nast y Steve Pile (1998), David Bell (2000) o Tim Edensor (2005) se han acercado a esta nueva forma de aprehender lo social a través del estudio del cuerpo tomando como punto de partida la noción de *embodiment* (o encarnación) desarrollada por Thomas Csordas (1994), la cual combina la perspectiva fenomenológica con el estudio de la práctica de Pierre Bourdieu (Esteban, 2004: 21).

Aunque el estudio del cuerpo como objeto priorizado en las ciencias sociales –lo que se ha denominado teoría social del cuerpo– es relativamente nuevo, la relación entre cuerpo y cultura ha sido una preocupación para la antropología social desde mucho antes. Aunque con

diversos matices y focos de atención. La Escuela Cultura y Personalidad o los trabajos de Marcel Mauss (1936) y Mary Douglas (1988) son un reflejo de ello. Desde la sociología las aportaciones Bryan Turner a la teoría social del cuerpo (1994) también son de referencia obligada.

Sin embargo, más allá de la antropología y la sociología, han sido las aportaciones de Michel Foucault (1987,1992) sobre la relación entre cuerpo y poder las que han sido en gran medida responsables del desarrollo del estudio social del cuerpo en las últimas décadas. Aunque cabe destacar que, como han señalado algunas feministas, el argumento de que el cuerpo es el punto focal de las luchas sobre la forma del poder puede verse en la escritura feminista desde el trabajo de Mary Wollstonecraft (Bordo, 1993).

En cualquier caso, el enfoque teórico-metodológico que propone la noción de *embodiment* ha sido incorporado en los últimos veinte años de forma significativa especialmente en los trabajos de la antropología feminista, o también, como señala Esteban en la antropología de la salud y del arte (2004). En el contexto de la antropología vasca los trabajos de esta autora y en especial la publicación del libro *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales y cambio* (2004) han desencadenado la adopción de esta sugerente forma de acercarse a la realidad social de forma significativa en las nuevas investigaciones feministas que se están llevando a cabo tanto en Euskal Herria como en el Estado español. Diría que incluso transciende estos territorios, atendiendo al trabajo de la italiana María Livia Alga y su *Etnografía "terrona" de sujetos excéntricos* (2018).

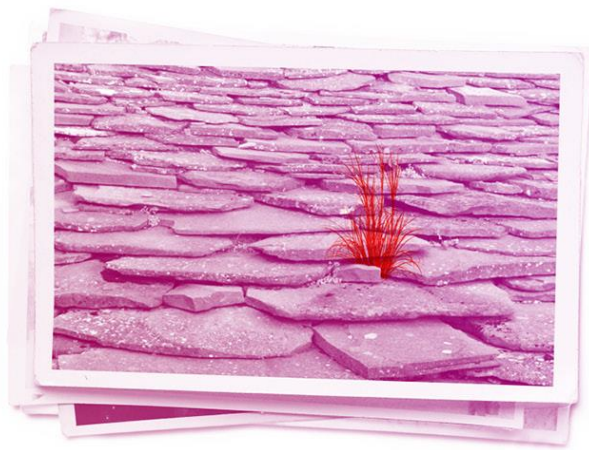
Con la noción de *embodiment*, escribe Esteban (2004: 21) citando a Margaret M. Lyon y Jack M. Barbalet, el cuerpo es considerado

“un agente y un lugar de intersección tanto del orden individual y psicológico como social; asimismo el cuerpo es visto como una entidad consciente, experiencial, actuante e interpretadora [...] La dimensión interactiva de la agencia adquiere un significado más amplio cuando el actor social es entendido como un agente encarnado” (Lyon y Barbalet, 1994: 55, 63).

Sin embargo, como decía, los estudios sociales sobre lo rural han explorado poco esta perspectiva, a pesar de que, como ha señalado el geógrafo David Bell (2000), centrarse en la experiencia encarnada de lo rural puede reintroducir una dimensión material, tanto teórica como empírica, muy provechosa (en Little, 2006: 374). Little y Leyshon (2003). Además, añaden que la encarnación rural proporciona un contexto excelente para la exploración de ciertas características y tensiones en la relación entre el lugar y la representación de las identidades de género y sexuales. A pesar de ser una perspectiva relativamente marginal dentro de los estudios rurales, algunos geógrafos se han atrevido con ella. En este ámbito, Heidi Nast y Steve Pile (1998:4), entre otros, han desarrollado el concepto de *embodiment* introduciendo la espacialidad como elemento interactivo, ya que como señalan, las prácticas discursivas, la materialidad y la espacialidad se filtran a través del cuerpo. “Los cuerpos son relacionales y territorializados - están ‘tejidos juntos’ con el espacio en intrincadas redes de relaciones sociales y espaciales- que son hechas por, y hacen, sujetos encarnados” (Little y Leyshon, 2003: 260. Traducción propia).

Advierten que nuestra comprensión de los lugares debe incorporar las formas en que los cuerpos se constituyen y se disputan y, también como desafían los límites convencionales. Para permitir tal comprensión, el trabajo también debe examinar las relaciones de poder dentro de las cuales la relación entre el espacio y el cuerpo está trazada en una gama de diferentes escalas. La importancia del cuerpo para el trabajo de los geógrafos va más allá de un simple sitio o lugar para el estudio de la práctica social, sino que debe considerarse parte de la “constitución mutua” de los lugares (Ibídem.).

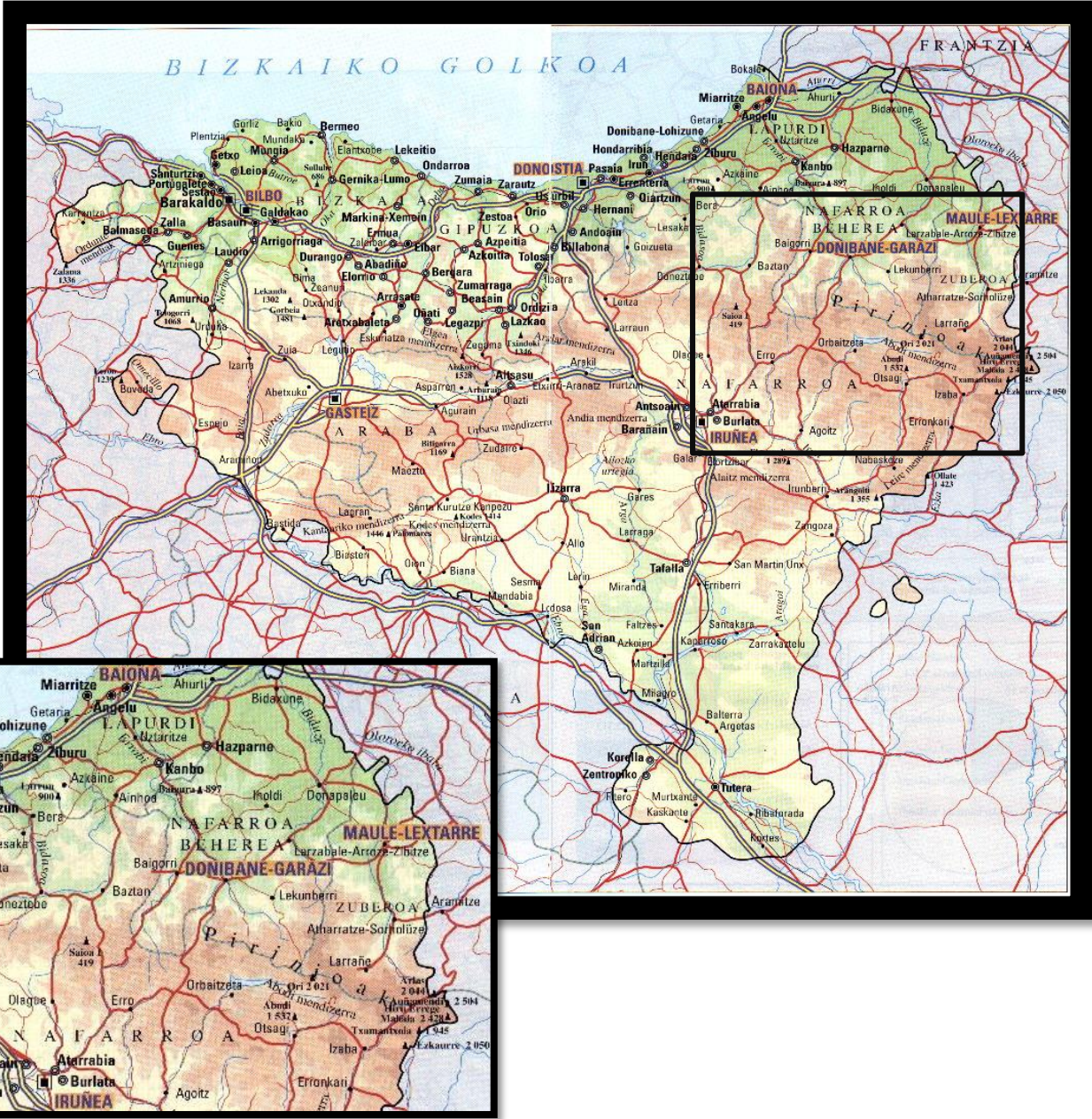
En resumen, la incorporación de esta forma de analizar lo social con el cuerpo como objeto central de estudio puede ser muy conveniente a la hora de acercarnos a la realidad rural ya que nos permite descubrir como los cuerpos y los territorios se construyen y reconstruyen mutuamente, como cambian y se transforman, generando subjetividades y materialidades diversas y complejas.



Capítulo 3



Mapa de lo tres valles que conforman el Pirineo Oriental navarro. De izquierda a derecha: Aezkoa/Aézcoa (azul), Zaraitzu/Salazar (naranja) y Erronkari/Roncal (rosa)
 Fuente http://www.cuentatuviaje.net/pirineo_navarro.asp



Mapa de Euskal Herria. Disposición territorial de los valles del Pirineo.
<https://www.ocieties.org/capecanaverallab/5888/mapa1.jpg>

3. LAS COMUNIDADES DE MONTAÑA DEL PIRINEO VASCO

“Cuando un investigador se limita al presente de la vida de una sociedad [...] es, en primer lugar, víctima de una ilusión [...] Pero sobre todo se condena [...] a no conocer el presente, ya que solamente el proceso histórico permite sopesar, y evaluar en sus relaciones respectivas, los elementos del presente”

Levi-Strauss, *Antropología Estructural* (1958: 60)

Este capítulo aborda el contexto histórico y etnográfico de la Mancomunidad del Valle de Roncal y se centra en el origen y desarrollo de las comunidades de montaña del Pirineo Oriental Navarro. Estas comunidades, que establecen una frontera natural entre Hego (Sur) e Ipar (Norte) Euskal Herria, han funcionado históricamente como estructuras jurídico-políticas y sociales que aun hoy se siguen manteniendo y que constituyen un elemento importante de autorrepresentación cultural y comunitaria. Primeramente, se exponen algunas características importantes de estas mancomunidades históricas y se analizan elementos nucleares de dichas estructuras como son la familia, la casa, la vecindad o el sistema de herencia troncal. A continuación, se muestra el contexto del proceso de despoblamiento de estos valles y en particular los datos del valle de Roncal. Para concluir, el capítulo presenta de manera sucinta algunas de las características socioeconómicas actuales del valle.

3.1 LOS VALLES COMO ESTRUCTURAS JURÍDICO-POLÍTICAS HISTÓRICAS

Julio Caro Baroja, en su libro *Los Vascos* (1971: 29), pone de manifiesto que en Euskal Herria, en general, los grupos humanos tuvieron las montañas como fuente básica de adhesión e identificación, y que posteriormente, el valle se convirtió en el principal elemento identificativo. La noción de valle está ligada a los primeros asentamientos humanos en Euskal Herria. Su población, con los mismos intereses y obligaciones, constituía una comunidad que compartía una serie de normas jurídicas. La comunidad estaba definida por los montes y los límites naturales del valle, y tenía el deber de proteger los bienes comunes y a sus habitantes de los ataques y agresores externos. Al igual que otros derechos y obligaciones, la facultad

de disponer de los bienes comunales dependía del derecho de vecindad del valle, (Caro Baroja, 1971; Gómez Ibáñez, 1975; Del Valle, 1988; Henri, 1998). Sin embargo, no existe consenso sobre cuando se dio ese cambio. Teresa del Valle señala que este proceso duró unos doscientos años y se llevó a cabo hacia el año 1300 (1988: 138-139), mientras que Caro Baroja (1971: 29-30), basándose en un texto del año 572, sitúa el cambio en el Imperio romano tardío. En cualquiera de los casos los montes y los valles han constituido elementos referenciales fundamentales de la organización jurídica política y social en la historia de Euzkai Herria.

En lo que a las comunidades montañosas del Pirineo navarro se refiere, Florencio Idoate recoge en su libro *La comunidad del Valle del Roncal* (1977) que se trata de estructuras creadas antes de que se constituyera lo que fue primero el Reino de Pamplona y posteriormente el Reino de Navarra, perdiéndose así su origen en el tiempo.

Según ha investigado José María Lacarra en el prólogo del Fuero Mayor (XIII), parece ser que los valles de Roncal y Salazar eran territorios importantes en el incipiente Reino de Navarra (en Idoate, 1977). En el mismo sentido, Ángel J. Martín Duque (1963) señala que en aquella época se estaban perfilando las primeras estructuras para la administración del territorio, que tenían en la base organizaciones comunitarias seculares de carácter autónomo (Ibidem.). Dicho de otro modo, estas estructuras jurídico-políticas se fundamentaron sobre las organizaciones vecinales autónomas que venían existiendo siglos atrás, sin que pueda establecerse con exactitud el origen de las mismas.



Junteros de Otsagabia/Ochagavía. 1924. Fotografía Diputación Foral de Navarra. Museo Iconográfico

Elvira Sanz Tolosana (2010) señala que en los últimos tres siglos del Antiguo Régimen (XVI-XVIII) los valles de ambos lados de la frontera formaban una federación: “Era un espacio que funcionaba como Estado; tenía sus límites, su derecho público y sus propios rivales” (2010: 23). La Federación se regía por una serie de complejos acuerdos que conocemos como Alianza y Convenios de Paz o Facerías. Destaca la autora que este entorno constituía un territorio homogéneo en sentido geográfico, político y económico, siendo el valle el eje y sujeto de derecho principal de la articulación de dicho territorio (Ibídem.).

Todas estas comunidades montañosas parecen tener antecedentes similares. Según diversos documentos que se han conservado a partir del siglo X, las comunidades montañosas del Pirineo navarro (Aezkoa, Salazar, Baztan y Roncal) utilizaban los mismos discursos en torno a la hidalguía colectiva y la propiedad de la tierra (Idoate, 1977: 12). En estos razonamientos, los derechos sobre la tierra son la consecuencia de la hidalguía colectiva. Un estatus legítima e históricamente adquirido por haber defendido la Corona y el credo cristiano durante siglos. Señala Idoate que en los documentos históricos que se conservan, los roncaleses aseguraban tener desde siempre la obligación de defender al rey como hidalgos escogidos (Ibídem). Asimismo, los baztandarras argumentaban en un documento del siglo XV, en defensa de la propiedad de sus montes, que les habían pertenecido desde siempre, ya que por méritos de guerra contra los musulmanes habían adquirido la hidalguía, es decir, la nobleza colectiva que los hacía dueños de sus tierras.

Así, los derechos de vecindad venían determinados por el estatus de hidalguía colectiva, lo que, en la práctica, suponía tener que demostrar la pureza de sangre. En documentos antiguos del valle de Roncal se pueden ver múltiples registros de litigios entre vecinos para demostrar dicha pureza (Idoate, 1977). En esencia, la pureza de sangre significaba poder demostrar que se era un cristiano viejo; es decir, tener la capacidad de probar que los antepasados no pertenecían a ningún grupo castigados por la Inquisición. La comunidad quedaba delimitada, así,

por la figura del Otro. Es decir, los roncaleses lograban el estatus de vecinos de Roncal de pleno derecho en tanto pudieran demostrar que no eran ni agotes, ni moros, ni judíos¹².

Sea como fuere, las estructuras de estos valles, cuyos orígenes se pierden en la historia, han funcionado desde hace siglos hasta el día de hoy. No obstante, han sufrido profundos cambios en el seno de los procesos geo-políticos globales perdiendo importancia y autonomía. De hecho, los litigios para defender sus competencias frente a los poderes centrales han sido una constante histórica, sobre todo después de la conquista de Navarra (1512) (Alli, 2006). En el Estado francés, la Revolución de 1789 terminó con el carácter autónomo de las instituciones locales pirenaicas. En el Estado español, en cambio, con el fortalecimiento del régimen constitucional y la victoria de los liberales en la Tercera Guerra Carlista, dentro de los deseos de control y homogeneidad del territorio nacional, los valles pirenaicos perdieron muchas de sus competencias (Sanz Tolosana, 2010: 24). A pesar de todo, algunos valles han conservado hasta hoy al menos parte de su autonomía en lo que a la administración y propiedad de los bienes comunales se refiere (Ibídem.). Aunque, como subraya Juan Cruz Allí Aranguren (2006), en el mejor de los casos estas competencias se han limitado a la gestión de los recursos. Otros autores han puesto de manifiesto que este proceso ha traído cambios no solo en los sistemas locales de propiedad de la tierra, sino que ha supuesto la entrada de diferentes administraciones públicas con una responsabilidad directa en el uso de los recursos naturales, un cambio simbólico en lo que a los usos del territorio se refiere -haciendo hincapié en las virtudes estéticas y turísticas del entorno- así como un nuevo diseño del territorio a través de la ingeniería ambiental y teniendo en cuenta los nuevos valores del paisaje (Vaccaro, 2008: 18).

3.1.1 Los orígenes de la Junta General del Valle de Roncal

Florencio Idoate afirma que el origen del valle de Roncal es difícil de establecer, aunque varios historiadores, incluido él mismo, lo relacionan con la Reconquista y el nacimiento de

¹² A día de hoy todavía estas ideas siguen estando presentes. En el escudo del valle de Roncal y en sus distintas fachadas blasonadas, por ejemplo, podemos ver la cabeza sangrienta de un moro. Según cuenta el relato mítico fundacional, la cabeza pertenece a Abderramán II que fue decapitado por una mujer roncalesa tras la batalla de Olast.

la monarquía navarra (Idoate, 1977; Martín Duque, 1963; Alli, 1989). La comunidad de vecinos de las diferentes villas del valle se transformó con el tiempo en una entidad jurídica cuya Junta General será la institución encargada de la propiedad y gestión de los bienes.



Casa de la Junta General del Valle situada en el pueblo de Roncal.

Las competencias de la Junta General en sus orígenes tenían que ver con los privilegios reales, el territorio, el patrimonio, la mancomunidad de pastos y con la autoridad sobre los consejos de las villas que lo constituían. Mientras que la comunidad era titular de los bienes, los vecinos tenían el derecho de explotación y su beneficio (Allí, 2006). Pero esta Junta no solo se encargaba de los asuntos de tipo económico, sino también de temas relacionados con la convivencia, estableciendo límites tanto físicos como simbólicos sobre la comunidad. Así la Junta trataba asuntos de vecindad. Por ejemplo, en las ordenanzas de 1543 se recoge que bajo multa de 50 ducados ningún pueblo puede acoger foráneo por vecino sin hacer parte a la Junta. “Y esto se hace porque ningunas personas inútiles no entren vecinos en el dicho valle” (Idoate, 1977: 34).

Escribe Idoate (1977) que la configuración del valle del Roncal se formalizó con el llamado Contrato de la Unión, también llamado el Régimen de los Panificados, firmado en 1435¹³ en el pueblo de Urzainqui. El documento se considera el escrito fundacional de la comunidad

¹³ Otras fuentes sitúan la fecha en 1345 como es el caso de la página web oficial del valle de Roncal.

del valle de Roncal¹⁴. Más tarde, con las ordenanzas de 1534 y 1543, se renovarían el espíritu de la Unión. El documento es una sentencia de conformidad en el que se discuten cuestiones básicas relativas al uso del monte, al calor de las disputas existentes entre ganaderos y agricultores. En dicha asamblea se definieron las que se consideran las primeras Ordenanzas del valle. Se trata del primer documento que reconoce la existencia de una mancomunidad, gracias al cual sabemos que previo a dicha fecha todas las villas que conformaban el valle se reunían una vez al año en asamblea general. Explicado de un modo simple, el Régimen de los Panificados era un pacto social por el cual los habitantes de Roncal regulaban las tierras cultivables y las de pasto, con el fin de garantizar la supervivencia de la comunidad. Principalmente a través de la regulación de parcelas destinadas al cultivo de cereales panificables.

“Se plegaron en junta y plega, con deliberación, cada uno de sus pueblos a la villa o lugar de Urzainqui, el tercer día de la Trinidad, según lo que avian acostumbrado de se plegar, a Junta General, en cada anno, por ordenar et meter en estado las cosas semblantes et otras tocantes a la dicha tierra et val de Roncal” (Idoate, 1977: 32).

Como escribe el autor, a aquella reunión celebrada el quince de junio asistieron “un selecto grupo de *echecojaunes*” -literalmente dueños de la casa-, haciendo referencia directa al término que aparece en el Fuero General de Navarra (Ibídem.). El término es importante aquí porque expresa los límites del derecho, ya que participar en la junta y poder tratar los asuntos públicos y políticos del valle, venía dado por el estatus de *etxejojaun*, es decir, el de hombre casado y padre de familia. Por lo tanto, la participación en la política y la vida pública eran derechos exclusivos del *pater familias*, amo y señor de cada casa, lo que suponía que las mujeres y los hombres solteros quedaban excluidos de tales derechos en tanto estaban supe-
ditados a la autoridad del *etxejojaun*. Es decir que el derecho de estos hombres se articulaba a través de la exclusión de todas las mujeres y de los hombres solteros.

Se observa que para el siglo XIV la comunidad estaba perfectamente estructurada. Ejemplo de ello es el tratado de paz firmado en 1375 entre el valle del Roncal y el valle de Baretous (Bearne, Estado francés) y que, aún hoy, se actualiza con el *Tributo de las Tres Vacas*. Como se ha dicho, a principios del siglo XV la comunidad se reafirma. La Junta General gestiona

¹⁴ A pesar de todo se sabe que existían documentos más antiguos que lamentablemente se quemaron en el incendio que en 1427 tuvo lugar en Izaba.

libremente los problemas e intereses económicos del valle, especialmente los relativos a la ganadería. Pese a su sólida estructura, la Mancomunidad tuvo que defender en varias ocasiones sus derechos ante el poder de las Cortes. Es significativo que, en los tira y afloja que el valle de Roncal ha mantenido con las diferentes Cortes navarras, en dos ocasiones - en 1607 y 1785- hayan reclamado el derecho a un puesto en las Cortes esgrimiendo como argumento los derechos adquiridos a lo largo de su historia. Aunque en ambas se le denegó (Idoate, 1977).



Tributo de las Tres Vacas, 2016
GAIZKA IROZ/AFP via Getty Images



Bearneses y roncaleses renovando el tratado de paz en 2019. En la imagen Jone Alastuey alcaldesa de Uztárroz y actual Presidenta de la Junta del Valle de Roncal. Diario de Navarra (14/07/2019)

3.2 LA VECINDAD: DERECHOS Y DEBERES

Como se ha explicado, la estructuración de la comunidad, que incluye un sentido compartido de las relaciones y la experiencia, dependía de la noción de valle. Asimismo, la participación política y social en la comunidad se materializaba a través del derecho de vecindad. Es decir, la vecindad, además de articular el derecho a la participación política y social, también implicaba obligaciones con otros vecinos estableciendo unas relaciones basadas en la reciprocidad (Sanz Tolosana, 2008). Dentro de la comunidad, cada familia y cada hogar estaban claramente separados de los demás hogares y familias, formando una unidad definida. Del mismo modo, las casas y los terrenos adyacentes constituían el barrio, no sólo en cuanto al orden material, sino también en cuanto a la moral y social (Sanz Tolosana, 2008; Douglass, 1973).

En Euskal Herria la vecindad exigía ayuda mutua. A través de estas redes de relaciones de reciprocidad la comunidad se construía y reproducía constantemente, al tiempo que hacía efectiva la participación de sus miembros. Estas relaciones de reciprocidad eran un fenómeno social total ya que atravesaban asuntos relativos a la moral, lo religioso, lo legal y también lo económico. En general, la vecindad implicaba la obligación de colaborar en los momentos clave de la casa: parto, bautizo, matrimonio, funeral (Douglass, 1973). Además de estas existían también otras obligaciones. En Ataun, por ejemplo, si se declaraba el incendio y se quemaba la cosecha de alguien, los vecinos tenían la obligación de entregarles parte de su cosecha. Los vecinos tampoco podían negar el agua y el fuego a nadie. Así, el Fuero General de Navarra ordena que, por si algún vecino pudiera necesitarlo, siempre haya tres tizones incandescentes en el fuego de la casa (Sanz Tolosana, 2008). En algunas zonas de Bizkaia, según ha recogido William Douglass (1977), existía la obligación de ayudar a cada nueva pareja a poner en marcha la casa aportando para ello un saco de estiércol y un cordero por cada casa vecina, lo que se conocía como “*zimaaur lorra*” y “*bildotz lorra*”.

A pesar de su importancia cultural, estas prácticas sociales ligadas a la reciprocidad comienzan a entrar en desuso con el desarrollo de la industrialización y la expansión de los valores urbanos (Ibídem.). A medida que los trabajos asalariados fuera del hogar fueron adquiriendo cada vez mayor importancia, la función económica de la casa fue perdiendo relevancia y las relaciones de vecindad se fueron debilitando. Sin embargo, hoy en día algunas de estas prácticas como el *auzolan*, siguen vigentes o han sido recuperadas.

Podemos concluir diciendo que la participación política es una noción que para los habitantes del Pirineo navarro ha estado históricamente ligada a la vecindad del valle y no a las villas. Más tarde, con el sistema constitucional de 1812, ese régimen de vecindad quedó suspendido. Dentro del proceso de municipalización, las villas pasaron a ser municipios perdiendo la vecindad de valle y, a partir de entonces, los derechos estarán ligados a la adscripción municipal (Vaccaro, 2008).

3.3 LA CASA COMO ELEMENTO MEDULAR DE LA ORGANIZACIÓN SOCIAL TRADICIONAL DE EUSKAL HERRIA

En la cosmovisión vasca la casa hay que entenderla como un elemento que trasciende la edificación en sí, a pesar de que su significado haya cambiado a lo largo de la historia y hayan existido diferencias dependiendo del contexto geográfico. Como ha constatado Carlos Martínez Gorriaran (1993), en los siglos XVI y XVII los vascos adquirieron la costumbre de adoptar el nombre de la casa como apellido. Para el inquisidor Pierre de Lancre (1613) que los *euskaldunes* adoptaran tal costumbre -tratándose de casas miserables- era un hecho repugnante, ya que siendo plebeyos actuar como nobles haciéndose llamar *señor de tal o cual casa* no podía ser sino una expresión del diablo (en Douglass, 1973).

Dejando de lado estas interpretaciones, la incorporación de la costumbre “documenta el profundo cambio en el imaginario colectivo ligado a la extensión de la hidalguía” (Martínez Gorriaran,1993:119). Parece que, en la Europa de la Edad Media, la costumbre de adoptar el nombre de la casa o de un terreno comenzó a extenderse a partir del siglo XIII, tras la gran movilidad que había supuesto la vida en la Alta Edad Media y una vez que la población comenzó a fijarse. Los nobles adquirieron la costumbre como forma de diferenciación social, como el modo de demostrar el control que tenían sobre la tierra y el poder de la nobleza feudal (Ibídem.:120). Así, entre los vascos, tomar esa costumbre noble suponía una afirmación de su hidalguía que referenciaba su autonomía y la posesión de la tierra, aun cuando la propiedad de la misma no estuviera en sus manos.

La casa era la fortaleza familiar y el espacio medular de las relaciones sociales. En ella se diseñaban alianzas patrimoniales a través de los matrimonios y era la principal institución que estructuraba los valores familiares y la identidad social. No obstante, existían diferencias económicas importantes entre las casas, lo que redundaba de forma desigual en el poder que las casas fuertes y las humildes tenían para influir en las cuestiones políticas y sociales de la comunidad.

Además de ser el lugar de residencia del grupo doméstico, la *etxea* estaba formada por las tierras, los animales, las herramientas de trabajo, la sepultura y los antepasados (Douglass,

1973). Todos estos elementos constituían una unidad indivisible que conformaba la casa. Las ideas de continuidad y de unidad de la casa, han constituido elementos fundamentales en la estructura social tradicional de Euskal Herria (Douglass, 2003: 123). Pero no solo, ya que como ha constatado Dolors Comas D'Argemir (1991) para el sistema troncal del Alto Aragón, la continuidad de la casa era necesaria en la medida en que se trataba de un elemento nuclear para la identidad social y siempre con el objetivo de no perder la herencia social otorgada por los antepasados. Dentro de esta lógica de continuidad y de unidad, el heredero, sin identidad social individual, era elegido para perpetuar la identidad colectiva en tanto guardián de la herencia social (Douglass, 1973; Comas D'Argemir, 1991).

Por otro lado, y como veremos en el siguiente apartado, la casa estaba unida al sistema de herencia y a la familia troncal. La indivisibilidad del patrimonio y el sistema de heredero único garantizaban su continuidad, así como, la fuerza de trabajo de la familia extensa formada por dos generaciones.

3.4 EL SISTEMA DE HERENCIA TRONCAL: LA INDIVISIBILIDAD DE LA CASA-PATRIMONIO Y LA FIGURA DEL HEREDERO ÚNICO

En la base del sistema de herencia troncal, como decía, la indivisibilidad del patrimonio que se sintetizaba en la casa y la figura del heredero único eran fundamentales. Estos dos elementos se encuadraban, a su vez, dentro de la regla de la heredopatrilocidad. Es decir, dentro de la obligatoriedad de vivir en la casa de los padres donadores. La designación formal del candidato a la propiedad coincidía con el matrimonio del electo y, desde el momento del matrimonio, tenía el deber y el derecho de residir en la casa de los padres donadores. Por otra parte, los demás hijos mantenían el derecho a vivir en la casa mientras no se casaran. Era un derecho vinculado al deber de trabajar por y para la casa, es decir, que incluía la comida y alojamiento, pero no el derecho a percibir un salario por el trabajo. Los hijos y las hijas que se quedaban solteras en la casa también eran excluidos de recibir la señal¹⁵, y en el caso de los hombres también de participar en los negocios públicos y de ser representantes políticos

¹⁵ La señal era la dote que los y las hijas excluidas de la herencia recibían a modo de compensación (Sáenz Tolosana, 2008).

y familiares (Sanz Tolosana, 2008: 86) ya que las mujeres no gozaban de este derecho en ninguno de los casos.

En el Pirineo vasco, igual que en otras comunidades con similares estructuras como las del Pirineo aragonés o catalán, los instrumentos jurídicos y los ideales culturales tradicionales garantizaban un heredero único, estableciendo la exclusión de los demás hijos e hijas. Como afirma Comas D 'Argemir, la fuerza de la representación de la casa daba inteligibilidad a la práctica de designar un único heredero en el seno de un sistema de representación más amplio basado en la igualdad social (1991: 132).

La familia troncal se formaba en el seno de esta dinámica en la que el matrimonio donante y la nueva pareja convivían con los hermanos solteros de los herederos de cada generación en la misma casa y a favor de la misma. Los que, como solteros, no querían quedarse en casa, tenían derecho a la dote, siempre ligada a las capacidades *oiconómicas* de la casa, es decir, al haber y al tener de la casa (ibídem.). Los y las que se encontraban en esta situación normalmente recurrían a estrategias matrimoniales o de emigración, aunque como veremos, al igual que ocurría con la elección de la persona heredera, en estas cuestiones existían diferencias de género importantes.

Parece que, en los diferentes derechos forales de Euskal Herria, la elección del heredero único no estaba ligada al género ni al orden de nacimiento, como en otros lugares con un sistema de herencia similar. Esta decisión quedaba en manos de los donantes. Como ha señalado William Douglass (1973), la elección del heredero tenía que ver con las capacidades que los hijos e hijas demostraban para el trabajo y la gestión de la casa, siempre bajo el deber moral de darle continuidad. Sin embargo, en la práctica, las familias han tendido en diferentes momentos de la historia a elegir a los hombres como candidatos a la propiedad, aunque en función de los intereses del hogar también se haya testado a través de las mujeres. En Gipuzkoa, por ejemplo, en un estudio sobre la herencia entre los siglos XVII y XVIII, y con una muestra de 332 hogares, se vio que el 62% de los herederos eran hombres, mientras que las mujeres suponían el 38% (Oliveri Korta, 2001: 174). Hay que señalar que en el 66% de los casos en el que una mujer había sido elegida como heredera, esta era la única opción, bien por no

haber nacido ningún hombre, bien por haberse ido a las *Indias* o haber entrado al sacerdocio (Ibídem.). En otras ocasiones, cuando se esperaba que algún hombre regresara de América enriquecido para casarse, para conseguir fuerza y grandeza para la casa, también era habitual que heredara una mujer (Arrizabalaga, 2006 en Ferrer-Alos, 2014).

Dentro de aquel sistema de género patriarcal y de la institución familiar donde los hombres casados ocupaban posiciones de poder, excluir a las mujeres del sistema de herencia era un argumento de peso. Al fin y al cabo, aunque las mujeres pudieran ser herederas competentes y legítimas de la casa-patrimonio, con el matrimonio se situaban bajo la autoridad de un hombre ajeno a la casa familiar lo que suponía, por un lado, que el matrimonio donador perdiera capacidad de influir en los asuntos familiares, y por el otro, que la casa perdía significado ya que simbólicamente suponía una fractura en la continuidad de la misma.

En lo que respecta a los derechos y oportunidades de los hijos e hijas que quedaban fuera de la herencia familiar, existían desigualdades importantes de género a la hora de recibir la dote compensatoria. En el valle de Roncal, los hijos que no heredaban, si decidían ir de pastor para algún patrón acaudalado, era costumbre que de mozos recibieran de los padres algunas ovejas paridoras (entre tres y seis, dependiendo de las posibilidades de la casa). El patrón daba permiso para que junto a sus ovejas el joven también criara a las suyas, de tal manera que en unos diez años pudiera tener un humilde rebaño propio (Violant, [1949]2003 en Sanz Tolosana, 2008: 86).

En el caso de las mujeres, esa dote se daba con el matrimonio, que por lo general se trataba de una cantidad de dinero, aunque también podía ser en forma de ajuar. Básicamente el cálculo de la dote se establecía teniendo en cuenta el valor de la mujer en el mercado matrimonial (Ferrer-Alos, 2014: 40). Pero, además, como ha señalado Bourdieu para el caso del sistema de herencia troncal bearnés:

“Mientras la mera lógica de la economía tiende, por la mediación de la dote, a propiciar el matrimonio entre familias de riqueza sensiblemente equivalente, ya que los matrimonios aprobados se sitúan entre dos umbrales, la aplicación del sistema que se acaba de definir introduce una disimetría en el sistema según se trate de hombres o de mujeres. Para un varón la distancia que media entre su condición y la de su esposa puede ser relativamente grande cuando juega a su favor, pero ha de ser muy

reducida cuando juega en su contra. Para una mujer el esquema es simétrico e invertido” (2004: 36).

De igual manera, en Euskal Herria las mujeres de la casa que no heredaban y que no podían casarse con un heredero, como recibían una dote mucho menor, se veían obligadas o a quedarse solteras o a emigrar a la ciudad (Ferrer-Alos, 2014: 40). En el caso de las mujeres que no tenían la capacidad de mejorar o mantener su situación económica a través del matrimonio, sobre todo si eran hijas únicas, las familias se esforzaban para que se quedasen solteras, ya que siempre había que guardar una mujer para la casa (Ibídem.). Asegurarse una criada en la sangre.

Como se ha explicado, las migraciones han sido una constante necesaria dentro del sistema troncal. Sin embargo, a partir de los años 60 del siglo XX, los cambios materiales y simbólicos globales que comienzan a penetrar en estas zonas montañosas supondrán una intensificación de las emigraciones a la ciudad que irán vaciando estas zonas.

3.4.1 La huida de las mujeres: el celibato del heredero y la crisis del sistema social

Los cambios ocurridos en los Pirineos a lo largo del siglo XX han sido diversos. Las características y la expansión de las relaciones capitalistas de producción y el modelo desarrollista de concentración urbano e industrial, dieron lugar a una dependencia total de los núcleos urbanos. Todo ello ha supuesto un profundo proceso de cambio, sobre todo, en los últimos cincuenta años del siglo XX, donde, éxodo, crisis de la agricultura tradicional, desagrarización, etc. son algunas de esas transformaciones. A partir de los años sesenta del siglo pasado, en el Pirineo navarro, las casas ricas que tenían otras alternativas, sobre todo cuando los sueldos de los pastores empezaron a subir, liquidaron las haciendas y se marcharon a la ciudad (Sanz Tolosana, 2008: 88). En la mayoría de las explotaciones con pocos animales, la viabilidad resultó imposible y también se marcharon. Sólo durarán las casas medianas, aunque la dinámica interna cambiará radicalmente (Del Valle: 1985; Mauleón, Cosín y Diez Mintegui: 1989; Etxezarreta: 1994, Sanz Tolosana, 2008).

Pero la modernidad, además de los cambios materiales, también supuso un desplazamiento en los ideales culturales. Con el capitalismo industrial se impone un sistema de valores urbanos, que prevalecen sobre los valores del campo (Polanyi, 1944). Lo rural representa la imagen del atraso. Mientras que la ciudad es el modelo a imitar. El desarrollo industrial, el individualismo y la libertad de elegir entre diferentes modelos de vida son la marca del nuevo escenario (Giddens, 1993). En esta dualidad rural-urbana, la ciudad que representa lo urbano se convierte en el lado positivo de la jerarquía. En consecuencia, el sistema tradicional de herencia, como sistema de desigualdad, comienza a perder legitimidad en la medida en que la familia troncal y la identidad colectiva comienzan a chocar con el nuevo marco de relaciones mediadas por el interés individual.

Los nuevos valores y significados asignados por la modernidad al mundo urbano supusieron una alternativa de libertad para las mujeres. Por ello, podríamos pensar que en las zonas rurales las mujeres, como sujetos de cambio, fueron pioneras en la incorporación de los valores urbanos. Amaia Mauleón, Jone Cosín y Carmen Díez Mintegui (1989) descubrieron en una investigación realizada en los Pirineos que el cambio social en los proyectos vitales de las mujeres de diferentes generaciones estaba integrado, por un lado, porque las oportunidades de vida en los valles no eran deseables entre las más jóvenes y, por otro, porque las mujeres de más edad, a pesar de no tener un protagonismo directo en estos cambios, eran conscientes de que el modelo vivido por ellas no era válido para las jóvenes (Ibíd.: 80), en la medida en que la vida urbana suponía la posibilidad de transitar de una situación de subordinación a una de independencia. Es decir, que las mujeres vieron en la ciudad y en lo urbano la oportunidad de alejarse del sistema patriarcal en la que estaban insertas. En consecuencia, en el Pirineo vasco, a partir de los años 60, las mujeres comenzarán a huir de la vida rural ante los inconvenientes que suponía casarse con un heredero. Tanto el hecho de vivir bajo la autoridad del marido y su familia (Ibíd.), como las duras condiciones de vida que implicaba casarse con un ganadero (Sanz Tolosana, 2008), hicieron que emigrar a la ciudad fuera una opción deseable para las mujeres, lo que fue dando lugar a una soltería generalizada de los herederos que comenzarán a perder el prestigio social que habían tenido en el pasado.

La comunidad comienza a moverse en valores divergentes,

“[...] además de los valores propiamente rurales, [...] hay ahora otros procedentes del entorno urbano y adoptados principalmente por las mujeres; dentro de esta lógica, quienes salen privilegiados son el ‘señor’ y el ideal de sociabilidad urbana, totalmente distinto del ideal antiguo, que tenía que ver, sobre todo, con las relaciones entre los hombres; juzgado según estos criterios, el campesino se convierte en el *hucou*” (Bourdieu, 2004:68).

Con la soltería de los herederos el sistema social y su reproducción entraron en crisis, muchas casas tuvieron que cerrar y la familia troncal dejó de ser el centro de la vida social. El celibato de los herederos, impensable en el pasado, se convertirá en la característica principal de la crisis del antiguo orden social pirenaico.

Sobre la huida de las mujeres, Sarah Whatmore (1991) decía que las mujeres votan con los pies, para decir que expresaban su rechazo político al patriarcado a través de la emigración (en Camarero et al. 2009: 53). La huida supuso una estrategia que evidenciaba el rechazo de las mujeres al patriarcado. Por todo ello, fueron las mujeres, en muchos sentidos, las que dejando en evidencia sus roles tradicionales, rompieron con la organización social tradicional.

3.5 EL CONTEXTO DE LA DESPOBLACIÓN EN LOS VALLES DEL PIRINEO NAVARRRO

El despoblamiento es una realidad en muchas zonas rurales y de montaña del mundo. Los factores son múltiples y se inscriben en diferentes procesos económicos, sociales y demográficos globales.

Como señala Javier Colomo, “el modo de vida tradicional de la montaña navarra se ha fundamentado en la economía de autoconsumo y en la diversidad de costumbres socioculturales ligadas al ámbito del pueblo, valle y comarca” (2000: 58). Esta forma de vida ha sido predominante en la Montaña Oriental de Navarra hasta finales del siglo pasado (Ibídem.). Aunque en el valle de Roncal (y en el Pirineo navarro en general) muchos trabajos tradicionales han

sido relevantes hasta la segunda mitad del siglo XX. Este sistema de vida se centraba en el pastoreo, el aprovechamiento de la madera (para obtener energía y mobiliario para cubrir las necesidades básicas) y los trabajos agrícolas y de cría de animales destinados a la producción de alimentos para el consumo y la reproducción doméstica (personas y animales). Los hombres se ocupaban de los trabajos forestales y de pastoreo donde la trashumancia ovina¹⁶ tenía gran relevancia (Caro Baroja, 1988; Colomo, 2000).

La trashumancia se fundamenta en el movimiento estacional, atendiendo a la diversidad climática de Navarra y a la necesidad de buscar forraje durante todo el año. El frío y las nieves en la montaña impedían el crecimiento de la hierba durante el largo invierno y con el calor del verano los pastos de la Ribera y de la Zona Media se secaban, “lo que motivaba los desplazamientos de los rebaños a zonas más meridionales en invierno, retornando en verano para el aprovechamiento de los pastos de montaña” (Colomo, 2000: 59). En el valle de Roncal esta forma de pastoreo ha sido relevante no solo como práctica en unas condiciones materiales determinadas sino también culturalmente, ya que Roncal parece haber sido el primer valle en obtener el derecho de pasto en las Bardenas Reales de entre todas las partes *congozantes* (que tienen derecho Real de pasto –histórico-). Concretamente Roncal lo obtuvo en el año 882, y aún lo conserva. Posteriormente, los salacencos y otras 20 entidades también obtuvieron tal derecho. Los pastores de las partes congozantes se movían en invierno con las ovejas a las Bardenas Reales en busca de pastos, regresando hacia junio a los valles¹⁷. Parece que entre los siglos X y XIII la explotación ganadera roncalesa se estabiliza en torno a las 80.000-100.000 cabezas de ganado lanar trashumante, manteniéndose estable hasta el siglo

¹⁶ Aunque el pastoreo ovino no haya sido el único. En el valle de Roncal, al igual que en el resto de Euskal Herria, la ganadería bovina ha sido históricamente significativa y ha ostentado poder, aunque en la representación cultural la figura del pastor de ovejas sea arquetípica. Según algunos trabajos, antes de que a partir del siglo XVII comenzara a predominar el pastoreo de ovejas fomentado por los monasterios, en los montes de Euskal Herria predominaban los caballos, los cerdos y sobre todo las vacas. Ahí tenemos, por ejemplo, los trabajos de Álvaro Aragón Ruano sobre los *seles* (sestaderos de vacas circulares) también conocidos como *bustalizas* en Nafarroa o *sarobeak* en Gipuzkoa.

¹⁷ En la actualidad, a pesar de que algunas explotaciones ovinas en el valle de Roncal siguen practicando la trashumancia, esta ha descendido notablemente predominando la estabulación.

XVIII¹⁸, cuando la actividad pastoril y el tamaño de los rebaños descienden al iniciarse la explotación forestal de tipo industrial.

A partir del siglo XVII, con el surgimiento de la industria naval empezarán a intensificarse los trabajos forestales en el valle, principalmente para responder a las demandas de la incipiente Armada de la Corona española (Idoate, 1977). En ese momento dará comienzo la extracción y distribución de madera a escala industrial donde los trabajos de almadiero supondrán una nueva oportunidad de trabajo para los hombres de Roncal.



Transporte mediante macho o mula de los troncos ya troncados del monte al atadero
<https://almadiasdenavarra.com/pueblo-de-los-oficios/la-almadia/que-es/>



Almadía por el puente de Burgui. Valle de Roncal
<https://almadiasdenavarra.com/pueblo-de-los-oficios/la-almadia/que-es/>

La almadía es una balsa formada por varios tramos de maderos de idéntica longitud amarrados entre sí mediante *jarcias* vegetales (vergas de avellano, mimbre silvestre, etc.), con remos en la *punta* (proa) y en la *zaga* (popa) cuya función es la de dirigir la balsa por el cauce del río. Las dificultades de accesos a los bosques madereros de alta montaña, dieron lugar a esta forma de transporte de la madera hasta lugares más propicios para su transformación o distribución. Los trabajos de preparación de la almadía comenzaban en el bosque, donde se

¹⁸ Los datos han sido obtenidos de una copia del informe para la solicitud de la denominación de origen del queso de Roncal aportado al Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, que sin embargo no cita las fuentes originales de los datos. Ver: https://www.mapa.gob.es/es/alimentacion/temas/calidad-diferenciada/registro_indo_tcm30-536397.pdf

talaba y destajaba (desramaba) el árbol. Después se estudiaban las diversas posiciones para ser tronzado (cortado) correctamente en varios maderos de entre 4 y 6,40 metros. Una vez se trasladaban al *atadero* se *barrenaban* (taladraban) los maderos para después unirlos y formar la balsa.

En el valle de Roncal los troncos eran transportados por el río Esca/Ezka normalmente hasta Zaragoza. La actividad fue perdiendo relevancia con el desarrollo de las vías de transporte hasta su total desaparición en 1951 con la creación del Embalse de Yesa¹⁹.

Por otro lado, todos los trabajos de la casa eran responsabilidad de las mujeres; además del trabajo reproductivo y de cuidados, ellas se ocupaban de los trabajos agrícolas y de cría de animales destinados a la producción de alimentos para el autoconsumo. Hay que tener en cuenta que más de dos tercios de la producción al interior de la casa eran para consumo propio (George, [1975] 1982: 201) con lo que el trabajo de las mujeres tenía mucha importancia.

En ese contexto los núcleos pequeños de población y el sistema del heredero único regulaban la emigración secular que mantenía el equilibrio entre recursos humanos y materiales. Hasta la primera mitad del siglo XX estas comunidades de montaña mantuvieron su dinamismo demográfico manteniendo un porcentaje estable de población²⁰, donde, por encima de éste, el *excedente* humano resultante formaba el flujo emigratorio de la comarca.

Para mantener el equilibrio necesario entre recursos naturales y población esta emigración endógena se combinaba con otras prácticas dentro de las familias. Con el objeto de ayudar a unas economías domésticas muy limitadas, se llevaban a cabo diversas estrategias laborales temporales donde las mujeres solían ser protagonistas, en gran medida motivadas por la necesidad de obtener un dinero para poder acceder al mercado matrimonial. Muchas casas en

¹⁹ Hoy en día se celebra en el pueblo de Burgui el *Día de la Almadía* o *Almadía Eguna* que rememora ese trabajo.

²⁰ Dependiendo de las fuentes los datos de población varían. Esto se deriva de las dificultades para medir la población que existían en la época. Carmen Diez Mintegui (1989), por ejemplo, en el año 1900 sitúa la población de la zona pirenaica en 22.486 habitantes, mientras que Javier Colomo (2000) para el mismo año la sitúa en un intervalo de entre 28.000 y 30.000 habitantes.

situaciones de necesidad económica tendían a expulsar a las mujeres (Mendiola, 2002) mandándolas a la ciudad a servir como empleadas domésticas o dentro del Valle a las casas *fuer-tes*, a la industria textil urbana o como alpargateras a las fábricas de Maule (Mauleón. Estado francés) conocidas como las *ainarak*, *enarak* o las *golondrinas*.



Alpargateras roncalesas en una fábrica de Maule.
Fuente asociación la Kukula (Burgi)
<http://lakukula.com/>



Recreación de las *ainarak* cruzando a pie a través del Pirineo para llegar a las fábricas de Zuberoa.
Imagen asociación La Kukula

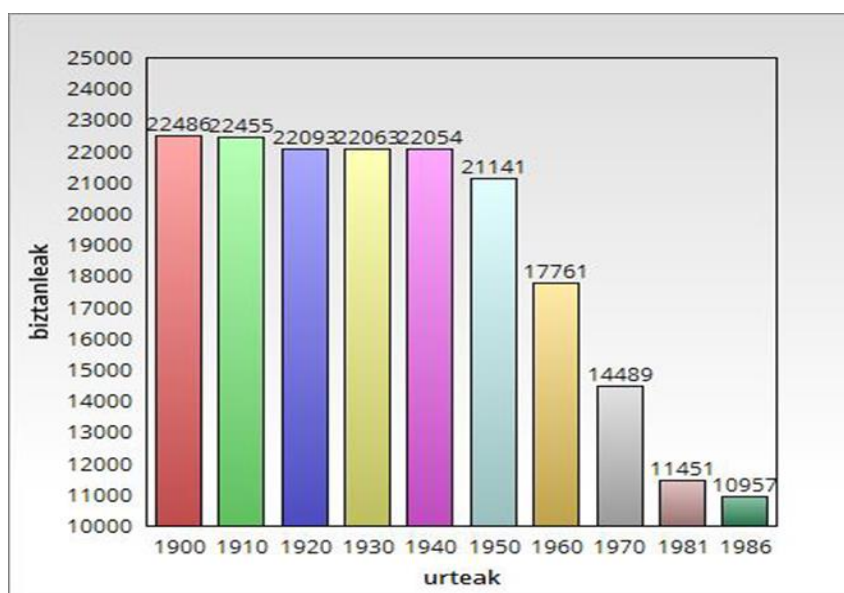
La vida en Maule, por ejemplo, suponía para las roncalesas más jóvenes una dura experiencia donde se enfrentaban a jornadas laborales diarias de doce y dieciséis horas. En el año 1911, la industria alpargatera de este pueblo francés llegó a tener más de cinco mil personas empleadas donde la gran mayoría eran mujeres.

A pesar de los desplazamientos que suponían la trashumancia y las almadías y de las estrategias de movilidad que han constituido una constante durante siglos, la gran identificación con el entorno espacial, que los habitantes de la montaña tienen, evidencia un fuerte arraigo al lugar de origen (Caro Baroja, 1974; Olza Zubiri, 1979; Zabalza Seguin, 1994) “que no desaparece a pesar de los desplazamientos trashumantes de meses, e incluso la emigración, quedando simbolizada en la ‘casa’ como concepto de unión al lugar de origen y cohesionador de los bienes raíces y derechos de vecindad” (Colomo, 2000: 60).

Sin embargo, en la década de 1960, los Pirineos navarros comenzaron a sufrir una pérdida acelerada de población. Hasta la década de 1950 la tasa de emigración se situaba entre un 0’88% y un 1’9% anual y compensaba la tasa de crecimiento manteniendo el equilibrio recursos/habitantes ya comentado. Pero a partir de entonces la tasa de emigración se situará en el 2’37% anual, lo que marca el inicio de la despoblación de la comarca pirenaica, al superar la emigración a la tasa de crecimiento natural en más del doble (Colomo, 2000: 101).

Como se puede ver en el siguiente gráfico (*gráfica I.*), el proceso de despoblamiento del Pirineo comienza en la década de 1960 con una pérdida del 16% de su población en tan solo un decenio. El porcentaje de pérdida poblacional se mantendrá a partir de entonces en esos valores (entre el 19% y el 21%) hasta la década de los 90 que la tasa comenzará a desacelerarse.

Gráfica I.
Evolución de la población de los Pirineos navarros*
(1900-1986)



Datos sacados de *Mujer y Pirineo. Análisis de una realidad* (Mauleón, Cosín y Díez Mintegui, 1989)

* **Valles:** Erro, Esteribar, Aezkoa, Zaraitzu/Salazar, Erronkari/Roncal, Artzibar, Urraulgoiti y Longida.

Municipios: Agoitz, Orotz-Betelu, Lusaide/Valcarlos, Auritz/Burguete, Orreaga/Roncesvalles y Navascues/Nabazkoze.

Es significativo que el mayor porcentaje relativo de pérdida de población en los Pirineos navarros haya sucedido en la década de los 80 del siglo pasado, mientras que en el resto del Estado español la intensidad de los flujos de emigración rural-urbana disminuían a consecuencia del retroceso de la actividad industrial²¹.

Hay que destacar que, durante la primera mitad del siglo XX, los factores de difusión económicos dieron lugar a la industrialización de la comarca. Las empresas Irati S.A. (que concentraba trabajos hidroeléctricos, explotación forestal, una destiladora y actividades ferroviarias) y Maderas Ozcoidi (empresa que hoy día tiene su sede en Iruña), por ejemplo, introdujeron la experiencia proletaria dentro de un sistema económico tradicional agro-ganadero basado en gran parte en la autarquía de la unidad doméstica y de la *casa*. En esa primera fase de desarrollo industrial algunos polos económicos se concentraron en estas zonas de montaña, hoy periféricas, donde se encontraban los recursos. En el Pirineo navarro, como ha recogido Javier Colomo, en 1905 el 13,42% de la población activa de la comarca trabajaba en las empresas eléctricas de la zona, llegando a ser el 39'70% en 1927 (Colomo, 2000). No obstante, con el desarrollo de los medios y las vías de transporte, así como con la intensificación de las inversiones de capital en los centros urbanos, muchas de las empresas antes situadas en estas zonas se trasladarán a la ciudad.

En el caso de la Comunidad Foral de Navarra, es a partir de los años 60 que la industria y las inversiones de capital comenzarán a concentrarse en la cuenca de Iruña aglutinando con ello mercado, servicios y mano de obra. Hay que decir que, de manera general, el desarrollo capitalista industrial-urbano requería de la producción, distribución y consumo masivo de mercancías y para ello necesitaba establecer nuevas relaciones territoriales. El Estado sustituyó las relaciones socio-económicas horizontales entre comarcas por unas verticales que concentraban en la ciudad las redes de comunicación y distribución, mientras que alejaba a las zonas rurales de los centros de producción y de servicios. En Europa, aunque con diferentes matices y ritmos, los habitantes del campo comenzarán a cumplir una nueva función centrada en satisfacer la necesidad de mano de obra de los núcleos urbano-industriales. La industria ur-

²¹ Para más información, ver Camarero y Sampedro (2008).

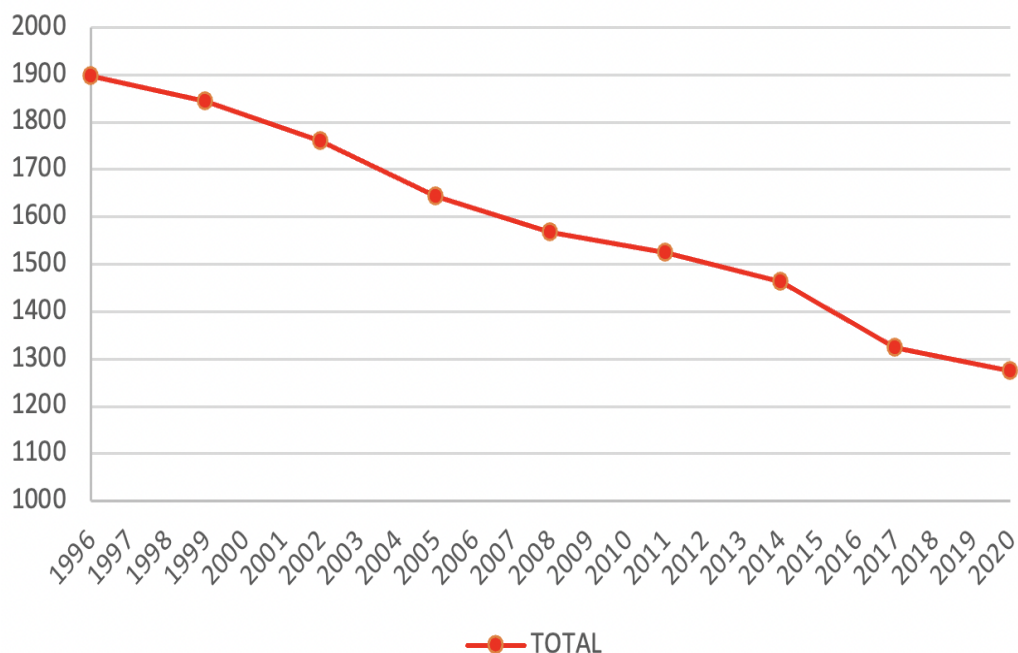
bana *reclamará* al campo los trabajadores y trabajadoras que necesita al tiempo que mantendrá en la *reserva* al resto (Polanyi, 1944; Meillassoux, 1972) hecho que contribuirá significativamente al vaciamiento rural.

Del mismo modo, también será necesaria una reestructuración de las actividades agrarias a medida que la producción de alimentos es regulada por instituciones supranacionales y aumenta la necesidad de satisfacer el *hambre urbana*. Esto supondrá el cierre de muchas pequeñas y medianas explotaciones familiares que no podrán soportar las demandas del mercado. Las relaciones y conexiones locales²² serán sustituidas por el eje Norte-Sur imponiendo la comunicación entre las zonas montañosas y la llanura y estableciendo la necesidad de mayor movilidad. En consecuencia, tal y como han estudiado diferentes autores (Williams, 1973; Harvey, 2001; Nel-Lo, 2001), “el territorio empezó a ser modificado en formas que beneficiaban a las necesidades de la sociedad urbana y nacional. El territorio rural empezó a sentir los efectos de la urbanización de sus recursos” (en Vaccaro, 2008: 30).

²² Es decir, relaciones horizontales con una dirección Este/Oeste-Oeste/Este entre valles y comarcas.

Con todo, en el valle de Roncal la pérdida de población sigue siendo una realidad. Como vemos en la siguiente gráfica, al crecimiento natural vegetativo negativo que se ve intensificado por la despoblación, hay que sumarle una constante pérdida de población a causa de la emigración, profundizando en el problema de la sostenibilidad social que viene sufriendo la zona.

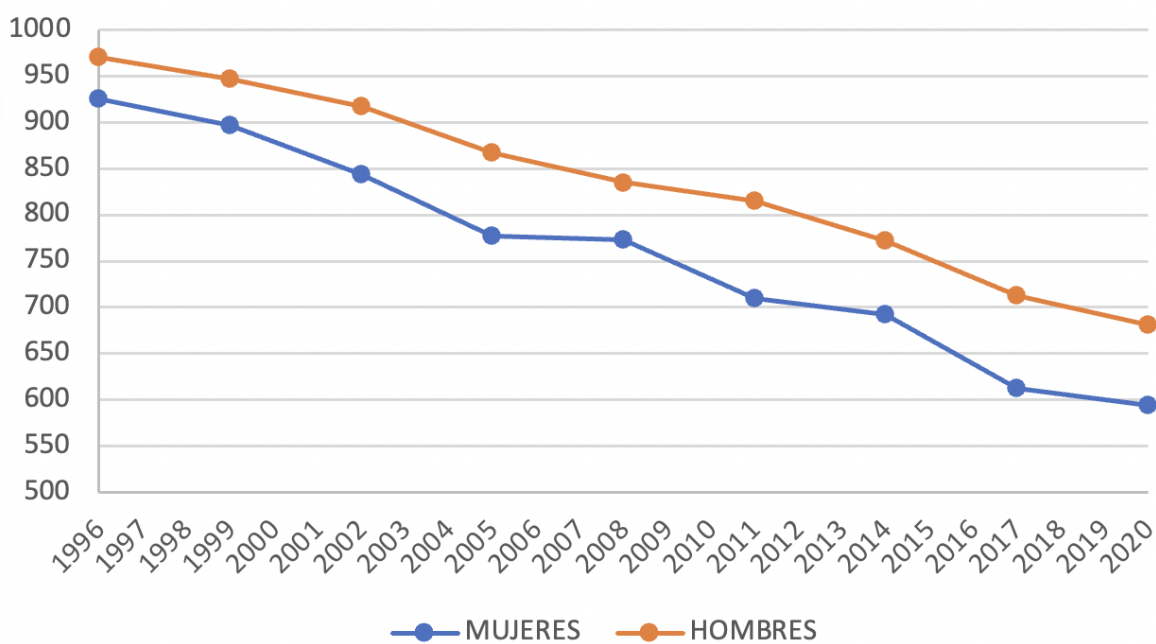
Gráfica II
Evolución de la población del Valle de Roncal*
(1996-2020)



Evolución de la población por unidades. Elaboración propia. Datos del INE.
*Burgui-Burgi, Vidángoz-Bidankoze, Garde-Garde, Roncal-Erronkari, Urzainqui-Urzainki, Isabazaba y Uztároz-Uztarroze.

Sanz Tolosana señalaba en *Identidad, montaña y desarrollo. Los valles de Roncal, Salazar y Aezkoa* (2008) que existe una especificidad en las emigraciones de estos valles, donde las que más emigran son las mujeres jóvenes con estudios universitarios. De cualquier modo, universitarias o no, actualmente en el Valle de Roncal son las mujeres las que se marchan mayoritariamente, como se puede ver en la gráfica III.

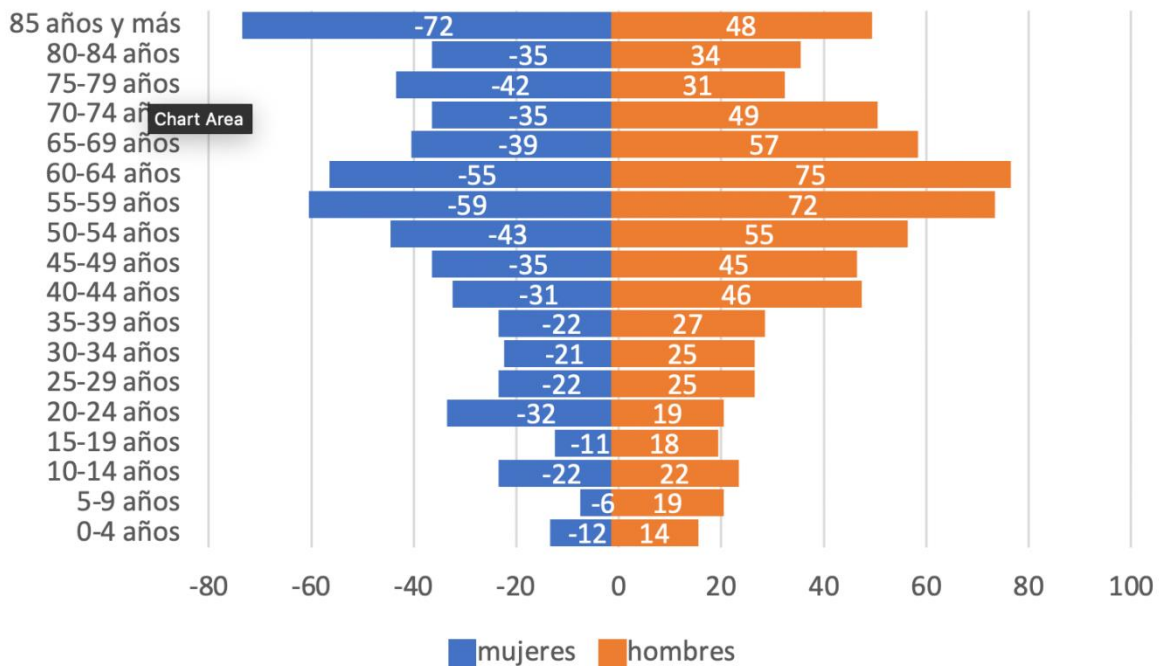
Gráfica III
Evolución de la población del Valle de Roncal por géneros
(1996-2020)



Elaboración propia. Datos del INE.

Gráfica IV

Pirámide de población del Valle de Roncal 2020



Número de habitantes en unidades. Elaboración propia. Datos del INE.

Después de hacer un análisis de los datos, podemos observar cómo en el Valle de Roncal la tasa de nacimientos masculinos es ligeramente inferior a la tasa de nacimientos femeninos. Sin embargo, se puede comprobar una ausencia notable de las mujeres que se concentra entre los 25 y los 60 años y que no se explica por la tendencia anterior. Esto evidencia que las emigraciones femeninas son superiores a las masculinas. Así pues, dentro de la realidad compleja y más amplia en la que se inscribe el valle, los altos índices de masculinización y de envejecimiento siguen constituyendo un reto social.

3.6 EL VALLE DE RONCAL HOY. ALGUNAS PINCELADAS

En la actualidad la comunidad del valle de Roncal descansa sobre una estructura jurídica y política, histórica, que ha perdurado hasta nuestros días. Aunque sus competencias se han limitado en unos ámbitos y se han transformado en otros, la actual Mancomunidad del valle de Roncal formada por sus siete pueblos es una entidad que ha mantenido parte de su régimen de autogobierno a través de su Junta General.

La Junta General del Valle De Roncal mantiene algunas competencias sobre el aprovechamiento del monte y los terrenos. Ese es el ámbito de sus competencias que actualmente tiene mayor representatividad a pesar de que la Junta también se encarga del centro infantil de cero a tres años y de los cuidados de las personas mayores y dependientes. Los y las Junteras se reúnen en comisiones para gestionar los asuntos citados que, por lo general, tiene un sesgo de género ya que los hombres se encargan de los asuntos del comunal mientras que las mujeres lo hacen de los cuidados.

En cuanto a la estructuración de la Junta General, está compuesta por 21 miembros; tres portavoces por cada villa, que actualmente se constituye tras las elecciones municipales. Una vez formados los ayuntamientos se eligen tres personas que representarán al municipio en la Junta. Así, de cada localidad participarán el alcalde -o algún representante que designe- y otros dos miembros. Según manda la tradición recogida en las ordenanzas -que como hemos visto en un apartado anterior las primeras que se conocen datan de la Edad Media- el Presidente de la Junta del Valle debía de ser el alcalde de Roncal ya que su sede se encuentra en dicha villa y tradicionalmente, exceptuando las sesiones de julio y agosto que se celebraban en Isaba y Urzainqui respectivamente, todas las demás se han venido celebrando en la Casa de la Junta. Esto ha sido así hasta 2019. Dos años antes el alcalde de Roncal dimitió como Presidente de la Junta provocando una situación fuera de la ley, ya que la alcaldía y la presidencia están jurídicamente vinculadas. Sin embargo, este hecho forzó el proceso de modificación de las ordenanzas y permitió que la presidencia pudiera ser rotativa entre los municipios. Así en el año 2019 y con el apoyo de *Gaztelu* - la asociación de mujeres del valle de

Roncal- la Alcaldesa de Uztarroz se convirtió en la primera Presidenta de la Junta General del Valle de Roncal.

Si en otro tiempo la riqueza del valle y el presupuesto con el que contaba procedía de la tierra comunal, principalmente de la explotación forestal, hoy el dinero que se obtiene del bosque común es limitado debido al descenso del precio de la madera en el mercado. En la actualidad la Junta General del Valle tiene, sin embargo, gran dependencia económica del Ministerio de Defensa del Estado español. En tanto que el valle es parte *congozante* de las Bardenas Reales –situadas al sureste de la Comunidad Foral de Navarra- recibe desde 1951 una partida presupuestaria importante del Ministerio de Defensa, precisamente desde que este se hiciera con el territorio, instalando allí la base militar de su campo de entrenamiento aéreo. Por poner un ejemplo, en 2020 la Junta, recibió 14 millones de euros del Gobierno. Así, la fuente de ingresos más importante de la que dispone la Junta proviene de la actividad bélica. Por ello, en 2017 la *Gazte Asamblada* [Asamblea de Jóvenes] de Roncal convocó a la población a una reunión abierta para hablar de la dependencia de la financiación de la Junta tiene con Defensa y de su futuro y viabilidad.

Por otro lado, el euskera o el *uskara* es parte fundamental del patrimonio cultural del valle. El *uskara roncalés* o *eronkariara* se perdió en 1992 con la muerte de su último hablante, Fidela Bernat, aunque a principios del siglo XX dejó de utilizarse habitualmente limitándose su uso al contexto doméstico. En la recuperación del *uskara roncalés*, además de Fidela Bernat, las aportaciones de Ubaldo Hualde fueron muy importantes. Hualde, fallecido en 1967, no sólo sabía hablar sino también escribir, por lo que los lingüistas José y Bernardo Estornés, Koldo Mitxelena y Juan San Martín, que estuvieron con él, recogieron la mayoría de los datos que conocemos hoy sobre esta forma lingüística. El valle ha llevado a cabo diferentes iniciativas a lo largo de la historia a favor de sus derechos lingüísticos y de la recuperación de la lengua. Entre otras cosas, en 1996 crearán la asociación *Kebenko* para trabajar en favor del euskera. En la misma época surge la coordinadora de alfabetización y euskaldunización AEK. Actualmente, la gran mayoría de los jóvenes del valle son euskaldunes (vascoparlantes). El derecho a recibir una educación pública euskaldun lo adquirieron a partir de 1990 –

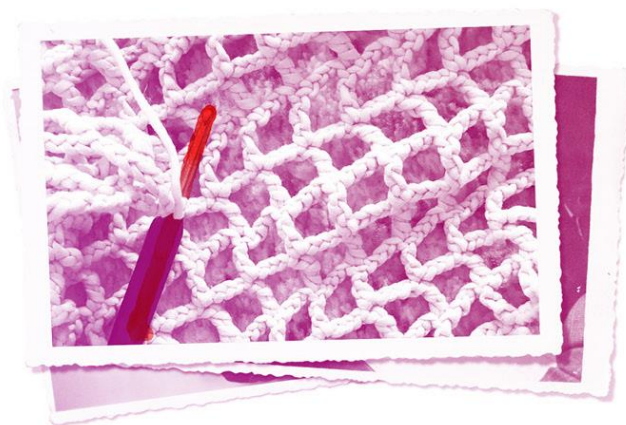
derecho que muchas zonas de Navarra aun hoy tienen vulnerado- donde el *euskera batua* (la lengua unificada) es la lengua vehicular.

En cuanto a la actividad económica, en la actualidad la importancia del sector agro-ganadero en el valle de Roncal es relativa frente a actividades económicas ligadas al turismo y al ocio de montaña, sectores cuya característica principal es la temporalidad de los puestos de trabajo. Decir como dato que, entre los valles de Aezkoa, Salazar y Roncal, este último es el que menor actividad agro-ganadera presenta y el que más ha apostado por el turismo dentro de las políticas de diversificación económica impulsadas desde la Unión Europea. Parece que cuanto más al este se sitúa el valle mayor es el grado de desagrarización. En un estudio realizado por INTIA (Instituto Navarro de Tecnologías e Infraestructuras Agroalimentarias) en 2020 sobre la situación del sector primario en el Pirineo navarro se recoge que de un total de 385 explotaciones de la zona de estudio, Aezkoa tiene un total de 100 explotaciones, Salazar 85 y Roncal 49 (10 en Burgui, 2 en Garde, 25 en Isaba, 4 en Roncal, 1 en Urzainqui, 4 en Uztárroz y 3 en Vidángoz). En la actualidad la mayoría de las explotaciones del Pirineo navarro son ovinas (39%) y de vacuno de carne (21%). Además, se observa una tendencia general a la disminución de las explotaciones dentro de la Comunidad Foral, lo que señala la profunda crisis en la que se encuentra el sector primario. En el Pirineo navarro el número de explotaciones ha descendido un 25% en los últimos siete años, pasando de 512 en 2013 a 385 explotaciones en 2020, y para el caso concreto del valle de Roncal las explotaciones han disminuido de 67 a 49. Asimismo, cabe señalar que en el 84% de las explotaciones del Pirineo la titularidad es de un hombre frente al 16% en la que la titular es una mujer, donde además la gran mayoría de los titulares son mayores de 58 años, quedando de manifiesto tanto la masculinización del sector como la falta de relevo generacional.

Como hemos dicho, el sector servicios y la actividad turística son muy importantes. Los puestos de trabajo que se generan en torno a la campaña de esquí, además de la hostelería y los alojamientos turísticos, así como las actividades deportivas, constituyen actualmente sectores de gran importancia dentro de la economía del valle.

La campaña de esquí comenzó en 1984 en las campas de Belagua como consecuencia del convenio firmado entre el Ayuntamiento de Isaba y el Servicio de Deportes del Gobierno de Navarra, todo ello en el contexto de las políticas de diversificación rural de la Unión Europea. En 1989 se añade el Ayuntamiento de Ochagavía con las pistas de Abodi. Desde entonces, todos los años, durante los meses de invierno, la campaña de esquí y su semana blanca llena de vitalidad el valle con escolares de toda Navarra. Además de las clases de esquí, para las tardes se organizan otro tipo de actividades deportivas y culturales. Anualmente la campaña supone una fuente de ingresos importante para el valle y también una oportunidad laboral especialmente para los y las jóvenes, que son quienes se ocupan de las clases con el alumnado que llega semanalmente de los centros escolares de la Comunidad Foral, aunque la presencia de mujeres de mediana edad en estos trabajos también sea significativa. Además, durante la campaña los hoteles y alojamientos turísticos se llenan de escolares, lo que supone para la economía del valle un aporte anual importante.

Dejando a un lado el sector turístico, en el Valle existen dos aserraderos y varias queserías, por ejemplo, *Ekia* (Uztárroz) y *Onkizu* (Vidángoz) o *Larra S.L.* (Burgui) y *Enaquesa S.A.* (Roncal) siendo estas dos últimas las que más personas emplean.



Capítulo 4

4. EL CUERPO METODOLÓGICO Y EL PROCESO ETNOGRÁFICO

4.1 EL PUNTO DE PARTIDA DE LA INVESTIGACIÓN

La motivación principal de esta investigación ha sido analizar algunas de las razones que pueden estar detrás de las tendencias migratorias de ciertas zonas rurales, donde las mujeres, especialmente las jóvenes, pero no solo, son las que más emigran. Concretamente el trabajo se ha acercado a la realidad del valle de Roncal, una zona de montaña del Pirineo navarro masculinizada, envejecida y amenazada por el despoblamiento.

Para ello el trabajo se ha centrado en el análisis de la construcción social del espacio con el objetivo de examinar su influencia en la configuración del género y las relaciones de poder, principalmente a través del análisis de las vivencias de los sujetos que han sido parte de la investigación. La construcción social del espacio-territorio -en el caso que nos ocupa el valle del Roncal- se ha analizado atendiendo a dos dimensiones que son relevantes para sus habitantes: (1) *comunidad* y (2) *ruralidad*. Al mismo tiempo, el género ha sido un eje fundamental de la investigación, así como su interseccionalidad con otros vectores que generan subjetividad como la edad, la clase social y la localidad. De hecho, se han analizado de qué formas la interseccionalidad entre género, edad, clase social y localidad afectan a los modos de entender y vivir el espacio rural y el urbano.

El género es una construcción social y un elemento básico de diferenciación social que está en la base de la desigualdad social entre hombres y mujeres. Por ello, a la hora de realizar la investigación de cualquier fenómeno humano adoptar un enfoque feminista se hace imprescindible. Pero, además, en esta investigación esa necesidad viene marcada por la tendencia de las emigraciones y la masculinización del valle, que indudablemente remiten a déficits importantes en las relaciones de género. Por lo tanto, en este trabajo se ha analizado la construcción del espacio desde una perspectiva antropológica y feminista, para estudiar, entre otras cosas, la influencia que el sistema de género tiene en las lógicas de adscripción al territorio, en el arraigo y el desarraigo, así como en la movilidad y las migraciones de las personas del valle.

Como construcción social el género es también una construcción cultural, ya que los sistemas de género adoptan en cada cultura características, valores y manifestaciones diferentes. De cultura a cultura el sentido de lo que ser mujer y lo que ser hombre significa varía. Sin embargo, aunque se trate de nociones difusas y cambiantes, las creencias sobre la dicotomía sexual se convierten en potentes normas sociales que tienen el poder de crear materialidad en los cuerpos.

Por ello, antropólogas como Mari Luz Esteban (2004) han insistido en decir que el género se encarna, en tanto implica la experiencia corporal a diferentes niveles, incluyendo prácticas físicas, lingüísticas, emocionales, sensoriales, motoras, etc. (Ibíd.: 11). En la misma dirección Beto Preciado, siguiendo el planteamiento de Judith Butler sobre la naturaleza performativa del género, ha señalado su carácter prostético para indicar que, como si de una prótesis se tratara, se *incorpora*, es decir, sólo se da en la materialidad de los cuerpos (2002: 25). En consecuencia, el género se convierte en una importante herramienta para la dominación corporal en la que el sujeto normativo se crea compulsivamente. No obstante, también debemos pensar en el cuerpo como un agente, ya que además de ser un terreno privilegiado para la opresión también es el lugar desde donde llevar a cabo cualquier revolución (Foucault, 1992). De hecho, en las vivencias recogidas en esta investigación queda patente que el empoderamiento social de las mujeres (y otros *sujetos excéntricos*²³) implica procesos ligados al cuerpo.

Con todo, la investigación ha tomado en cuenta algunas aportaciones realizadas desde la geografía feminista para el análisis de los *lugares*. Así, se han analizado cómo se construyen los cuerpos, además de las estrategias con las que los sujetos se enfrentan a las normas y limitaciones habituales del espacio. Para comprender tales aspectos, el trabajo ha examinado

²³ *Sujetos excéntricos* es el término que acuña Maria Livia Alga en su *Etnografía terrona* (2018), tomando como referencia el título del ensayo de Teresa de Lauretis, para conceptualizar (representar) a las personas que son parte de su etnografía. Salvando todas las distancias, aquí el término lo tomo prestado para designar a los sujetos que en cierta manera están excluidos de la representación socio-cultural dentro de su comunidad. Por decirlo de algún modo, me refiero a las personas que se alejan del núcleo de la representación cultural, ocupando órbitas excéntricas. Estas posiciones suponen una actitud crítica frente a los ideales de género comunitarios, aunque puedan ser posturas inconscientes.

las relaciones de poder dentro de las cuales se articulan el espacio y el cuerpo en una variedad de diferentes escalas (Nast y Pile, 1998: 4 en Little y Leyshon, 2003: 260). Como ya se ha señalado, la investigación parte de las *vivencias*²⁴ y *experiencias* de los sujetos para el análisis de la articulación entre género y territorio. Además de sus vivencias mi experiencia personal también ha dado forma a la investigación. En este sentido, el diálogo permanente entre ellas ha constituido un elemento clave para la traducción (interpretación) de los *datos*. Del mismo modo, ha supuesto una estrategia metodológica para superar posibles dicotomías entre prácticas y discursos.

La socióloga feminista canadiense Dorothy Smith (2005), en su desarrollo de la epistemología del *punto de vista de las mujeres (standpoint)*, ha destacado la importancia de la categoría *experiencia*. Señala la autora que se trata de un método de investigación que trabaja a partir de las realidades de la vida cotidiana de las personas y sus experiencias para descubrir el entramado social que se extiende más allá de ellas (2005: 10). En esta investigación las vivencias se conciben como formas de entender y vivir el espacio que incluyen, además de las acciones y experiencias, el ámbito del discurso, la representación y la ideología. En este sentido, más allá de la experiencia individual, las vivencias son también pensamientos e idealizaciones compartidas cultural e históricamente en torno a su comunidad. Siguiendo el concepto de *hábitus* de Pierre Bourdieu, las estructuras sociales se reproducen a través de las prácticas cotidianas. La estructura social se replica en la experiencia individual a través de esquemas de pensar, sentir y actuar. En el cuerpo esencialmente. Por eso cada historia de vida supera la experiencia propia. Asimismo, los relatos comparten una cultura narrativa que refleja aspectos comunes en las formas de entender y explicar la realidad, donde las vivencias de otras personas están también integradas. Como escribe John Berger en *Puerca Tierra*,

“Aproximarse a la experiencia no es lo mismo que acercarse a una casa. ‘La vida’, como dice el proverbio ruso, ‘no es un paseo por el campo’. La experiencia es indivisible y continua, al menos en el transcurso de una vida y tal vez en el de muchas. Nunca tengo la impresión de que mi experiencia sea sólo mía, y con frecuencia me parece que me ha precedido. En cualquier caso, la experiencia se repliega sobre sí

²⁴ Quiero agradecer al antropólogo Jaime Altuna sus comentarios y aportaciones a este respecto. Asimismo, me gustaría señalar lo sugerente que ha sido a nivel metodológico la lectura de la etnografía sobre el amor adolescente de Irantzu Fernandez que también trabaja sobre *vivencias*.

misma, se remite a su pasado y a su futuro mediante los referentes de esperanza y miedo; [...]” (2006:18-19).

Por todo lo dicho, la etnografía ha sido el medio elegido para acercarme a la experiencia. Sin dejar de lado la influencia que mi trayectoria académica ha tenido en la elección del método, en la medida en que se han analizado las vivencias, la etnografía ha sido una vía muy productiva, precisamente porque su fuerza reside en trabajar con la experiencia directa de los sujetos, así como en la posibilidad del encuentro y en la necesidad de investigar a los sujetos en su contexto. Según algunos autores, la clave para aprehender la cultura se sitúa en la cotidianidad de los sujetos y, en ese sentido, la etnografía resulta la forma más natural de acercarse a la vida cotidiana (Hammersley y Atkinson, 1994: 16). Como dice Smith, “quien hace etnografía trabaja desde lo social en la experiencia de las personas para descubrir su presencia y organización en sus vidas y para explicar o mapear esa organización más allá de lo local de lo cotidiano” (2005: 11).

Por el contrario, este ejercicio no ha sido fácil puesto que existe una distancia entre la experiencia y la traducción. Más allá de la paráfrasis de la información recogida sobre el terreno, captar los sentidos y las conexiones de ciertos elementos y su globalidad no ha sido tarea sencilla. Para poder comprender (interpretar) lo vivido se requiere de cierta distancia. Escribe Berger al respecto que “el acto de aproximarse a un momento dado de la experiencia implica escrutinio (cercanía) y capacidad de conectar (distancia)” (2006: 18-19). Con todo, esta investigación es solo una aproximación. Un conocimiento parcial. Una difracción. También porque en cada encuentro entre la investigadora y los sujetos de la investigación los valores, opiniones, creencias y vivencias de ambos han circulado afectando en cada momento la información que podía obtener. Durante la observación participante, por ejemplo, distanciarse de aquello que estás viviendo, de la interacción y de la inmediatez de la experiencia no es tarea fácil. En ese sentido, la información también se encuentra abrumada por la experiencia y por las emociones del momento. En cualquier caso, para hacer una traducción de la información recogida (de lo vivido) y poder entenderla en su totalidad, la investigadora necesita racionalizar la experiencia del trabajo de campo a través de la distancia. En el caso de este

estudio la distancia (física y temporal) ha sido considerable y una estrategia fundamental para entender y aclarar lo vivido.

4.2 EL LUGAR DE LA INVESTIGADORA EN EL PROCESO ETNOGRÁFICO

Desde diferentes perspectivas se ha señalado que el método etnográfico, como proceso y como producto, es resbaladizo. Y no sólo porque no se trata de una receta, donde si sigues unos pasos sucesivos obtienes unos resultados, sino porque la cuestión de la autoridad etnográfica y la objetividad están sobre la mesa.

La consolidación del método etnográfico dentro de la antropología social fue fruto de un proceso en torno a las discusiones que se dieron entre finales del siglo XIX y principios del XX. En sus inicios la disciplina se caracterizó por lo que se ha llamado *antropología de escritorio* (*arm-chair anthropologist*). En resumen, antes de finales del siglo XIX, el etnógrafo y el antropólogo eran personas diferentes (Clifford, 1998). Sin embargo, la implantación de la etnografía como método propio de la antropología social estuvo en el centro del debate sobre la autoridad etnográfica. Así, algunos autores afirman que el siglo XX puede leerse como el nacimiento de la autoridad etnográfica y el siglo de su fracaso (Ibídem.). En la actualidad y en un contexto post-colonial la representación de los demás sigue siendo un terreno conflictivo.

En esta etnografía la representación de los demás es, en muchos sentidos, mi propia representación. Como mujer que abandonó su pueblo para irse a la ciudad, mi neutralidad como investigadora está en entredicho. Mi visión no es objetiva. Ni tampoco tiene tal pretensión. Mi experiencia como mujer migrada del pueblo a la ciudad define el espacio conflictivo de la investigación en tanto no puedo separarme de mi experiencia. Ni tampoco puedo alejarme de las emociones y pasiones que se han movido con cada encuentro, con cada persona que ha participado en la investigación. Como han subrayado algunos autores, aceptar que formamos parte de la realidad social que investigamos, es decir, reconocer su carácter reflexivo, no es sólo una cuestión metodológica, sino un hecho existencial (Hammersley y Atkinson,

1994: 29). No hay manera investigar el mundo social y al mismo tiempo pretender escapar de él (Ibídem.).

Por todo ello el conocimiento es siempre situado (Haraway, 1991) y se encuadra dentro de un régimen de verdad concreto (Sedgwick, 1998). El concepto de *conocimiento situado* está relacionado con la capacidad de retroceder sobre las propias creencias y certezas. Y pone sobre la mesa la necesidad de que la investigadora (en la medida en que fija el conocimiento y las ‘normas’) aclare desde dónde habla, cuestionando con ello el propio lugar de enunciación y de construcción del conocimiento. Esta fisura es consecuencia de diferentes desplazamientos:

“[...] primero, de las teorías y movimientos anticoloniales hacia una crítica postcolonial; luego, del feminismo hegemónico heterosexual y colonial hacia una crítica de la construcción transversal de la raza, del sexo, del género y de la sexualidad. Por fin, de las políticas de las identidades hacia políticas postidentitarias y de políticas del cuerpo hacia cyborgologías desnaturalizadas” (Cabrera y Vargas, 2014: 28).

Sostiene Rossi Braidotti que la incapacidad de representar valores universales desde la posición intelectual o académica propia y, por el contrario, representar valores concretos como la raza, la clase social, la edad, no puede confundirse con una declaración relativista.

“Reconocer la parcialidad de las enunciaciones científicas, su necesaria contingencia, su dependencia de mecanismos concretos que están muy determinados por factores históricos y socioeconómicos, no tiene nada que ver con el relativismo. Antes bien, es una actitud que marca un cambio significativo en la ética del estilo discursivo e intelectual. Que se repudie el universalismo anticuado para prestar mayor atención a la complejidad de los ‘saberes situados’ augura una mayor flexibilidad en la investigación, especialmente en el campo de las humanidades, así como una nueva sensibilidad ante las diferencias” (Braidotti, 2000: 209).

Para este desempeño, algunas antropólogas e investigadoras feministas han defendido que la auto etnografía puede ser una estrategia eficaz de cara a evidenciar el lugar desde donde se habla (Hernández, 1999; Esteban, 2004; Alga, 2018; Guilló, 2020; etc.). Dice Jone Miren Hernández que la idea de *auto* supone una amenaza para el mundo académico, sobre todo porque supone un ataque explícito al paradigma positivista. El *yo reflexivo* cuestiona por completo la idea del observador/a como figura impersonal y ajena. “Un cuestionamiento que

pone en entredicho cualquier aspiración a la conquista de un cierto estatus de objetividad e irrefutabilidad para los/las científicos sociales” (Hernández, 1999: 53).

En este estudio la *auto etnografía* adquiere tres dimensiones distintas. Por un lado, lo *auto* ha sido una estrategia de alejamiento de la objetividad. Una actitud crítica sobre la *verdad* del conocimiento. Para ello, he explicitado algunos aspectos de mi persona, dejando al descubierto no sólo mi subjetividad sino también mis intereses. Por otra parte, como mujer *huida* del campo, el trabajo también supone una auto etnografía. Experiencia que he recogido de manera escrita y que incorporo en el análisis etnográfico al inicio de algunos capítulos y subcapítulos. Este ejercicio ha enriquecido el análisis ya que me ha permitido politizar la dimensión más emocional del trabajo etnográfico. Por último, otra de las dimensiones auto etnográficas del trabajo está ligada a mi existencia, ya que en este caso la antropóloga forma parte de la cultura que investiga en la medida en que es *euskaldun* y *rural*. Por esta razón, la investigación no es una interpretación transcultural y también es auto etnográfica. Esta naturaleza del trabajo, y particularmente escribir mi auto etnografía, han constituido aspectos que han desencadenado alguna que otra crisis personal. Suscitada principalmente por la evocación de los recuerdos de mi infancia y una parte de mi juventud. La investigación se volvió irremediabilmente muy personal, pero a pesar de todo ha supuesto una fuente de inspiración y de diálogo fértil que la ha enriquecido.

4.3 LOS LÍMITES DEL ANÁLISIS BIBLIOGRÁFICO

Tal vez, entre las dificultades metodológicas a las que me he enfrentado en la investigación, la búsqueda y acceso a los estudios sobre las emigraciones de las mujeres de las zonas rurales ha sido la más importante. Dificultad que en la disciplina antropológica ha sido aún más acusada. En este sentido, las investigaciones dentro del tímido campo de estudios, sobre migraciones e identidades sexuales, que algunos han denominado *sexilio*; los trabajos - principalmente realizados dentro de la sociología rural del Estado español- bajo la hipótesis de la *huida ilustrada* de las mujeres rurales, así como las investigaciones que desde la geografía feminista anglo-sajona se están llevando a cabo para el estudio de las relaciones de género y la construcción del espacio rural, han sido una excepción.

Esa exigüidad de investigaciones se enmarca, a su vez, en el escaso interés que actualmente suscita este campo de estudios en las ciencias sociales en general, y en la antropología en particular y que atiende a la fragilidad de la categoría rural -o lo que puede entenderse como su fracaso-. Todo ello ha supuesto que el proceso de investigación sea aún más complejo, pero al mismo tiempo, ha dado lugar a diferentes posibilidades de reflexión.

Como ya se ha dicho en otro lugar, el interés por lo rural en las ciencias sociales vino con el final del siglo XIX, dentro de los esfuerzos por explicar la crisis de las sociedades campesinas bajo las presiones del desarrollo industrial urbano capitalista. A pesar de ello, la antropología anglosajona no dará el salto a ese centro de interés hasta la década de 1940 (Aguilar, 2012; Roseman, Prado Conde y Pereiro Pérez, 2013), momento en el que la predilección por el estudio de las culturas *lejanas* y *exóticas* fue sustituida por el interés en los pueblos y las aldeas, *cercanas* y *exóticas*. La centralidad de los campesinos en las investigaciones fomentó una visión reduccionista y androcéntrica del campo, que en la mayoría de los casos excluía a las mujeres (y otros actores sociales) de las investigaciones, y, por ende, del imaginario en torno a lo rural. Al mismo tiempo, hacían hincapié en las supervivencias económicas, sociales e ideológicas y se basaban en la polaridad de los espacios rural/urbano ofreciendo una foto fija del campo (Aguilar, 2012).

Así las cosas, con el inicio del siglo XXI, la relación entre antropología y ruralidad se enfrió definitivamente, trayendo consigo el declive de este campo de investigación. Los y las científicas sociales se habían empeñado en definir el espacio rural en función de los campesinos. Cuando aquel grupo social desapareció en el contexto euro-occidental -o al menos perdió su representatividad- la antropología europea fue incapaz de ver el potencial del espacio rural para el estudio de las transformaciones sociales, ver su dinamismo y la diversidad de sus actores sociales.

Podría decir que esa *deriva* de la antropología rural, en gran medida ha influenciado el devenir teórico-metodológico de la investigación. Por ello, la investigación bibliográfica ha sido errática en muchos momentos del proceso, lo que ha dado lugar a lecturas heterogéneas, que finalmente han enriquecido el análisis.

Con todo, el fracaso epistemológico y metodológico de la categoría *rural* ha demostrado tener potencial y ha constituido un soporte fundamental para esta investigación. De manera más amplia, la imposibilidad de definir lo *rural* pone de manifiesto los límites que las categorías analíticas dentro del pensamiento occidental y su Academia (centro de poder y estructura de conocimiento vertical) plantean, al tiempo que permite romper con el pensamiento dicotómico, que jerarquiza y simplifica. Señalaba Foucault (1987) que todos los procesos de categorización tienen un carácter disciplinario, y en ese sentido, el fracaso de la categoría *rural* supone también una falla en su disciplinamiento que abre la posibilidad a una comprensión más dinámica y democrática.

Cabe destacar también, que, por otra parte, el declive de este campo de estudios supone un cierto vaciamiento de lo *rural*, por así decirlo, donde su ausencia profundiza en la reificación –naturalización– del espacio urbano.

Por todo ello, esta investigación partiendo del axioma de que lo rural es una construcción social -y una categoría de pensamiento que motiva acciones- (Monmont, 1987; Remy, 1989; Lash y Urry, 1998) ha buscado una definición de abajo arriba, donde los actores dan cuenta y definen que es la ruralidad para ellas y ellos. Es decir, una definición construida a partir de las vivencias y experiencias de las personas. La investigación de lo rural desde esta perspectiva permite su captación en las relaciones sociales, en la formación de actores, en la construcción de identidades o en las acciones colectivas (Remy, 1989). Las experiencias en torno al espacio rural son múltiples, lo que da a la noción un carácter polisémico. Sin embargo, esto no significa que sus múltiples significados se den de forma aislada, ya que las experiencias y significados en torno a la ruralidad deben entenderse dentro de relaciones dialécticas en cada contexto histórico y geopolítico. Todo ello para poder comprender cómo se construye el espacio rural.

Para la aristocracia inglesa del siglo XIX, por ejemplo, la vida en el campo estaba relacionada con la distinción. La caza era una actividad que denotaba refinamiento, lejos de la idea de rudeza que la envuelve hoy. Sin embargo, al tiempo que los aristócratas disfrutaban de los

placeres de campo, sus humildes habitantes pasaban hambre y necesidad cultivando las tierras para los ricos. En ambos casos la experiencia rural está asociada a la configuración de la clase social. Pero mientras que para los y las campesinas se enmarca en una experiencia de explotación, para la aristocracia, tiene que ver con la distinción, con el refinamiento y el poder. Tanto para unos como para otros, la ruralidad era importante, aunque tenía significados diferentes que, no obstante, se constituían entre sí dentro de esa relación histórica.

Tomado en cuenta todo lo dicho, en esta investigación la definición lo *rural* parte de las experiencias de los sujetos y se enmarcan en el contexto global, que discuten con él, y que las configura. Al mismo tiempo, surge del encuentro entre yo y los sujetos que han compartido su experiencia. En esa dialéctica.

4.4 ¡UNA ETNOGRAFÍA CLÁSICA! LA *ARCADIA* ETNOGRÁFICA O EL VERDADERO CAMPO

Cuando elegí el valle de Roncal para acercarme a los procesos de despoblación de las zonas rurales, no sabía muy bien cómo llevar a cabo el proceso de investigación. En la proyección que hice del trabajo de campo, en un primer momento me vi yendo y viniendo. Creo que valoré que tener una *relación de viaje* con el lugar era la opción que menos alteraría mi vida. Quizá porque en ese momento menospreciaba todo lo que se mueve en el viaje y en el encuentro etnográfico en sí. Exista o no desplazamiento geográfico, sean más estables en el tiempo o más puntuales, ocurran en el espacio físico o virtual, es indiferente. En cada encuentro etnográfico, inexorablemente cruzamos una puerta que nos transforma en un punto u otro, que nos emociona. Escribe Esteban que con la etnografía la antropóloga se transforma en otra: “Su mirada, su pensamiento, su configuración emocional, su barómetro amoroso, serán, son ya otros” (2011: 29). Por ello, se puede decir que el trabajo etnográfico siempre implica desplazamiento.

Antes de haber decidido cómo proceder con el trabajo de campo, algunas profesoras de la Universidad, al enterarse que mi investigación se centraba en el valle del Roncal, no tardaron

en poner de manifiesto la necesidad de ir a vivir al valle. “¡Tienes la oportunidad de hacer una etnografía clásica!” me decían con especial entusiasmo. Parece que todavía hoy, la antropología se siente atraída por la idea de un *verdadero campo* representado por el ideal *malinowskiano* de una residencia compartida entre el antropólogo y los *nativos* (Clifford, 1992). Escribe James Clifford que después de Malinowski, con la institucionalización del trabajo de campo, la antropología privilegió las relaciones de *residencia* sobre las de *viaje* (1992: 99). El autor argumenta que en el discurso etnográfico *estar en el campo* está totalmente separado de *llegar al campo*, eliminando lo que George Condominas ha definido como *préterrain*. Es decir, todos los esfuerzos, dificultades, límites, lugares a recorrer, relaciones, etc. que entraña *llegar al campo* (Ibídem.:100). Por eso algunos investigadores proponen entender el campo como una relación de viaje (Clifford, 1992; Livia Alga, 2018).

Además de todo, si la investigación se sitúa en un pueblo o aldea, las imágenes sobre lo rural como algo diferenciado y en cierto sentido lejano, puede dar lugar a la ilusión de la existencia física y tangible del campo (espacio de investigación). Por un lado, la existencia de un desplazamiento geográfico significativo (de Bilbao a los Pirineos) hace que el campo pueda percibirse como separado de tu realidad, lo que genera el espejismo de un dentro y un fuera. Asimismo, puede suscitar la idea de que el campo es un lugar físico situado en unas coordenadas concretas y, por tanto, estable y accesible. Pero, como he dicho, todo eso no es más que una ilusión. El campo no existe. No es un lugar físico. El campo es un *espacio* precario que se construye. Es un proceso. Es el espacio que se abre en cada encuentro. Son las condiciones de posibilidad que se dan en ellos, abriendo y cerrando el espacio del intercambio. Por esos motivos, el acceso al *campo* no se produce con tu presencia física en él, o con un permiso (institucional o no) para realizar la investigación.

En cualquier caso, la decisión de mantener una relación de residencia con la comunidad en la que iba a investigar estuvo ligada a mi situación personal y a mis condiciones materiales y no a la idealización que aún perdura en la disciplina. En el siguiente apartado resumiré parte de la trayectoria, con la intención de poner sobre la mesa el esfuerzo que ha supuesto estar ahí y desnaturalizar mi relación residencial.

4.4.1 Llegar al campo o la historia de una etnografía precaria

En febrero de 2016, al recibir la noticia de que era beneficiaria de una beca para la formación de doctoras del Gobierno Vasco, comencé a planificar el trabajo de campo. Teniendo en cuenta que no tengo carné de conducir, lo primero fue hacer un rápido rastreo en la red para ver que líneas y combinaciones de autobuses había disponibles. Con la línea Bilbao-Iruña no había problema, ya que son ciudades que están bastante bien comunicadas. Sin embargo, la situación cambiaba con las conexiones entre Iruña y Erronkari (Roncal). Solo existía una empresa que cubriera el servicio y en cada sentido de la línea solo había un autobús diario. A las cinco de la tarde salía desde la estación de Iruña un autobús de la compañía *La Tafallesa* con destino a Roncal. Un viaje de una hora y cuarenta minutos, aunque en coche (si el tiempo en invierno lo permite) el viaje dura una hora. El autobús de Roncal a Pamplona, durante el curso escolar, salía a las nueve y cuarto de la mañana. Y en verano a las siete y cuarto.

Esto hacía imposible ir y venir en el mismo día para hacer entrevistas, lo que suponía que tendría que alquilar un lugar para dormir en el valle cada vez que fuera. Económicamente, con un presupuesto limitado ¿cómo podría *rentabilizar* cada desplazamiento sin afectar a la calidad de las entrevistas? No quería que mis dificultades para llegar al valle condicionaran demasiado la negociación de los encuentros y mucho menos tener que aglutinar las entrevistas para poder hacer frente a los gastos de viaje. El tiempo, el mío y el de las personas que iban a participar, era algo importante.

En lo personal, tampoco quería estar viajando continuamente. Ir de un lado a otro continuamente con una mochila sintiendo no estar en ninguna parte. En aquel momento necesitaba sentirme segura y para ello necesitaba estabilidad; sentir que estaba de alguna manera en *casa*. En parte esto también influyó en la decisión de irme a vivir al valle por un tiempo, y finalmente alquilé una casa y me mudé allí por siete meses. Entre septiembre de 2016 a marzo de 2017. Aunque, posteriormente han sido varios los viajes que he realizado a Roncal.

En el momento que me puse a buscar casa me encontré con la escasez de alquileres no turísticos que existía en Roncal. A pesar de que muchas están vacías (salvo algunos meses o días de verano, en el mejor de los casos), el absentismo de muchos propietarios, por un lado, y la

dinámica turística en la que está inmerso el valle por otro, han profundizado en este problema; es decir, en la escasez de oferta de alquileres destinados a vivienda. Encontrar casa fue un verdadero quebradero de cabeza. Agotadas las diferentes vías que tenía al alcance llego un momento que no sabía qué hacer. Entonces, hablando con una amiga a la que hacía tiempo que no veía, el asunto de la casa se resolvió en un momento. Me contó que en Roncal tenía una amiga íntima, que se había marchado de Bizkaia hacía años -siguiendo a su novio de entonces- hasta Roncal y que se había quedado allí. Tres semanas más tarde su amiga se puso en contacto conmigo para decirme que me había conseguido una casa en alquiler. Me pareció un milagro. La propietaria vivía entre Madrid y Pamplona, y aunque durante el verano en ocasiones usara la casa, accedió a alquilármela en invierno por un módico precio (entre septiembre de 2016 y marzo de 2017). Además de la casa, antes de ir al valle, decidí sacarme el permiso de conducir motocicletas y comprarme una para poder tener cierta movilidad. Así, en septiembre de 2016 me fui a vivir siete meses al valle del Roncal junto con *Pantxito*, mi perro.

Era una casa de cuatro plantas construida a finales de la década de 1950. Por dentro tenía el encanto que tienen las casas viejas. Lúgubre y oscura. En la parte trasera de la casa, accediendo por la cocina, se abría al exterior lo que antaño fue un hermoso jardín con una piscina vacía y llena de hojas que daba una imagen decadente. El edificio, a excepción del tejado, tenía el aspecto de una casa tradicional roncalesa, con sus piedras oscuras. En la fachada principal una gran puerta de madera daba paso al interior, una entrada en cuyo suelo podían leerse las iniciales de los apellidos familiares hechos con cantos rodados. A la derecha del recibidor unas escaleras de madera daban acceso a los tres pisos superiores. Al frente una puerta conducía a un saloncito con chimenea y a la cocina, que a la izquierda comunicaba con este. Era una casa enorme. Vieja y con mucha magia. Pero por ello también viví momentos duros, sobre todo porque tuve muchas dificultades para mantenerla caliente. La única fuente de calor era el fuego bajo que además estaba en la salita de la planta baja. Ahí organicé mi base de trabajo (y también dormía cuando el frío era insostenible). Con el fuego tuve grandes complicaciones. Además de conseguir leña, cortarla, organizarla en la leñera e ir metiéndola en casa para quitarle la humedad y poder arder (cosa que alguna vez hice calentando la leña en el horno eléctrico) hacer fuego no era cosa fácil. Muchas veces, la mayoría

de las veces, conseguir calentar la habitación y mantenerla suponía mucho esfuerzo. Experimenté como nunca antes lo había hecho -ya que en mi pueblo he encendido bastantes- que encender un fuego puede ser una tarea llena de misterios, que aún hoy sigo sin comprender. No en pocas ocasiones los leños se negaban a arder, sacando un humo constante que inundaba la habitación sin llama ni calor alguno. Los roncaleses me decían que tenía que ver con las características de la chimenea. O que era cosa del *resol*. Mientras tanto, yo me desesperaba a cada fuego. Y pensaba en la agencia de los leños. Hasta qué punto mi trabajo dependía de ellos. A pesar de las duras jornadas el frío extremo también fue motivo de risa: pantalones congelados, temperaturas tan bajas dentro de casa que daba la sensación de tener la nevera rota, noches sin dormir, etc. Pasé muy buenos momentos en aquella casa, sobre todo cuando las amigas y los amigos que me han acompañado venían de visita.

4.4.2 Entrar en el campo. El encuentro entre los cuerpos

Llegué al valle a mediados de septiembre con una brigada de amigas. La moto, las maletas con ropa de invierno, libros, apuntes, el ordenador, unas cuantas plantas para alegrar el espacio, etc. Para lleválo todo nos hicieron falta dos furgonetas grandes que afortunadamente gente de mi entorno tenía. Algunas llegamos el viernes. El resto el sábado. Pasamos un fin de semana genial. Me ayudaron a organizar y a hacer mía la casa. También tuvimos la oportunidad de dar algún paseo por la montaña. El lunes, cuando empezaba a oscurecer la tarde, se marchó la última amiga. Nos despedimos junto al coche y cuando vi que se alejaba me puse a llorar, como un niño al que sus padres dejan en el campamento de verano. Sentí mucha soledad. Después me avergoncé de mi debilidad, de no sentirme capaz de aquello, pues no podía evitar pensar en que me había equivocado con aquella decisión.

Con la intención de empezar a relacionarme con la gente, y con la ansiedad propia de quien se inicia en el trabajo de campo, decidí seguir una rutina. Cada mañana iba a la panadería. Después a la tienda del pueblo. Al mediodía me recorría los bares aprovechando que la gente iba para el almuerzo. Dos veces por semana me movía a otros pueblos del valle para tener dinámicas similares: tiendas, carnicería, bares, etc. En un principio entablar conversación se hizo difícil. A pesar de mis esfuerzos, la interacción era mínima. Dicen que los roncales son

personas cerradas y puede que no sea más que un prejuicio; o una representación. Sin embargo, relacionarme, conseguir hablar y normalizar de alguna manera mi presencia me costó más de lo que había pensado. Es curioso mirar con perspectiva aquel momento y ver cómo con algunas personas que inicialmente mostraron grandes resistencias a mi presencia la relación que hemos construido se ha mantenido, de alguna manera, en el tiempo.

En un primer momento, sentía que me ignoraban, como si no estuviera en el espacio. Mi presencia constituía un elemento fuera de lugar y mi presencia generaba desconfianza. En cierto sentido aquella situación era normal, ya que, siendo tan pocas las personas que viven en el valle mi presencia se hacía muy notable. También para mí estar allí con sus miradas indirectas, suponía una sensación de pesadez, de híper-presencia. Durante las primeras semanas esa sensación ocupó por completo mi forma de estar y de actuar, sin poder evitar estar en el cuerpo y ser continuamente consciente de mi presencia.

Pero en aquellos momentos, también tuve la oportunidad de tomar aire fresco. Así, comencé a hablar con dos mujeres jóvenes de Iruña que habían ido a trabajar al valle. En un primer momento hablábamos de las dificultades que teníamos para crear relaciones con los roncalese, pero con el paso del tiempo, acabamos teniendo una bonita relación.

Quiero señalar que el cuerpo que accede al *campo* no es neutro. Es un cuerpo generizado y con una edad determinada, con un significado social. Es desde ese lugar que la antropóloga se sitúa en la cartografía de las relaciones sociales. Yo, en aquel entonces, una mujer de treinta y ocho años, sin pareja, con una estética poco normativa y un modo de hablar nada correcto para una mujer, directo, áspero si se quiere, con una corporalidad concreta, fumadora, amante de la música punk-rock y aficionada al bar, me situaban en un lugar ambivalente. Lejos de la imagen hegemónica de la mujer que debía ser.

Sin embargo, esta situación conflictiva supuso, en ocasiones, una forma de *entrar al campo*. Así, algunas personas compartieron conmigo experiencias socialmente censuradas o poco aceptadas, pasiones en los límites o asuntos de los que no se puede hablar. Mi cuerpo –mi yo

encarnado- ha demostrado ser, en este sentido también, un elemento metodológico productivo para acceder a las tensiones y conflictos que se dan en el seno de las relaciones de género. A aspectos que permanecen invisibles en la comunidad al situarse en los márgenes de la *intimidad* y de la experiencia personal.

Con todo, utilicé diferentes estrategias para crear relaciones y superar las resistencias. Y en ese empeño me puse creativa. Tengo que reconocer que, dentro de todo, también tengo buenas capacidades sociales lo que facilitó mi acceso y relación con las personas.

La incorporación al campo tiene que ver en gran medida con la existencia de relaciones efectivas de acceso a la información. Y con mantener dichas relaciones. Como decía, más que la teoría hay que aprovechar las habilidades personales. Pero, aun así, la información que puedes obtener de esas relaciones no está en tu mano totalmente. Está condicionada. Por ejemplo, las relaciones de género (y la edad) han influido notablemente en los encuentros que he tenido con algunos hombres. Por un lado, porque mi acceso a algunos perfiles de hombres para las entrevistas o en encuentros informales ha sido limitado. Y por otro, porque el género y la edad han condicionado las interacciones que ha habido donde las resistencias a hablar sobre algunos temas se han dado en ambas direcciones. Además, las emociones que se mueven en cada encuentro son cambiantes y eso también influye en la interacción que se genera y en la información a la que puedes acceder.

4.5 ALGUNOS APUNTES SOBRE LA OBSERVACIÓN PARTICIPANTE

En un principio tenía previsto realizar observaciones en el centro escolar del valle, el C.P. Julián Gayarre. Por un lado, quería ver la imagen que se da de la ruralidad en el mundo académico y hasta qué punto y cómo está representado. Por otra parte, pensé que sería una buena forma de asegurarme un espacio estable de observación para avanzar (o al menos tener esa sensación) con el trabajo de campo. La directora y la jefa de estudios me recibieron muy amablemente y se mostraron dispuestas a atender mis necesidades. Así, solicité formalmente hacer observaciones en diferentes asignaturas y en el patio del Centro. Empecé a tener problemas con la observación de las clases y finalmente decidí abandonar ese espacio como

fuentes de información y pasé dos meses observando solamente las interacciones del patio. Sin embargo, tampoco tuve demasiado éxito con esto porque la información que obtenía era escasa. Los chicos pasaban la hora jugando al fútbol y las chicas estaban en diferentes grupos y muy dispersas, a veces escondidas, por el espacio, lo que dificultaba la relación, además del hecho de que ellas se callaban cada vez que yo me acercaba con mis preguntas y se trasladaban en grupo del lugar donde estuviesen.

Al mismo tiempo, estaba cada vez más integrada en la vida de la comunidad y fueron surgiendo espacios de observación más productivos, por lo que tomé la decisión de abandonar la observación del centro. Me apunté a clases de baile para estar con mujeres de diferentes perfiles. También asistía a charlas y actividades culturales que se organizaban; una charla sobre el testamento vital; la presentación del cómic sobre el asesinato de la activista mexicana Beti Cariño; cursos de morcilla y de hierbas medicinales; un taller para mujeres en torno a la sexualidad; un documental sobre el pastoreo en el estado francés; teatros; y un largo etcétera. Por otra parte, en el ámbito más formal y ritualizado, también tuve la oportunidad de participar de diferentes actos y rituales importantes para la comunidad: reuniones municipales en torno a la organización del *Día del Queso de Roncal*; el *carnaval rural*; *olentzero*; *Almadía Eguna*; el *Intercambio de Bastones*; etc. Quiero señalar que, salvo algunas excepciones, en la mayoría de las actividades culturales en las que estuve, la participación de las mujeres - tanto en la organización como en el disfrute- fue mayoritaria.

Cada vez estaba más implicada en la vida comunitaria y en ocasiones tenía la sensación de pasar de una cosa a otra sin ser muy consciente de aquello que vivía y que quería *observar*. Además, por la naturaleza de algunas actividades tuve dificultades para sistematizar la observación y el cuaderno suponía un inconveniente en ciertas situaciones. Había veces en que tomar notas no sólo comprometía las necesidades del momento, por ejemplo, si se trataba de algún acto en el que mi colaboración era necesaria, sino también la propia observación. Tomar notas alguna vez provocó enfado o incomodidad, aunque estos fueron momentos puntuales. Sin embargo, en ciertos contextos, como en el bar, que yo sacara el cuaderno para apuntar algo entorpecía las conversaciones. Y no precisamente porque molestara que yo tomara notas. Cómo, dónde y sobre qué tomaba notas era algo que intrigaba a algunas personas.

En ocasiones fueron las mismas personas las que me sugirieron que grabara nuestras conversaciones con el móvil. Cosa que sucedió más de una vez.

Por otra parte, para poder observar a los hombres mayores y de mediana edad tenía que ir durante la semana a los bares, donde se daban la mayoría de las interacciones entre ellos fuera del trabajo. A veces estar en los bares me resultaba muy pesado porque normalmente era la única mujer. Además, las transacciones lingüísticas que se dan en los bares entre una mujer *joven* y un perfil de hombre, sobre todo a partir de una edad, están potencialmente sexualizadas. A pesar de que en cierto sentido esperaba que eso fuera así, basándome en mi experiencia como camarera de barra, llegó a hartarme. Aprendía sobre la caza y el manejo de los animales, sobre todo para poder hablar con los hombres mayores. Saber de los temas que a ellos les interesaban me sirvió de ayuda para poder relacionarme con ellos. Aunque casi siempre fuera una relación paternalista, que a veces oscilaba hacia lo sexual. Muchas veces me contaban hazañas o anécdotas del pasado. Básicamente tenía más éxito en el rol de oyente que en el de interlocutora.

Asimismo, para observar parte del tiempo de ocio de los y las jóvenes iba los fines de semana a los bares, que es el espacio público por excelencia y donde se junta la juventud. Además del *poteo* del mediodía por las noches también salía para observar. Yo sola, sentada en la barra, bebiendo. Era algo que me deprimía bastante. Tengo que decir que además de que hay pocas mujeres de mi edad en el valle, para muchas que ya son madres los bares, y más a esas horas, quedaban fuera de su rutina. Normalmente había hombres mayores y de mediana edad, algunas cuadrillas formadas por parejas y cuadrillas mixtas de jóvenes. A altas horas predominaban los hombres jóvenes, algún hombre mayor soltero y yo excepcionalmente. Bastantes veces tener que salir a los bares, sobre todo a ciertas horas, lo viví como un castigo. Daba igual el humor que tuviese. Si estaba triste y apática, o si tenía dolor de cabeza. Sentía la obligación de salir a observar. De que si no lo hacía me perdería algo importante para la investigación. Así poner límites entre mi vida, mis necesidades y la investigación no ha sido una cosa sencilla, incluso podría decir que en ocasiones la exigencia conmigo misma ha sido violenta y he sentido que mi cuerpo estaba saturado.

4.6 LAS ENTREVISTAS ETNOGRÁFICAS EN PROFUNDIDAD

Dentro del proceso metodológico de esta investigación, también he realizado entrevistas etnográficas en profundidad. Las entrevistas son profundas y abarcan el tiempo biográfico de los sujetos, desde la infancia hasta la edad en la que se encuentran. De esta manera, se puede observar los diversos contextos y vivencias, así como los cambios, dónde la dimensión corporal queda patente.

En total hice 30 entrevistas entre noviembre de 2016 y febrero de 2019. El perfil de los y las entrevistadas ha respondido al deseo de obtener una muestra representativa de las personas en edad adulta y habitantes de hecho del valle, aunque también se han incorporado las experiencias de otras personas que sin haber tenido su residencia principal allí han pasado un tiempo significativo. Para ello desarrollé un cuadro con los perfiles deseables, principalmente atendiendo a la edad y al género, pero también a otras cuestiones como la identidad sexual y personal. Fui completando la tabla a medida que conseguía los contactos, casi siempre con la ayuda de algunas mujeres de mediana edad que han sido clave en el desarrollo de la investigación. Tras informarles de mis necesidades no tardaban en pensar quién podía encajar en dicho perfil y de facilitarme de cualquier manera los contactos. Sin embargo, como ya se ha comentado, he tenido algunas dificultades para acceder a ciertos perfiles. Con todo se han entrevistado personas de diversas edades comprendidas entre los 20 y los 60 años repartidos de la siguiente manera:

- 8 personas entre 20-25 años (5 mujeres y 3 hombres).
- 5 personas entre 25-35 años (2 hombres eta 3 mujeres).
- 8 personas entre 35-45 años (6 mujeres y 2 hombres).
- 9 personas entre 45-60 años (3 hombres y 6 mujeres).

Además de las entrevistas sobre Roncal, en Sakana entrevisté a un hombre de 36 años. La decisión de hacer allí una entrevista responde a dos razones principales. Por un lado, en Roncal tuve muchas dificultades para concertar entrevistas con hombres de ese perfil y en Sakana, sin embargo, lo tenía muy a mano. Por otra parte, a pesar de las diferencias entre ambos

contextos rurales - principalmente por el peso que las actividades industriales tienen-, la puesta en discusión de experiencias en distintos ámbitos rurales enriquece el trabajo de investigación, en la medida en que sirve para visualizar puntos comunes y divergencias.

En una de las entrevistas concertadas, con Cristina de 50 años, apareció inesperadamente una de sus hijas, Arrate de 23 años. La entrevista acabo siendo conjunta, en la que madre e hija responden sobre las mismas cuestiones. A pesar de ser algo fortuito terminó por enriquecer el encuentro. Esta entrevista se presenta en el texto en ocasiones como diálogo y otras por separado.

Por otro lado, las entrevistas se han realizado en diferentes lugares físicos (Gasteiz, Iruña y Roncal) y en diferentes formatos (plataforma virtual y presencial), pero la mayoría de ellas de forma física y en Roncal. Algunas durante mi estancia en el valle. Otras en los sucesivos viajes que he realizado (en torno a cuatro visitas). Tengo que mencionar que el hecho de estar en el valle, en ocasiones, ha supuesto un inconveniente, ya que para algunas personas reunirnos en Roncal suponía una exposición pública. Aunque propusiera hacer la entrevista en un bar o en un espacio más privado como una casa, la biblioteca u otro espacio municipal, algunos hombres terminaban por negarse al encuentro. Por ello, la posibilidad de plantear las entrevistas fuera del valle me abrió algunas puertas. Asimismo, coincidir con ciertas personas en el tiempo y en el espacio también fue un reto que en dos ocasiones solventamos haciendo las entrevistas a través de una plataforma web. Aún siendo consciente de la fuerza del encuentro presencial y las reticencias iniciales que tenía con la virtualidad, tengo que decir que, finalmente, en las entrevistas online conseguimos crear un espacio cómodo y *cercano* que resultó muy productivo.

A continuación, incluyo una pequeña presentación de cada persona entrevistada. En ella se menciona la edad y el lugar de residencia y se informa de su relación actual con el valle. Asimismo, se recogen datos básicos sobre la persona como el contexto familiar. Pero principalmente la presentación responde a los datos que ellas y ellos han dado en las auto-presentaciones que se les pidió que hicieran.

Cabe señalar también que, aunque algunas personas entrevistadas han señalado expresamente que su anonimato no es un problema, he puesto grandes esfuerzos para garantizar la intimidad de las personas, siendo consciente de lo difícil de esta tarea; más si cabe tratándose de un valle de unos mil doscientos habitantes. Por eso, he filtrado la información de las personas que han participado. Hay datos genéricos -como por ejemplo el pueblo de residencia que no se explicita- y otros datos que -al no ser esenciales para el entendimiento del contexto- se han manipulado.

En cuanto a los perfiles, hay 24 personas entrevistadas que son nacidas y criadas en el valle, aunque actualmente no todas residan en él. Asimismo, las otras seis personas entrevistadas, han mantenido desde la infancia una relación de fin de semana o verano significativa con el valle, en la mayoría de los casos porque sus padres o familia son de allí.

Se presentan en orden de edad ascendente. Primero las mujeres y después los hombres.

4.6.1. Una presentación de las personas entrevistadas

Olatz - 20 años

Olatz es del valle de Roncal. La mayor de dos hermanas. Los padres son ambos de allí, aunque de pueblos distintos. A los 16 años se fue a Iruña para estudiar bachillerato y desde entonces vive allí, aunque pasa los fines de semana y días festivos en el valle. Quitando la novedad, fue un cambio muy duro para ella. El número de alumnado, la relación los profesores o levantarse temprano fue un duro golpe. Dentro de poco terminara sus estudios. Le gusta la música. Aunque no es deportista, cuando puede, va a esquiar con su familia. Es muy familiar. Le gusta la vida en el valle, aunque señala que los días de invierno son difíciles.

Ane – 23 años

Ane es la mayor de tres hermanos y nació en el valle. Sus padres son de allí, de diferentes pueblos. Con dieciséis años, aún sin cumplir, se fue a Iruñ a a estudiar bachillerato. El salto fue duro. Desde muy joven ha trabajado en la hostelería del valle para tener independencia económica, que actualmente compagina con el trabajo de monitora de esquí. Para Ane sus relaciones en el valle son lo más importante, por eso dice que cuando está fuera no hace esfuerzos por hacer nuevas relaciones, ya que piensa que éstas son transitorias. Cuando acabe la carrera hará un máster, le guste o no le guste, porque le abre más posibilidades laborales en la realidad actual. Debido a las limitadas oportunidades de trabajo que el valle ofrece en el futuro se ve en una ciudad. En un pueblo peri-urbano en el mejor de los casos.

Arrate - 23 años

Arrate es de Roncal y vive con su madre y sus hermanas en el valle. Recuerda una infancia muy feliz en la que el contacto con la naturaleza estaba muy presente. Disfruta de estar con la familia. Con 16 años se marchó a Iruña para cursar el bachillerato. Fue duro, pero se adaptó bien. Actualmente se encuentra cursando estudios universitarios. Le gusta hacer deporte y especialmente esquiar cuando es temporada. También estar con su cuadrilla del valle. Sube a Roncal con asiduidad, siempre que puede.

Sokoa - 23 años

Sokoa es del valle de Roncal. Es la menor de cuatro hermanas. Sus padres no son oriundos del valle, pero decidieron irse a vivir allí por deseo de su madre. Recuerda una infancia muy feliz, y habla de la suerte que tiene por haber podido criarse en ese entorno. Se trasladó a Iruña a los dieciséis años para estudiar el bachillerato y luego cursó estudios superiores. En el momento de la entrevista estudiaba un máster en una ciudad del Estado. A veces ha compaginado los estudios con trabajos de verano y poder ahorrar algo de dinero. Principalmente en hostelería. Es una persona alegre, curiosa y habladora. Le gusta la montaña, pero sobre todo ir a recoger frutas para hacer mermeladas y membrillos. En este momento, por su trayectoria profesional y por el trabajo que tiene, no se ve viviendo en el valle, pero dice que ha empezado a valorar hacer su proyecto de vida allí, si finalmente forma una familia con su actual pareja (hombre). En estos momentos pasa los fines de semana y los días de fiesta que puede en el valle.

Auza - 27 urte

Auza es la mayor de dos hermanos y nació en Iruña. Su padre es roncalés, su madre no aunque ambos migraron a Iruña siendo jóvenes. Auza al hablar de su infancia no menciona nada de Iruña, pero sí de lo vivido en el valle. Me habla de los claroscuros de la infancia, de las primeras juergas de la adolescencia y de su militancia. A pesar de todo el tiempo que pasaba en el valle llegó un momento de hartazgo, y de necesidad de pasar más tiempo en Iruña. Cursó estudios universitarios y a continuación se puso a trabajar en su ámbito. Hace unos años le surgió la posibilidad de trabajar en un valle cer-cano y se trasladó allí, aunque la gran mayoría de los días los pasaba en Roncal. Auza es una mujer activa, comprometida y eso se refleja en la trayectoria de su activismo. Aunque sigue trabajando fuera, su residencia principal la tiene en el valle, donde pasa gran parte de su tiempo. No le gusta el deporte, o no por lo menos cómo se practica en el valle.

Irati - 24 años

Irati es la mayor de dos hermanos y ha vivido en el valle desde que nació. Su madre también es natural de allí. Su padre no. Con dieciséis años salió para cursar bachillerato. El salto a Iruña fue duro. Tener que alejarse de la familia, estudiar en una gran escuela y vivir en una residencia le costó mucho, aunque finalmente la experiencia fue positiva. Acaba de terminar sus estudios y como no encuentra trabajo en Iruña ha vuelto al valle. Trabaja todos los inviernos en la campaña de esquí y alguna vez también lo hace en el negocio familiar. Le gusta la vida en el valle y desearía vivir allí, aunque lo ve difícil. Además del trabajo, explica que tener que negociar el lugar de residencia con la pareja puede ser un inconveniente.

Mikele - 27 años

Mikele nació en Roncal y es hija única. Su madre también es roncalesa. Su padre no. Ella recuerda una infancia muy feliz. Durante la semana, en el pueblo eran pocos y andaban revueltos por edades. Comenta que solo había chicos, pero se llevaba bien con ellos. Jugar a fútbol, andar en bicicleta, hacer chabolas, etc., no tenía problemas para hacer esas cosas. En la adolescencia, sin embargo, empezó a echar de menos tener relaciones con chicas entre semana. A los dieciséis años se fue a estudiar bachillerato y posteriormente cursó una carrera. Estaba deseando marcharse. En Iruña conoció mucha gente. Hizo un montón de cosas. Sentía que se comía el mundo, así que los fines de semana se quedaba allí. Pensaba que nunca volvería. Pasó varios años en la ciudad, aunque en invierno seguía trabajando en la campaña de esquí del valle. Posteriormente decidió regresar pues no lograba encontrar trabajo en Iruña. En este momento vive en Roncal. Está a gusto, y aprovecha su regreso para coger experiencia en diferentes trabajos, aunque espera el momento de que le salga una oportunidad laboral en su campo, fuera del valle.

Erkuden – 28 años

Erkuden es la menor de dos hermanas y han vivido con sus padres en Iruña desde que nacieron. Sin embargo, siempre ha mantenido una estrecha relación con el valle. Sus padres son de Roncal, pero de diferentes pueblos. Ambos pasaron su niñez en el valle, aunque no se conocieron hasta la juventud, en la discoteca del pueblo y se hicieron novios. En Iruña Erkuden tuvo una infancia alegre y feliz. Y cada fin de semana iban al valle. Para quemar toda la energía que tiene necesita hacer deporte; la bicicleta, la montaña, escalar, esquiar, le ayudan. Ella cursó estudios universitarios. Recuerda una época tan dura como bonita, en la que tenía que compaginar trabajo y estudios. Erkuden es habladora y activa desde pequeña. Le gusta viajar y vivir nuevas experiencias. Actualmente trabaja en un pueblo de unos tres mil habitantes, y asegura que es una experiencia totalmente diferente a la de vivir en el valle.

Hegoa - 37 años

Hegoa es la más pequeña de dos hermanas y es natural de Iruña, aunque actualmente reside fuera de la Comunidad Foral, entre tres ciudades distintas del Estado. Su padre es roncalés, aunque de pequeño se mudó con la familia a Iruña buscando mejores condiciones de vida. Su madre es de fuera pero también se mudó de pequeña en busca de un futuro mejor. Durante su infancia, Hegoa, pasaba los fines de semana sobre todo en el valle, pero con 15-16 años le dejó de interesar aquello y cuando tuvo capacidad para elegir empezó a quedarse en Iruña. Estudió bachillerato y más tarde cursó estudios superiores fuera. Ha vivido en diferentes ciudades del mundo. Actualmente estudia un máster mientras trabaja en el último proyecto con su pareja. Hoy en día no mantiene demasiada relación con el valle.

Ihintza – 28 años

Ihintza es la mayor de tres hermanas. Sus padres son de Roncal, aunque de distintos pueblos. Han vivido desde pequeños en el valle. Recuerda el tiempo que pasaba en la calle durante la infancia, en la chabola que tenían en el monte y explorando el entorno. Durante la semana cuenta que eran solo cuatro. Sin embargo, tiene buenos recuerdos de esos tiempos, aunque explica que eso cambió. A los dieciséis años se trasladó a Iruña para cursar el bachillerato. Fue un cambio duro porque. Posteriormente cursó estudios superiores. Mientras estudiaba trabajaba como hostelera en el valle. Tenía ganas de terminar sus estudios y poder volver. Es una mujer independiente. Ha tenido diferentes trabajos en el valle. Algunos muy precarios, pero se lo toma con humor.

Lorea – 36 años

Es la más pequeña de dos hermanos y se crió en el valle. Su madre es de origen roncalés. Su padre no. A los catorce años se fue a estudiar el bachillerato junto con su hermano, y su madre se mudó con ellos. Lorea realizó estudios superiores y compaginaba la campaña de esquí con trabajos de hostelería para costearse la carrera. Al finalizar los estudios trabajó un año en Iruña. Cuando la echaron del trabajo decidió volver al valle. En la actualidad, acaba de poner en marcha su propio negocio. Lorea vive allí con su pareja. Es una mujer muy dinámica y energética. Le gusta el monte y esquiar, algo que sus padres le inculcaron y con lo que se siente muy identificada. Al margen de la temporalidad del esquí, el hecho de saber esquiar desde pequeña le ha permitido trabajar, y ahora, supone para ella una fuente de ingresos complementaria.

Emma - 38 años

Emma es la mayor de tres hermanas y es oriunda del valle. Sus padres también lo son, y viven y trabajan actualmente allí. Antes de encender la grabadora comienza a hablar: “A los catorce años me fui del valle y aún no he vuelto” dice como si de una declaración pública se tratase. Realizó estudios de grado superior y se declara montanera y deportista. Cuando era más joven practicó el esquí profesional durante unos años. Luego lo dejó. Ha trabajado en su ámbito de estudios, pero se ha cansado de la movilidad del trabajo. Ahora trabaja en un sector totalmente diferente. Está a gusto, aunque sea un sector masculinizado. Su actual relación con el valle, explica entre risas, es de amor-odio, aunque la estrecha relación que tiene con sus padres le vincula inevitablemente con él.

Naiara – 41 años

Naiara es del valle de Roncal. Sus padres también lo eran, aunque de diferentes pueblos. De dos hermanas es la menor. Tiene dulces recuerdos de su infancia. A los catorce años salió para estudiar en Iruña. Se marchó teniendo muy presente el esfuerzo que hacían sus padres. Como su hermana mayor estaba ya en el instituto el cambio no fue muy brusco. En aquella época se inició en el activismo político y el feminismo. Posteriormente cursó estudios de ciclo superior. Al finalizar comenzó a trabajar en Iruña. Pasaba los días de la semana allí y los fines de semana en el valle. Dos años después la echaron del trabajo y eso le dio fuerzas para abrir su propio negocio en Iruña. Desde entonces vive en el valle junto con sus hijos y su pareja, y todos los días va y viene del trabajo.

Alicia- 43 años

Alicia vive en el valle junto a sus hijos y su pareja. Aunque es de Iruña, no sabe decir de dónde es porque se siente muy ligada a Roncal. Es la mayor de cinco hermanos. Sus padres eran muy tradicionales, aunque también eran abiertos para otras cosas. Cursó estudios superiores. Fue un gran cambio para ella pues encontró otro mundo, fuera del colegio de monjas, que le hacía sentirse más cómoda. De joven, cada fin de semana iba al Roncal porque es una amante de la montaña y del esquí. Prefería ir con su padre al monte que el ambiente discotequero de Iruña. Además, en el valle tenía un grupo de amigos muy variado, que hoy en día siguen siendo fundamentales para ella. También mantiene la relación con sus amigos de Iruña, aunque considera que las relaciones en el valle son más sólidas. Después de terminar la carrera pasó cuatro años trabajando en una empresa. Luego hizo un viaje largo y tras aquella experiencia decidió dejar el mundo de la fábrica para mudarse al valle. En invierno compagina su trabajo con la campaña de esquí. Es una amante del deporte de montaña, pero también le gusta disfrutar de la tranquilidad familiar del hogar.

Serena - 44 años

Serena ha nacido y ha crecido en Roncal. Actualmente vive allí. Es la mayor de tres hermanos. A los catorce años salió a estudiar bachillerato a Iruña. Destaca que tenía la necesidad de salir y alejarse de algunas relaciones. Posteriormente, realizó estudios superiores. Cuando terminó pasó bastantes años en el extranjero. De vez en cuando regresaba al valle para trabajar y ganar dinero para volverse a ir (esquí, hostelería, monitora deportiva, etc.). De sus estancias en el valle, además del cansancio físico, recuerda la nostalgia que sentía por la ciudad que había dejado, y que se había convertido en su hogar. La falta de vida y de ambiente cultural del valle la asfixiaban. Los viajes le han servido para tomar conciencia y estar mejor consigo misma. Hace algunos años Serena conoció a su actual pareja y cuando quedó embarazada, decidió volver definitivamente al valle. Valora mucho la posibilidad de vivir allí, aunque también reconoce sus inconvenientes.

Elene - 48 años

Elene vive en el valle con su marido y sus hijos, aunque ella no es oriunda de Nafarroa. Su madre era roncalesa, pero cuando se casó se marchó del valle para vivir fuera. La infancia de Elene fue tranquila. En el pueblo donde nació jugaba con sus amigas de la *ikastola* (centros escolares privados donde las clases se imparten en euskera) y el mes de verano lo pasaba en el valle. Sin mucha vocación cursó estudios superiores. A los 21 años conoció a su actual marido en el valle. Poco después se casaron y se mudó a vivir allí con él. Estaba dispuesta a hacer cualquier trabajo. Ha trabajado en diferentes sectores. Hace unos años pasó una época dura porque tenía que trabajar todos los días de la semana y no disponía de tiempo para estar con sus hijos. Ahora trabaja media jornada y es feliz.

Clara - 50 años

Clara es la segunda de seis hermanos y actualmente vive en el valle con sus hijos. De su infancia recuerda la rigidez de su madre y, con dolor, la muerte de su padre. Cuando murió su padre, la madre de Clara empezó a trabajar y ella tuvo que ayudarlo. A los catorce años salió de Roncal y se fue a estudiar a Iruña. Insiste en que fue muy feliz allí. Que necesitaba salir del valle. A los diecisiete años regresó y se fue a vivir con su novio. Apasionada de la música, le gusta leer y también escribir. Ha tenido diferentes negocios y guarda un grato recuerdo de algunos, aunque trabajar para otros le da hoy mucha tranquilidad. Confiesa que lo que le ha atado al valle realmente han sido sus hijos, aunque con los años se ha vuelto más serena y se ha reconciliado de alguna manera con su vida allí.

Cristina - 50 años

Cristina vive con su hija en el valle y se siente roncalesa, aunque nació y se crió en Iruña. Aclara que sus padres eran roncaleses, pero que al casarse tuvieron que abandonar la casa familiar por las normas de la herencia troncal y mudarse a Iruña. Es la tercera de cinco hermanos y pasó una infancia en un entorno familiar feliz. Recuerda como se empoderó su madre estudiando en los centros de formación para mujeres ya que en el valle no había tenido la opción de estudiar. Cristina veraneaba de joven en el valle, aunque no tenía cuadrilla, solo sus primos. Sus amigas estaban en Iruña. Debido a la situación económica familiar, estudió una carrera de tres años. Después estuvo ocho años trabajando fuera de Navarra y le costó volver. Posteriormente, y como su pareja era natural del valle, se trasladó a Roncal, donde vive y trabaja desde entonces. Dice que lo que le une al valle no son las relaciones sino el medio físico y el paisaje.

Lola - 52 años

Lola es roncalesa y vive en el valle con sus hijos y su marido, aunque en estos momentos sus hijos estudian en Iruña. Sus padres eran roncaleses y es la mayor de cinco hermanos. Cuando era pequeña su padre se marchó a la ciudad para trabajar y el resto de la familia se quedó en el valle. Mi padre hacía 'vida de estudiante': los domingos a Iruña y los viernes volver al valle. Más tarde, cuando ella tuvo que salir a estudiar, su madre y sus hermanos también se trasladaron a la ciudad. Estudió bachillerato y puericultura, pero desde que se marchó solo pensaba en volver al valle. Por ello, con 18 años volvió al valle dejando a su familia en Iruña. Para poder vivir, además de trabajar en hostelería en verano, propuso a sus padres acoger en la casa niños y niñas de la campaña de esquí. Más tarde decidió montar un negocio con su marido. Pusieron mucha ilusión y les fue bien. Después su pareja dejó el negocio para trabajar por su lado. Ahora el trabajo ha decaído considerablemente. Además, el mercado es muy competitivo y les obliga a invertir constantemente en el negocio. Aunque hoy en día sigue con el negocio no ve el futuro claro. Le gusta la tranquilidad de vivir en el valle, los tiempos. Disfruta con la lectura y con la soledad.

Iruñe – 59 años

Iruñe es roncalesa y vive en el valle. Es la menor de tres hermanos. Su madre, también roncalesa se casó y se marchó a vivir con su marido fuera del valle. Años más tarde el matrimonio tuvo que regresar al valle, porque ella debía de cuidar de su madre enferma. Iruñe salió del valle a estudiar con las monjas a los once años. Regresó a los catorce años y sacó el bachillerato por libre. Luego se fue a la universidad en Iruña. Al finalizar, pasó varios años viviendo y trabajando en la ciudad. A los treinta y siete años su madre enfermó y volvió al valle para cuidarla. Cuando decidió quedarse su madre sintió tristeza. Desde entonces vive y trabaja en Roncal. Con las amigas y amigos de Iruña man-tiene una buena relación y procura verlos dos veces al mes.

Silvana – 60 años

Silvana ha pasado la mayor parte de su vida en el valle. Su padre era aragonés y su madre del valle y vivían en Roncal. Eran cinco en la casa, sus padres, su tío, ella y su hermano. Silvana es la mayor. Cuando era pequeña su padre pasaba mucho tiempo trabajando en el monte. Las tareas domésticas y los animales de corral eran responsabilidad de su madre y pasaban la mayor parte del tiempo con ella. Silvana terminó la educación primaria y a los catorce años se fue a estudiar a un colegio de monjas a Iruña. Era un centro *pijo*, aunque las alumnas interinas eran mayoritaria-mente niñas de pueblos pequeños y de montaña como ella. Tuvo que mentir a sus padres para salir del colegio y estudiar COU (Curso de Orientación Universitaria) en un instituto. El salto al instituto coincidió con la muerte de Franco. Era una época de gran movimiento social y político y participó en muchas manifestaciones, aunque reconoce que la conciencia política se la dio su madre. Estudió en la universidad y después regresó al valle. Actualmente tiene un negocio, y aunque ha sido una mujer muy activa en la política y la cultura del valle, lleva hoy una vida bastante tranquila.

Ekaitz - 23 años

Ekaitz es del valle y el menor de tres hermanos. Sus padres son y residen allí. Cuando era pequeño vivía con su abuelo y guarda muy buenos recuerdos de él. Cuando le preguntan de dónde es suele decir el nombre de la ciudad en la que vive actualmente. Con dieciséis años se fue a Iruña a estudiar bachillerato. Posteriormente cursó estudios superiores. Al hablar de la infancia, insiste en lo cambiante de las relaciones y de las normas de género determinadas por los días de entre semana y los del fin de semana. De Iruña recuerda especialmente la militancia política en el instituto, que le sirvió para crecer en ese ámbito, aunque en las relaciones de género no encontró grandes diferencias. Ha vivido en diferentes ciudades, tanto extranjeras como estatales y actual-mente está inmerso en el activismo transgénero y de identidades fluidas. Aunque pasa poco tiempo en el valle le gustaría *recuperar* su relación con él.

Eneko - 23 años

Eneko es el menor de dos hermanos. Sus padres son de Roncal, pero siempre han vivido en Iruña. Sin embargo, han vivido en un entorno muy tranquilo y rodeado de naturaleza, en un lugar similar al pueblo. Desde pequeño ha pasado todos los fines de semana en el valle. Cursó estudios de grado medio. Es cazador y todavía se emociona cuando recuerda aquella primera madrugada que fue a cazar. Actualmente está parado y por el momento se ha ido a vivir al valle.

Jokin – 23 años

Jokin es del valle y el más pequeño de dos hermanos. Sus padres también son roncaleses. En la infancia no había chicos de su edad y solía andar con los que eran más mayores. Andaban en bicicleta, hacían chabolas, jugaban a la pelota, recogían nueces, paseaban, etc. Con dieciséis años se fue a Iruña a estudiar bachillerato. Recuerda el salto a la ciudad muy intenso. Las primeras semanas se sintió libre, podía hacer cualquier cosa bajo el anonimato de la ciudad. Como es muy sociable, se adaptó muy bien al instituto. Hoy sigue quedando habitualmente con sus amigos de Iruña para cenar. Cuando terminó el instituto se trasladó a otro lugar para realizar estudios de grado superior. Empezó a esquiar a los nueve años por deseo familiar y luego le cogió el gusto. A los catorce años ingresó en el Grupo Pirineos Roncal y desde entonces compite. En este momento vive fuera mientras realiza una carrera universitaria, aunque siempre que puede va al valle.

Diego - 28 años

Diego nació en Roncal y es el mayor de dos hermanos. Su padre es de un valle vecino y su madre es roncalesa. Diego estudió formación profesional en Iruña. Estaba aburrido del valle así que se fue con muchas ganas. Sin embargo, aquella experiencia urbana le resultó estresante. Posteriormente decidió regresar para trabajar en el negocio familiar. Le gusta montar en bicicleta y también los coches. Su novia trabaja en el valle y vive en una casa que tiene alquilada. Menciona que piensan casarse pronto y, por supuesto, crear una familia en el valle lo antes posible. Sin embargo, dice que le preocupa que la inestabilidad del trabajo de su pareja pueda traer la necesidad de salir, idea que le disgusta bastante.

Jorge - 30 años

Jorge es hijo único y se ha criado en el valle. Dice de sí mismo que es un roncalés de pura cepa, porque sus padres y abuelos también eran de allí. La infancia fue tranquila y también solitaria, ya que como señala eran 'cuatro gatos'. Con dieciséis años se marchó a Iruña a estudiar bachillerato. Para él estudiar en una escuela pequeña fue un atraso porque académicamente salían menos formados y aquello dificultó su salto al instituto. En la ciudad se proyectaba haciendo amigos, sin embargo, no fue así. Al finalizar el bachillerato cursó una carrera sin mucha vocación. Hace unos años abrió su propia empresa en Iruña donde trabaja y vive actualmente, aunque los fines de semana sigue yendo al valle. En su tiempo de ocio le gusta leer ciencia ficción, ver series y jugar a videojuegos, por eso, en Roncal aprovecha para andar en bicicleta, ir al monte o esquiar cuando se puede; y también para profundizar en su parte espiritual.

Eki - 31 años

Eki es el mayor de tres hermanos y se ha criado en Roncal. Sus padres son del valle y también viven allí. Recuerda una infancia muy feliz. A los dieciséis años, como todos los de su generación, se fue a hacer el bachillerato a Iruña. Luego estudió una carrera. Al terminar estuvo un año en Iruña situándose a sí mismo. Finalmente, decidió volver al valle y desde entonces trabaja en el negocio familiar. Menciona que alguna vez le han ofrecido trabajo de su ámbito, pero valora más su calidad de vida en Roncal. De momento vive con su familia y no valora hacerlo solo, según dice, por un sentido práctico. Es un apasionado de la montaña y normalmente aprovecha sus vacaciones para hacer travesías por diferentes lugares.

Telmo - 36 años (Sakana)

Telmo es el menor de tres hermanos y es natural de Sakana donde vive con sus padres. Estudió formación profesional en una localidad cercana a la comarca de Sakana, aunque desde pequeño le han gustado los animales, actividad en la que se inició con su padre. En la actualidad compagina el trabajo en una fábrica con la ganadería, ya que afirma que de ésta no se puede vivir. Le gusta salir a cazar solo con sus perros. Es un hombre que goza trabajando. Dinámico y hablador.

Iñigo – 38 años

Iñigo ha nacido y se ha criado en el valle, aunque hace unos diez años vive en un pueblo fuera de Navarra, con su novio. Es el menor de tres hermanos. Su madre es roncalesa y su padre no. Recuerda la soledad de su infancia porque era el único chico de su edad y las chicas mayores no querían andar con él. No le gustaba el deporte, ni los juegos que les gustaban a los chicos, así que pasaba el tiempo pintando y con los animales. A los doce años su tío le regaló unas gallinas y luego otras aves de corral. Con catorce años se fue a estudiar bachillerato. Lo llevó bien, aunque trastocó la relación que tenía con sus 'bichos'. En la adolescencia mientras los chicos de su edad pensaban en buscar 'novia' él buscaba pájaros. Luego realizó estudios universitarios en contra de la voluntad de su padre. Hoy en día tiene poca relación con Roncal. No le unen demasiadas cosas al valle. Trabaja de lo 'suyo', aunque a veces, para poder vivir, también lo hace en hostelería.

Sabino - 56 años

Sabino vive en Iruña con su mujer y sus hijos, aunque es natural del valle. Es el mediano de cinco hermanos. Sus padres eran ambos del valle y eran muy religiosos. Por eso cuando habla de su infancia tiene sentimientos contrapuestos. Por un lado, habla de la vida en la calle y de la libertad, pero por otro, del deber y de la disciplina religiosa. A los catorce años terminó la escuela y se fue a estudiar formación profesional. Posteriormente completó sus estudios durante tres años más. Cuenta que su hermana mayor tuvo que trabajar duro (y desde muy joven) para que él y los demás pudieran estudiar. Al terminar sus estudios volvió al valle y trabajó unos años hasta que, a los 25, le surgió una oportunidad laboral en Iruña. En aquella época se veía en el valle, pero también tenía un sentimiento de claustrofobia. Por eso decidió probar a marcharse. Es hábil con las manos y desde joven le gusta el deporte: montaña, esquí, pala, bicicleta, etc. Sin embargo, se considera un hombre tímido y comenta que ha tenido dificultades con las relaciones afectivo sexuales (con mujeres). Actualmente trabaja en Iruña y pasa la mayor parte de los fines de semana en Roncal.

Mikel – 59 años

Mikel es roncalés, pero vive en Iruña. Es el segundo de cinco hermanos y sus padres eran del valle, aunque de diferentes localidades. Tuvo una infancia muy feliz, siempre en la calle. A los catorce años salió del valle a estudiar formación profesional. Cuando terminó sus estudios volvió a trabajar al valle. Le gustaba y le gusta esquiar y la montaña. Se compró sus primeros esquís nada más empezar a trabajar, cuando del valle todavía eran pocos los que esquiaban. Pasó varios años trabajando en una empresa del valle, pero con poca estabilidad. Al cabo de unos años le surgió la posibilidad de trabajar en Iruña y se trasladó allí. Desde entonces todos los fines de semana y días de fiesta sube al valle. En el valle es feliz. Afirma que es donde 'vive' realmente. Asegura que si no fuera por el trabajo viviría en Roncal.

Lorenzo – 60 años

Lorenzo es natural del valle y vive allí. Es el segundo de cinco hermanos. Sus padres eran roncaleses también. De pequeño vivía con su abuelo, sus cuatro hermanas y sus padres. Aunque él tiene casa propia, para cuidar de su madre pasa la mayor parte de los días con ella. Cuando tenía seis años un cura que hacía captación de devotos le dijo que los curas podían pagar sus estudios. Su madre le dio a elegir entre el monte y los curas, y finalmente se marchó con ellos. Recuerda con detalle aquella época, especialmente el camino a Leire que hizo acompañado de su madre. Al llegar sintió que no quería estar allí. Después, antes de jurar los votos, a los diecisiete años, tomó la decisión de volver al valle y no ordenarse sacerdote. Posteriormente se trasladó a Iruña para trabajar en una fábrica, donde pasó unos años hasta que tuvo que dejarlo. Dice con tristeza que lo que más ha echado en falta en su vida ha sido la salud. Cuando va a Iruña aprovecha para comer bien y estar con algunos amigos.

4.7 ENFRENTARSE AL PROCESO DE ANÁLISIS Y ESCRITURA

Aunque la investigación se centra en el valle de Roncal, y es en ese contexto donde se ha realizado el trabajo más formal y sistemático, la diversidad de lugares etnográficos ha guiado la escritura del texto en gran medida. Así la etnografía pone en discusión experiencias y relaciones que se circunscriben a tres lugares de la geografía vasca. Además del trabajo etnográfico en Roncal, la experiencia en el pueblo que me vio nacer (Bastida) y mis años de relación con un pueblo de Sakana (comarca al noroeste de Navarra) han sido soportes para la reflexión y la *discusión* etnográfica. Por ello, el texto se ha hilvanado de la siguiente manera: partes auto etnográficas, que, en ocasiones, y como decía, aparecen al inicio de algunos apartados; los datos etnográficos del valle de Roncal que en gran medida se presentan en el texto como testimonios directos de las entrevistas o conversaciones informales grabadas; y datos de Sakana, que en alguna ocasión también aparecen como testimonio directo.

Otro aspecto importante que también ha constituido el proceso de escritura, ha sido el hecho de que yo, la antropóloga, me sitúo en diferentes intersecciones identitarias; encarno diversos yoes. Por ello, la investigación se ha urdido considerando que el conocimiento que aquí se recoge -como cualquier conocimiento- es una difracción, donde los datos, igual que si de una onda se tratase, al entrar en contacto con mi cuerpo, con mis múltiples subjetividades, están ya irremediabilmente transformados. Soy una mujer feminista. Euskaldun. Migrada de un pueblo a la ciudad. Con todo, también encarno una *maketa*²⁵, en tanto alavesa y bajo la mirada de algunos bizkainos y guipuzcoanos que me ido encontrado a lo largo de mi vida; la última vez que oí el término fue en una clase cursando estudios de antropología social en Donostia,

²⁵ La primera vez que oí el término *maqueto/maketo* no fue en Bilbo sino en Bastida. Tenía unos trece años. Dentro de las actividades extraescolares de la *ikastola Bastida* acudíamos a clases de *bersolarismo*. Un día, el profesor que teníamos, de origen gipuzcoano, nos dijo con mucho desprecio que eramos unos *maketos*. Que perdía el tiempo con nosotras y nosotros, ya que éramos, por *naturaleza* (imagino yo que se refería al hecho de que eramos arabatarras), igorantes del euskera. La palabra *maketo* es una forma insultante de designar a los y las trabajadoras procedentes del Estado español a partir del siglo XX. La figura del *maketo* designaba a una persona pobre, de aspecto lúgubre y analfabeta. A pesar de que, como ha señalado Esteban, hoy se sepa que no todas las personas que vinieron lo hicieron por razones económicas, sino por razones políticas, o en el caso de las mujeres, huyendo de matrimonios y de vidas no deseadas (2017: 38). Aunque posteriormente haya sido utilizado de manera despectiva para señalar la diferencia de aquellas y aquellos que no saben hablar euskera o en ocasiones para referirse a los alaveses del sur y de forma general a los habitantes del sur de Euskal Herria.

en el año 2014, cuando un compañero gipuzkoano se refirió de esa manera a un grupo de personas de su pueblo. En ese sentido represento lo *otro* (de mi tierra y de mi cultura).

Otro aspecto que ha condicionado la escritura ha sido la situación de vulnerabilidad lingüística a la que cualquier vasco parlante se enfrenta si desea presentar su trabajo de tesis en euskera. El tiempo limitado en el que se ha escrito la tesis (principalmente por cuestiones personales) ha determinado que el documento final sea redactado íntegramente en castellano. Si bien comencé a escribir en euskera, finalmente decidí continuar la escritura en castellano (y traducir la parte que ya tenía redactada) ya que de otra forma sería difícil conseguir traducir todo el documento al castellano para hacérselo llegar a tiempo al tribunal. Por ello el texto se presenta íntegramente en castellano.

Quisiera destacar que el análisis de los datos y la escritura no es algo que sucede al final del proceso y de forma lineal. Por el contrario, los datos recogidos a lo largo de la investigación pasan por diferentes momentos de reflexión y puntos de vista. Y siempre en el marco de un proceso de reelaboración permanente. La información se ha ido transformando y concretando a partir de los datos generales y eso ha ocurrido a lo largo de todo el proceso de investigación. Para el análisis final, después de haber revisado una vez más las entrevistas y los demás datos etnográficos (cuaderno, notas y grabaciones de campo), así como mis comentarios y reflexiones personales, he centrado los puntos esenciales de la disertación. Y posteriormente se ha vuelto a trabajar sobre ese esquema hasta el texto final.

Para empezar a *escribir* -me refiero de forma física- el texto-producto final, he tenido muchas resistencias. Un mes después de la muerte de mi hermana me mudé y empecé el trabajo de campo en el valle de Roncal. La situación no era la más propicia para mí; sin embargo, decidí no retrasar el viaje. Había adelantado gran parte del alquiler y no sabía cuándo y cómo podría comenzar con el trabajo de campo si, finalmente, decidía aplazarlo. Pensé que en tal caso podía poner en riesgo la tesis, y ese fue el argumento que más peso tuvo en la decisión. Con todo me fui al Roncal y ese hecho ha influido, no solo en el trabajo de campo, sino en todo el proceso etnográfico, incluida la escritura.

Cuando volví a Bilbo tenía una especie de resaca. Me sentía enferma. Tenía que hacer algo con el tsunami emocional provocado por la muerte de mi hermana y empecé a hacer terapia, para superar el duelo. Mi situación emocional ha provocado interrupciones y parones en el proceso de tesis, pero especialmente en el proceso de análisis y escritura. Cuando me sobrepuse y comencé de nuevo con el trabajo enfermé y tuve que coger la baja laboral lo que supuso una pausa de un año.

Cuando empecé a sentirme mejor y me puse a trabajar con más fuerza, llegó el confinamiento. Dejando de lado el drama de la situación pensé que podía ser una oportunidad para escribir. Estaba equivocada. Sufrí un bloqueo total. Con esta ansiedad la escritura se me hacía imposible. Recibía noticias de la universidad sobre la publicación de una u otra persona, pero yo me sentía incapaz. Me refugie en casa de un amigo de Sakana para poder escapar de la militarización que estaba sufriendo mi barrio (San Francisco, Bilbao) y escapar lo más posible de las imágenes de violencia.

Pese a todo, el confinamiento fue una oportunidad para reflexionar sobre la naturalización del espacio ciudad. Estaba en un pueblo y era muy evidente que muchas de las medidas tomadas se hacían desde la óptica y las necesidades urbana. El confinamiento puso de manifiesto algunos aspectos de las relaciones de poder y la jerarquización entre el espacio rural y urbano.

Entre las resistencias que he tenido para empezar con el proceso de escritura, una ha tenido que ver con la intensidad. El proceso de escritura suele conllevar en mí un estado de intensidad corporal; una energía centrípeta que me proyecta hacia dentro y que hace que desaparezca el exterior. En ese estado corporal sólo recorro los exteriores que se limitan a mi mente. Para mí el proceso de escritura supone el abandono de gran parte de la materialidad de la vida, donde las interacciones se dirigen a un ordenador, las relaciones sociales se limitan, el contacto con el aire fresco es mínimo y acumulas las comidas para no perder concentración. No obstante, tengo que reconocer que también he disfrutado con esa situación.



Capítulo 5

5. VIVENCIAS EN TORNO A LA COMUNIDAD: SIGNIFICADOS, RELACIONES DE GÉNERO E IDENTIDADES

Este capítulo parte de las experiencias de los sujetos para centrarse en el análisis de la construcción social de la noción de *comunidad*, y con ello, en aspectos relativos a la *pertenencia* y a la construcción del *espacio-territorio*. Así, se analizan los significados y valores dominantes asociados a la comunidad. Como se verá, estos giran en torno a la idea de lo común; de lo esencial; de la *materia* trascendente que vincula a los sujetos dando sentido y continuidad a su existencia, y que está fuertemente vinculada a las *vivencias* (ideas y experiencia) del pasado. Todo ello ligado al trabajo y la relación de los roncaleses con su entorno geográfico. Sin embargo, autores y autoras como Aretxaga (1996), Yuval-Davis (1996), Delgado (2005) o Agamben (2006), entre otros, cuyos planteamientos hemos tratado en el capítulo uno, han destacado que estas ideas sobre la comunidad resultan ser excluyentes. Y en el caso que nos ocupa, excluyentes respecto al género. En este sentido, el capítulo se centra asimismo en el análisis de las relaciones entre comunidad, subjetividad y agencia, partiendo de la idea de que las prácticas corporales son importantes en la creación y recreación del espacio. En este sentido se entiende que las prácticas discursivas, la materialidad y la espacialidad se filtran a través del cuerpo, al tiempo que también lo hacen en el espacio (Nast y Pile, 1998). Es decir, se trataría de indagar de qué maneras el género construye el espacio y el espacio construye el género.

5.1 IDEALES CULTURALES EN TORNO AL GÉNERO Y CONTROL SOCIAL

“Txikitan koadrila barruan arau zorrotzak zeuden.

*‘Kartilla irakurtzea’ zelakoaren bidez ezartzen eta bete arazten ziren,
nahiz eta une hartan ez nintzen oso kontziente horren dimentsioaz.*

Kartilla irakurtzea gerra-kontseilu baten antzerakoa zen. Urratzailea bilkura batetara deitu eta bertan arau hausturaren berri eman eta zigorra ezartzen zen. Gogoratzen dudan lehengoa Kristoko jaietan izan zen, arropa ez mustuagatik. Geroago, mutil batekin musukatzeagatik Miren Edurneren bodegatik bota ninduten eta hilabete batzuk ezin izan nintzen itzuli. Azkena hamalau urterekin izan zen. Lazkaoko euskaltegitik itzuli nintzenean nire aukidearen etxean gutun bat utzi zidaten. Gutuna pika-pikaz beteta zegoen eta papertxo batean Lazkaotik oso ‘gua’ etorri nintzela azaltzen zuen eta nirekin ez zirela joan nahi.

*Luzaroan iraun zuten. Institutuan,
eta autonomia irabazi ahala,
ondoko herrian mugitzen
hasi nintzen
eta gauzak
aldatu ziren”²⁶.*

El valle de Roncal no es un territorio aislado, y es obvio que la experiencia vital de sus habitantes se inscribe dentro del contexto global. Por lo tanto, los y las habitantes del valle comparten en gran medida las relaciones de género que rigen la realidad occidentalizada. Cuando hablo de relaciones de género – o de género simplemente- no me estoy refiriendo a las relaciones entre hombres y mujeres. O no solo. Sino que estoy hablando del género como un producto de procesos sociales y culturales (Ortner y Whitehead, [1981] 2013: 128) y que atiende a tres planos. Por un lado, las relaciones e interacciones entre los sujetos están mediadas por un sistema simbólico y de valores -dentro de un proceso dinámico de representa-

²⁶ En la cuadrilla de mi infancia había normas muy estrictas. A través de lo que llamábamos *la lectura de cartilla* se hacían cumplir las normas, aunque en aquel momento yo no era muy consciente de la dimensión que aquel hecho tenía. Leer la cartilla era como un consejo de guerra. Se convocaba a la infractora a una sesión en la que se le comunicaba su falta y se le sancionaba. La primera vez que me leyeron la cartilla –o por lo menos la primera que recuerdo- fue por no estrenar ropa en las Fiestas del Cristo. Más tarde, lo hicieron por besarme con un chico. La sanción que se me impuso fue la expulsión durante unos meses de la bodega donde nos reuníamos. La última que recuerdo fue con catorce años. Cuando volví de estudiar euskera de un internado en Lazkao (Gipuzkoa) me dejaron una carta en casa de mi vecina. Aquel sobre estaba llena de pica-pica y en una nota me explicaban que había venido muy *subidita* y que no querían ir más conmigo. Las lecturas de cartilla duraron mucho tiempo. En el instituto, a medida que ganaba autonomía, empecé a moverme por el pueblo de al lado y las cosas cambiaron.

ción- que delimita qué es ser una mujer y qué es ser un hombre en cada tiempo y lugar concreto. Por otro lado, las instituciones y estructuras sociales están creadas por y para los hombres y están organizadas para promover sus intereses como clase dominante; Y, por último, todo lo anterior crea y se da en la materialidad de los cuerpos produciendo formas de pensar, de sentir y de hacer (Esteban, 2004).).

Este proceso tiene un carácter performativo (Butler, 2006). Es decir que esos tres planos se crean y recrean a sí mismos mediante la repetición de acciones discursivas. No describen ni organizan una realidad preexistente al discurso, sino que, por el contrario, crean aquello mismo que enuncian. Es decir, ideas y deseos que el *consenso* social y cultural de cada época sostiene.

Si bien es verdad, como señalan Ortner y Whitehead, que “las ideologías culturales en torno al género difieren mucho entre sí, ciertos temas generales que conciernen a la naturaleza de los hombres, de las mujeres, del sexo y de la reproducción aparecen recurrentemente en gran cantidad de casos” (2013: 138). No en todas las culturas el género parece funcionar como un elemento organizador determinante de otras áreas de la vida. Las autoras comparan las culturas mediterráneas y las del norte de Europa para dar cuenta de las diferentes intensidades que el género como principio organizador de la realidad social puede tener.

En el valle de Roncal, y en la sociedad vasca en general, la estructura tradicional descansaba sobre unas ideas muy elaboradas y complejas en torno al género, que organizaba y definía muchas esferas de la vida, espacios, trabajos, actividad religiosa, vestimenta, y otras restricciones corporales. Por ejemplo, en Aia (Guipuzkoa), en la década de los treinta del siglo XX, todavía perduraba la costumbre que prohibía a las mujeres embarazadas salir de la casa, y en caso de hacerlo debían de llevar una teja en la cabeza (García Orellán, 2000: 69-70). En Roncal, las normas en torno a la vestimenta eran muy estrictas. Cada hombre y cada mujer debía de vestir el traje roncalés asignado a su género, que variaba en función de la edad y del estado civil, y también, si su uso era ordinario o festivo. La indumentaria, que ha sido utilizada por los roncaleses hasta el siglo XX, era regulada y protegida por las ordenanzas del valle. Sin embargo, que las mujeres cumplieran la norma estaba en manos de los hombres –

casados- ya que, además del simbólico, ellos controlaban el poder formal. Muchas veces, para las mujeres, cumplir la norma era una cuestión de integridad física ya que los hombres no dudaban en castigar a las infractoras. Así, por ejemplo, en 1786, un grupo de 21 mujeres del pueblo de Roncal se negó a usar la *toca*²⁷ – supongo que por su incomodidad para el trabajo y los dolores cervicales que llevarla podía acarrear- y en su lugar empezaron a usar la mantilla. Las mujeres fueron llamadas al orden por el alcalde bajo amenaza de multa. Algunas alegaron enfermedad y quedaron excluidas de la obligación. Otras aceptaron volver a llevarla por miedo a represalias. Pero dos de ellas - y tras dos años de enfrentamientos- en 1788 acabaron llevando el asunto a pleito en los tribunales del reino (Riezu Boj, 2012: 165).

Aunque, como decía, la vestimenta dejó de usarse durante el siglo XX, esta es recreada a través de la celebración de la Indumentaria Roncalesa que se festeja en Isaba todos los años desde 2009, gracias a la iniciativa de diversas personas y al impulso de la Asociación Kurruskla²⁸(valle de Roncal). A través de esta recreación patrimonial Roncal -en el plano ideológico- se mantienen vivos los valores de segregación y de diferencia de género como parte de su tradición y de su idiosincrasia. Al tiempo que se naturaliza la diferencia sexual.



Muestra de la vestimenta tradicional del valle de Roncal. Muestra recreación de trajes tradicionales



Mujeres roncalesas con mantilla tradicional. Año 1940. Detalle mantilla casada o viuda. Postal antigua

²⁷ La *toca* era artefacto rígido que durante el Medievo las mujeres del valle de Roncal debían de llevar para tapar su cabeza y que posteriormente será sustituido por la mantilla, cuyas características variaban dependiendo de la posición social de la mujer (joven, recién casada, casada o viuda). Para ampliar información ver: <http://indumentariaroncalesa.blogspot.com/2011/09/historia.html>

²⁸ Para más información consultar:

<http://indumentariaroncalesa.blogspot.com/2011/04/dia-de-la-indumentaria-roncalesa.html>



Jóvenes roncalesas con el traje tradicional. Siglo XXI.
Fotografía cedida por Casa Tetxe, Roncal

Sokoa -una mujer de 23 años, natural del valle, formada en humanidades y que actualmente se encuentra fuera haciendo un master- me comentaba que la sobrefalda del traje de las mujeres es roja porque una mujer de Urzainki fue la que había vencido a los moros cortándole la cabeza al caudillo en una batalla defendiendo el valle. Ella establecía una relación directa entre esos hechos y la idea de la bravura²⁹ y autonomía de las mujeres roncalesas. Se estaba refiriendo a la batalla de Olast, que sin embargo las fuentes históricas no han podido documentar, no por lo menos con exactitud. La cabeza del *moro*, dicen que era la de *Abderramán II*. Y la mujer, una tal Sara. Además, sabemos por la documentación histórica que se conserva del valle que la sobrefalda no era roja, sino que, por el contrario, solía ser de otros colores (Riezu Boj, 2012). Esta narración mítica, constituye el relato fundacional del valle, y está hoy muy presente en el imaginario colectivo.

Lo que me interesa aquí es la reelaboración de los elementos que hace la joven. Dejando de lado el terrible racismo que recrea el relato, a través del mito, Sokoa establece un discurso sobre la realidad actual que justifica las relaciones y posiciones de igualdad que hoy tienen las mujeres y los hombres en Roncal. Esa postura a mi entender impide que ella vea situaciones de discriminación y de violencia que tiene cerca y que yo misma he vivido. Pero al mismo tiempo le da asideros para legitimar las acciones feministas y los cambios que las mujeres efectúan y han efectuado en el valle. A través de los mitos, no solo se legitima la

²⁹ Ella utiliza el término *fura*.

posición de subordinación de las mujeres (Banberger, 1979 en Maquieira, 2001) sino que, en ocasiones, también, puede refrendarse la acción feminista del presente.

“Erasoak hemen? Ez, ¡qué va! Are gehiago, Kontrakoa... es que bueno, ni ez bereziki, baino Erronkariko emazteak dira oso ‘furak’-bravas-. ¡Cualquiera les entra!, cualquiera les dice algo! Jartzen dira horrela eta ya está todo dicho no hace falta ni erasotuar (agredir) ni nada”.

“Mugimendu feminista bat bailaran, ez, ez dut uste dagoenik. Hori bai nik uste ibarreko emakumeak badirela karakter handiko emakumeak y qué no se dejan torear, oso... Niretzako behintzat Erronkariko emakumea da emakume indartsua, ‘fura’ bat” Sokoia- 23 años.

Existe una idea compartida por las mujeres de diferentes generaciones sobre la fortaleza, la independencia y el carácter aguerrido de las roncalesas que muchas veces aparece mezclada con ideas sobre el matriarcado vasco³⁰. Pero más allá de ese imaginario lo cierto es que las mujeres en Roncal – igual que en muchas otras partes del mundo- no están en posiciones de igualdad en relación a los hombres, y sobre las muestras de independencia y determinación también hay consideraciones diferentes para ellos que para ellas. Como comentaba Cristina -que vive junto con sus hijas en Roncal, aunque es natural de Iruña- hablando sobre las dificultades que tienen las mujeres para vivir en el valle:

“En este valle sigue sin perdonarse ‘ser mujer y ser lista’. A esa chica no se le ha perdonado ser una profesional, haber sabido estar en su sitio y reclamar lo que le corresponde. A mí tampoco se me ha perdonado divorciarme, y menos el haber sido yo quien ha tomado la decisión. Ya ves tú, con este panorama.” Cristina -50 años.

Serena –de 44 años y que regresó definitivamente al valle después de algunos años yendo y viniendo del extranjero- dice lo siguiente:

“Algunos me machacaron viva. Entonces, sí, sí, para mí el instituto fue abrir un poco al mundo. De hecho, bueno, yo entonces ya era así, como muy echada para

³⁰ La primera obra donde se pone en cuestión el mito del matriarcado vasco con rigor científico fue *Mujer vasca. Imagen y realidad* (1985), Teresa del Valle.

adelante. Desde muy cría me han gustado mucho...mis mejores amigas eran más mayores que yo. Pues tres y cuatro años más, que creo que ahí estuvo como la... o sea yo siempre quería más y más rápido y más, más todo. Yo quería probarlo todo [...]Fue una grandísima puerta porque yo aquí me sentía totalmente asfixiada. Con esas etiquetas que me habían puesto y ese entorno tan reducido. Me libré de esos dos idiotas que me amargaron la vida también. Entonces toda esa castración aquí pues el instituto fue ya un espacio de libertad y me dio muchísima fuerza porque encontré gente muy maja. Encontré aceptación y apertura que me permitió ser como soy [...]. Después, he entendido que yo creo que fue como un bulling o algo así, claramente” Serena - 44 años.

Las muestras de determinación de las mujeres y/o ciertos comportamientos que traspasan los límites de lo que la comunidad considera como bueno -como propio- son reprobados públicamente, en ocasiones mediante el castigo físico. La disciplina corporal (Foucault, [1987]2007) que la comunidad aplicará como medida punitiva regula los límites comunitarios. Lo que está y no está permitido. La intimidación física y/o verbal impone una sujeción de los cuerpos de las mujeres, de sus potencialidades y les impone una(s) relación(es) de docilidad-utilidad (Foucault, 2007) dentro de la comunidad. Es la transgresión del límite lo que permite a la comunidad definirse y recrearse (Agamben, 2006). Lo mismo ocurre con otras disidencias como la homosexualidad, tal y como veremos más adelante.

En un régimen de heterosexualidad obligatoria, el matrimonio heterosexual es otro de los elementos fundamentales dentro del ideal comunitario y que en la práctica articula muchas de las transacciones que se dan entre hombres y mujeres. La relevancia cultural que el matrimonio ha tenido dentro de la sociedad tradicional roncalesa ha sido esencial. A través del matrimonio, se articulaba todo el entramado del sistema de herencia troncal y para los hombres suponía, al mismo tiempo, acceder al derecho de representar políticamente a la comunidad y participar en sus instituciones y en los asuntos públicos.

Hoy día para las mujeres estar casada a partir de cierta edad no solo es constituyente de prestigio social, sino que se convierte en un imperativo si quieren ser aceptadas. Si bien,

como decía el matrimonio es un valor en sí mismo, para los hombres ese mandato es más laxo. De todas formas, la soltería masculina ha constituido en la sociedad tradicional roncalesa un imposible cultural, es decir, un escenario impensable - y nada deseable- dentro de la cultura, en tanto que el hombre casado era nuclear en la articulación jurídico-política y social del valle.

Entre las mujeres la soltería de los hombres -una vez entran en la madurez- es vista con cierta lástima. Aunque no sea un tema del que se hable habitualmente. Existe una especie de pudor. Helene -de 48 años, que vive en el valle junto con sus hijos y su marido, aunque ella no es natural de Roncal- al preguntarle sobre la soltería masculina en el valle decía lo siguiente: *“Bueno, en general no es algo de lo que se habla. Está ahí. A mí, por ejemplo, ese chico de mi edad. ¡Qué pobre!. A mí me da...me da pena. Ha estado toda la vida enamorado de la misma mujer y nunca le ha dicho nada”*.

De forma general, tanto hombres como mujeres consideran la falta de amor de pareja –heterosexual- como una carencia vital. Pero como señala Esteban, en las mujeres ese hecho tiene otras implicaciones, ya *“que la identidad de las mujeres tiende a construirse y afirmarse, en Occidente al menos, en relación al otro, un proceso que alcanza su clímax en la relación amorosa* (2011: 114). Es decir, como un sujeto carencial; y sigue citando a Nora Catelli y Anna Gargatagli (1996: 37): *“la proposición “identidad y amor” es casi un pleonismo [...] el objeto amado que confiere sentido y sustancia, existencia, temporalidad, espacialidad al Yo femenino”* (en Esteban 2011: 114).

Para las mujeres estar sin pareja *visible* a partir de una edad -es decir estar en una relación con un hombre que se pueda acreditar delante de un público exigente- es motivo de escrutinio y desaprobación. En el valle existe una gran presión social sobre las mujeres en relación al amor de pareja y el matrimonio:

“Yo tengo pareja ¿sabes? Lo que pasa es que no vivimos juntos. Él es de fuera del valle. Tenemos una relación especial. Llevamos muchos años. Lo que pasa es que la gente aquí, sobre todo alguna mujer, pues...como no

vivimos juntos y eso, pues parece de menos. A mí me lo han llegado a negar y me han dicho - tú no tienes novio". Iruñe - 59 años.

Las relaciones de pareja heterosexual también tienen unas normas concretas que responden a unas formas concretas de entender lo que las mujeres y los hombres son, y que, además, delimitan lo que como hombres y mujeres pueden o no pueden hacer. La relación heterosexual tiene que darse de una determinada manera. Ihintza -de 28 años, natural de Roncal y que actualmente vive sola en uno de los pueblos de Roncal- me contaba que había empezado una relación con un chico de fuera del valle. Un día que ella estaba cogiendo el coche para ir a visitarlo su padre le dijo: “¿Dónde se ha visto que el ratón vaya detrás del gato?”. Aunque las formas tradicionales de entender la feminidad y la masculinidad estén cambiando, o por lo menos sus límites hayan ganado flexibilidad como consecuencia del trabajo del movimiento feminista a nivel global y local - y que Ihintza, finalmente, fuera a visitar a su novio- ese sigue siendo parte del marco donde se tienen que mover las mujeres, y todos esos enunciados actúan como correctivos que se inscriben en sus cuerpos. Esos mismos cuerpos que interpelan.

Una mañana de sábado una mujer del valle -pero que actualmente vive en Iruña y que trabajaba en el ámbito sanitario- entró en el bar donde yo me encontraba y delante de todas las personas que en aquel momento estaban dentro -y con clara intención de que la escuchasen- contó que desde su ventana había visto a una joven manteniendo relaciones sexuales con un hombre en la era. Había un propósito de humillación, por eso el relato lo hizo en un bar, el sitio público por excelencia en el valle. La respetabilidad de la comunidad está ligada a la “honra” de las mujeres, es decir, al control de sus sexualidades. Ellas deben ser mujeres respetables y esa respetabilidad implica evocar la castidad y ello requiere discreción. Hay que mantener el deseo de las mujeres y sus sexualidades ocultas.

La sexualidad de las mujeres se controla y se somete a la supervisión comunitaria y son muchas veces otras mujeres las encargadas de ese trabajo. Pero no las únicas. Otra mujer de 26 años me comentó que una mañana habían aparecido unas marcas en su coche en las que

se podía leer la palabra *guarra*. Me dijo que sabía quién había sido y que era un hombre. Lo había comentado con otras mujeres de mayor edad, para ver qué hacer pero que aquella vez habían decidido no hacer nada. Todas estas expresiones tienen, como decíamos una intención correctiva, y establecen los límites de la comunidad ideal.

En lo que a la homosexualidad se refiere, el lesbianismo está totalmente ausente de los discursos. Permanece invisible. Dice Eve Sedgwick (2015[1985]) que existe más fluidez en el continuo entre homosociabilidad femenina y homosexualidad femenina que para el caso de los hombres. Esto puede ser debido a que la sexualidad no es un elemento relevante para la construcción social de la feminidad, que de hecho se construye como carente de ella. Aunque como ha señalado Monique Wittig –entre otras- sobre la ideología de la heterosexualidad obligatoria, ésta descansa precisamente en la heterosexualización de las mujeres, con objeto de imponerles los trabajos de reproducción y cuidados, así como otras obligaciones sexuales (Curiel, 2013: 52). Por el contrario, es la ruptura entre el continuo “hombres promoviendo intereses de otros hombres” y “hombres deseando a otros hombres” (Ibídem.) -su disposición dicotómica- la que parece constituir la esencia misma de la masculinidad, cómo han sugerido diferentes autores (Rubin, 1975; Kimmel, 1994³¹). La homosexualidad masculina se niega y se rechaza en un contexto de social y cultural de *pánico homosexual*³² (masculino):

“Pero eso de la homosexualidad, eso es una aberración. ¿Tú has visto a las vacas hacer esas cosas? Pues yo no. Eso no es natural, ¡hombre!” Lorenzo-60 años³³.

“Hemen guztiak ezagutzen garenez ba zailagoa da hemen homosexuala izatea, ez? Hemen es que homosexualitatea ez duzu ikusten. Homofobia bai, baino homosexualik ez dagoenez ba bueno. Son cosas que ni se plantean. Jorge, adibidez, [...] ba gauza horietan gehiago pentsatzen du, baino Eneko edo beste horiek no salen de lo

³¹ El artículo precisamente se titula “Masculinity as homophobia: Fear, shame, and silence in the construction of gender identity”.

³² El pánico homosexual ha sido descrito por Sedgwick para referirse a la forma psicologizada y personal que algunos hombres occidentales contemporáneos experimentan su vulnerabilidad a la presión social del chantaje homofóbico (1998).

³³ Aunque en el caso de Lorenzo el haber vivido muy de cerca en la infancia situaciones de abuso a manos de los curas puede haber influido en la forma de expresarlo, la negación y el desprecio por la homosexualidad masculina es una constante.

suyo: ehiza, lana eta neska. Eta beste gizon hori ba, gaztea zenean Iruñara lanera joan zen. Ba tipo hori adibídemez egiten du lan eta etxera, lan eta etxera. Bere auzoan. Oso bizitza mugatua ¿ez? eta gero hona dator y es el más sobrado, el más gritón, el más faltón. El más loco, homófobo, putero y demás. Siempre con eso en la boca. ¡Maricón, maricón! Betidanik izan dira 'los broncas' del pueblo. Los malos” Jokin- 23 años.

Jokin – natural del valle, esquiador y que actualmente se encuentra estudiando fuera- es consciente de que ser homosexual constituye una trasgresión de la norma en todas partes. En tanto que rige un régimen de heterosexualidad obligatoria global, que también atañe al ámbito urbano. Quien se declara homosexual se expone de cualquier forma. Por eso habla de la dificultad para ser homosexual. Pero, para él, hacerlo en un espacio en el cual todas las personas se conocen supone una exposición mucho mayor que en otros espacios donde el anonimato y el desconocimiento mutuo predominan. En un lugar donde las relaciones se basan en el inter-conocimiento -o por lo menos eso pudiera parecer- la sensación de inseguridad parece ser mayor. No existen espacios en la comunidad que permitan una vivencia de la homosexualidad satisfactoria, fuera de los juicios y miradas de la comunidad, por ello el transgresor se siente más expuesto al castigo –sea violencia física u ostracismo- cuando está entre personas que le conocen pero que, en cierta manera, no ha elegido.

Cuando le dije a Jokin que sí, que había homosexuales en el valle me miró sorprendido. Como siempre había mostrado una actitud de respeto hacia ese tema la que quedó sorprendida fui yo. Creí que, por su edad y su actitud de respeto, podía conocer de primera mano experiencias de hombres cercanos. Pero efectivamente, la homosexualidad masculina sigue constituyendo un tabú entre los jóvenes. Es algo que no está aceptado a pesar de que se maneje un discurso políticamente correcto.

“Homosexualitatea hemen ez da ulertzen den gauza bat. Esan nahi dut ez dela kontenplazten edo. Nik entzun ditut amak plazan kritikatzten haur bat “porque mira lo que hace es un mal educado”. Nik uste ba dagoela eskolan haur bat que tiene así cómo...rolei dagokionez ba nahiko feminizatua, ez? Gero niri pertsonalki gustatuko

litzaidake arakatzea Julian Gayarrereren figura [...]Hemen homosexualitatea ezkutan mantentzeko gauza bat da. Nik hemen mutil batekin harreman sexualak izan nituenean ere bai...persona hori normaltasunaren munduan bizi da, claro! Ezkutu-koa zen, buf! Gogorra, biolentoa batzuetan. Hori pentsaezina da” Ekaitz - 23 años.

Además, en el caso de Ekaitz –que actualmente vive fuera del valle y que es activista transgénero- despejar las dudas sobre su homosexualidad -que su comportamiento durante la infancia había suscitado- y el rechazo que por ello había sufrido en el ámbito público, supuso comenzar a disciplinar su cuerpo en la edad adolescente. La desaprobación que la comunidad había mostrado frente a su conducta le hizo comprender que para poder vivir aceptablemente debía convertirse en un *hombre*; es decir, debía de hacer *cosas de hombres*. Ekaitz relataba cómo a través del deporte y de someterse a una disciplina de trabajo corporal, fue convirtiéndose en un cuerpo socialmente aceptado. Primero lo hizo practicando fútbol; sin embargo, la agresividad general, pero particularmente la que suponía el contacto físico suponían para él una traba, por lo que acabó sustituyendo este deporte por la pelota vasca: “*Este deporte, no se me hacía tan brusco como el fútbol y en este sentido encontraba un lugar más cómodo [...]*”³⁴.

Erkuden –de 28 años, de Iruña, pero cuyos padres son del valle y que mantiene estrecha relación con Roncal- nos habla explícitamente de lo que los hombres jóvenes valoran de los hombres jóvenes y que recoge algunos elementos ya citados, pero pone otros encima de la mesa.

“Ba nirekin ibiltzen diren gazteen artean, ba bueno esango nuke, gizon eredu, nik uste izan behar da heterosexuala. Homosexuala bada ez du inporta, seguru onartuko dute, baino ez badago gertu hobeto. Urrun baldin badago hobeto. Baino orain egon daiteke eta lehen nik uste dut ezin zela egon ere. Orain bai, baino bueno, a parte. Baloratzen dela gehien bat esango nuke dela indar fisikoa erakustaldi ezberdinetan izan daiteke kirolan edo izan daiteke lanean. Normalean ere askatasun moduko bat non egiten dut nahi dudana, sudur puntan jartzen zaidana. Ez dut ardura

³⁴ Estos fragmentos pertenecen a un trabajo sobre el cuerpo que él había realizado para la universidad y que me cedió como material de análisis.

gehegirik hartzen. Izan daiteke etxean zaitza lanetan eta horrelakoetan. Parranderoa a tope eta normalean drogazalea. Droga esan nahi dut marrak sartzea normalean. Ez badituzu hartzen ez zara gizon eredu horren barruan oso onartua. Egia da herrien artean koadrilak direla oso ezberdinak, ze batzuetan neskak eta mutilak ibiltzen diren koadrila batzuk oso lasaiak dira. Baino orokorrean gizonek bailaran gehiago drogatzen dira emakumeak baino. Nahiko orokortua da” Erkuden -28 años.

Entre los hombres jóvenes parece que la única exigencia sea la heterosexualidad –o más bien la ausencia de homosexualidad- que demuestran a través de prácticas que implican riesgo físico. Los jóvenes pueden ser más productivos o menos, más responsables o menos, ello no parece afectar a su valoración social.

Por otro lado, el aspecto físico, en especial el de las mujeres, es muy importante. Ellas deben de mantener un aspecto cuidado en todo momento, mientras que, por ejemplo, para los hombres ir en ropa de trabajo fuera de él puede en ciertos momentos ser una fuente de prestigio en su relación con otros hombres, en tanto evoca la moral del trabajo. No así en el caso de las mujeres, principalmente las que tienen una relación afectivo-sexual o familiar, que, por el contrario, suelen expresar desaprobación ante el *desaliño* de sus hijos o parejas.

Una mujer de unos 55 años me comentaba que le parecía horrible que las mujeres salieran sin arreglar de casa incluso si iban a tirar la basura. Que eso daba un aspecto de dejadez y que los coches que pasaban por la carretera es lo que iban a ver. La importancia de la apariencia física es importante. Pero la forma de vestir entre las mujeres, las normas que existen en relación a la ropa, influye en las posiciones, el prestigio y aceptación social que tienen. Vestirse de una determinada manera puede implicar una exposición a la burla o a la censura mayor.

“Y ya con Roncal pues tenía una relación... solía ir algún verano. Mi hermana y yo ya apuntábamos maneras en el pueblo de ser diferentes. En Roncal a veces es muy importante como vayas vestida o cómo lleves el pelo, o sea las apariencias y así son bastante importantes y el tipo de ropa. Entonces nosotras ya apuntábamos a que

íbamos a ser un poco diferentes. Entonces no se extrañaron de que estudiásemos bellas artes. Además, la gente ya sabía que nos gustaba pintar porque lo hemos hecho toda la vida. Yo no he sentido rechazo. Bueno alguna vez en el pueblo han sido críticos con el hecho de que mi hermana y yo cambiásemos mucho de extraescolares. Ella y yo íbamos cambiando y probando cosas, estábamos buscando lo que nos gustaba. Y en ese caso sí que sentí que al parecer cambiar no estaba muy bien visto. Había que saber lo que te gustaba y hacer carrera. Eso sí” Hegoa -37 años.

A través de la ropa también los hombres controlan el cuerpo de las mujeres.

“Yo en ese sentido...sí que noto muchísimo machismo en comentarios, en formas de tratarme, porque yo al final eso, en el pueblo voy al bar y casi todos son hombres y de cierta edad, y, pues muchas veces me salgo fuera ¿sabes? a la terraza. Y paso, por no aguantar comentarios. Por no... que no me quedo callada para nada. Ya saben cómo soy. Por eso me dicen aún más a gusto. Allá ellos, yo...Siempre van a estar pendiente tuya, para lo bueno y para lo malo. Porque al final una chica joven en todo el pueblo, eres un blanco fácil. Es así. Desde que te compras una minifalda, hasta que, eres pública. En el pueblo son, para mí, machistas. Luego ellos creen que como tienen una confianza contigo, que yo también les he dado confianza, pero no para que me digan esos comentarios. Te he dado confianza como persona, ellos no sé si ven el límite muy bien donde está entre una falta de respeto o soy gracioso contigo porque nos llevamos bien” Mikele - 27 años.

Las mujeres están muy visibles, son “públicas” porque lo que hacen puede poner en peligro la integridad de la comunidad. Por ello cualquiera en la comunidad está legitimado para llamarles la atención. Los mecanismos de control exhaustivos y sofisticados que el patriarcado dispone sobre el cuerpo de las mujeres suponen para ellas estar sujetas a un escrutinio constante.

5.2 MASCULINO, FEMENINO Y LOS VÍNCULOS CON LA COMUNIDAD

*“Nire etxean hiru ahizpa ginen.
Hirurak lan egin behar izan genuen mahastietan.
Ez zegoen beste aukerarik.
Gogoan dut, lehengusua jaio zenean aita poz pozik jarri zela.
Gure aitak anai bakar bat zuen eta lehengusua familian jaiotako mutil bakarra zen.
Aitak Barron abizena
iraunaraziko zuen bakarra zela esaten zigun.
Gure aitak hiru alaba zituen baino lehengusua jaiotzean berari oparitu zion
mahasti txiki bat.
Gu beti gonbidatuak izan garela sentitu dut.
Lana egin behar genuen, bai. Gu ginen lan-indarra, baino
lana hori ez zen gurea,
beste inorena izango balitz bezala”³⁵.*

En este apartado se analizan algunos elementos dentro del sistema de género por los cuales las personas se vinculan o son vinculadas a la comunidad de forma diferenciada dentro-y a través- de los procesos de generización en los que están inmersos. Los ideales y valores comunitarios son el marco en el cual los y las sujetos se entienden y se ubican dentro de ese espacio, pero también es el marco simbólico en el que se relacionan y se dan las condiciones de esa relación. Ya José María Sánchez Carrión, Txepetx, en un estudio sobre el estado del euskara en Navarra (1970), daba cuenta de que en la comarca de Malerreka las familias ponían en marcha diferentes estrategias lingüísticas para hijas y para hijos. Así, mientras que a los hombres se les enseñaba hablar euskara en tanto lengua vernácula y social de la comarca, vinculándolos así inevitablemente a sus comunidades, las mujeres eran enculturadas en el idioma castellano, con una clara proyección hacia el mundo urbano porque el castellano era un idioma de amplio uso social en la ciudad.

En el valle de Roncal, existen diferencias significativas entre hombres y mujeres con respecto a la experiencia de vida en el valle y en relación a lo que la comunidad proyecta para unas y

³⁵ En mi casa éramos tres hermanas. Las tres teníamos que trabajar en las viñas. No había alternativa. Recuerdo que cuando nació mi primo mi padre se puso muy contento. Mi padre sólo tenía un hermano y mi primo era el único chico de la familia. Mi padre nos decía: *‘Él es el único que va a perpetuar el apellido Barrón’*. Mi padre tenía tres hijas, pero al nacer mi primo fue a él a quien le regaló una pequeña viña. Siempre me he sentido una invitada en el campo. Teníamos que trabajar, sí. Nosotras éramos la fuerza de trabajo, pero nuestro trabajo era ajeno, como si no nos perteneciera.

para otros. Esto supone que hombres y mujeres se vinculen y sean vinculados de forma diferente a la comunidad.

Dentro de la imagen auto-representativa que la comunidad del valle de Roncal da de sí misma, los elementos rurales –pero en especial la ganadería como arquetipo de los trabajos tradicionales–, ocupan un lugar importante. La comunidad está representada por el mundo de los hombres, por la relación histórica entre los hombres y la montaña a través de las actividades tradicionales. En el valle, los niños y los hombres jóvenes son vinculados a la comunidad a través de elementos que tienen que ver con la tierra, con la interacción con la naturaleza, con las actividades tradicionales como la ganadería o la caza. Son actividades que la comunidad considera importantes en un plano simbólico y sobre las que pivota la identidad masculina. En este contexto, desde muy pequeños, los niños son incorporados a la comunidad a través de acciones ritualizadas que los vinculan con la tierra, cómo, por ejemplo, los regalos. Los regalos por lo general suelen ser juguetes, pero en ocasiones también pueden ser pequeñas parcelas de tierra cultivables o animales que pasarán a ser responsabilidad de los iniciados. Tractores, remolques, motosierras, azadas de juguete vinculan a los niños desde pequeños al territorio. A través de la acción ritual del regalo y del juego simbólico los niños incorporan elementos culturales y son vinculados a la comunidad, que funciona como un espacio cualitativo y formal donde se expone un orden cultural (Zulaika, 1987) y de género concreto. Ese tipo de acciones simbólicas, no describen una relación natural entre los hombres y la tierra, sino que, por el contrario, constituyen actos performativos (Butler, 2006). Mediante su repetición producen aquello que es deseable para la comunidad en cuanto al orden cultural y de género se refiere. Otro papel importante juegan las invitaciones que los hombres adultos hacen a los jóvenes y niños para participar del mundo rural. La caza, el trabajo con la tierra y con los animales constituyen elementos de transmisión masculina. A través de ellos los niños y los jóvenes son incorporados a la comunidad. Esta incorporación les da acceso a un tipo de conocimiento especializado sobre el entorno natural y la montaña (camino y atajos, límites territoriales, toponimias, fauna y flora local...) y al mismo tiempo los inicia en la masculinidad. Una vía de transmisión de conocimiento de la que las mujeres quedan excluidas. Cabe destacar que estos fenómenos no son exclusivos del valle de Roncal ya que, como he podido comprobar en mi experiencia, son lógicas que se repiten en otras comunidades

rurales. Es a través de ese primer acceso al mundo *rural*, al mundo *natural*, que los niños se convierten en hombres y en miembros de la comunidad. Para los hombres estas interacciones son momentos iniciáticos. Sobre la caza³⁶ señala Eneko -de 23 años y que actualmente vive en la casa familiar del valle, aunque él se ha criado y ha vivido en Iruña- que la iniciación se produce en la infancia y es parte de un proceso de aprendizaje que requiere de la experiencia personal –él lo ubica entre los 9 y los 13 años- en el cual el joven va adquiriendo ciertos conocimientos y competencias hasta lograr moverse por su cuenta³⁷ en el bosque y la montaña, momento tras el cual se incorporan a la comunidad como un hombre:

“Ba bueno txikitatik, baina oso txikitatik izan dut afizio hori. Aitaren familiatik ez dut jaso, ez dago ehiztaririk baino amaren familiatik bai, bi osaba eta aitona afizio hori zuten eta uste dut handik datorkidala. Ehizatu nuen lehenengo aldian hemen izan zen. Da gauza bat oso kuriooa, ze nire amaren partekoak amaren herrian ehizatu dute betidanik, baina ni aitarenean aritu naiz beti. Bueno, orain noiz behinka bertara joaten naiz, amaren herriarekin lotura hori ez galtzeko [...] Joan nintzen lehenengo aldian oso txikia nintzen, bederatzi urte edo, [...] Gero hamabi hamahiru urterekin, bueno oraindik ez zara nagusia baino ez zara ume bat eta ja mendia ezagutzen duzula zure kabuz ibiltzeko. Bederatzi urtetatik joaten zarenez, ezagutzen dituzu bideak, mendiak eta pixka bat non dauden arriskuak mendian, eta orduan norberak bere kabuz ibiltzeko pues...” Eneko-23 años.

“Pues empecé de crio. Mis tíos iban de caza y nos llevaban al monte. Nos quedábamos ahí escuchando, escuchando a los perros a ver si habían matado algo. Y así, pues te va gustando el asunto. Andábamos siempre por ahí así que ya nos sacarnos la licencia de caza. Aunque yo no tengo esa ansia por matar al jabalí que tienen otros. Pero sí, me gusta la caza. Pero como una cosa más que se hace en los pueblos” Diego-28 años.

³⁶ La caza más habitual en Roncal es la del jabalí. Los testimonios de Eneko, Diego y Telmo que aparecen a continuación son de caza de jabalí, aunque en distintas modalidades ya que Telmo de 36 años suele cazar sin rifle. Solamente con perros y cuchillo.

³⁷ Eneko dice textualmente: “Aunque todavía no eres adulto ya no eres un niño, ya puedes andar por el monte por tu cuenta. Como vas desde los nueve años ya te conoces los caminos, el monte y un poco dónde están los peligros”.

Los perros y sus ladridos no solo son una fuente de conocimiento para el cazador sobre la situación y la localización del animal a abatir, sino que concentran una gran carga emotiva. Los ladridos generan en el cazador una gran excitación que presagia *el momento supremo de la caza* (Zulaika, 1992: 22). Señales que anuncian el momento agónico en el que el cazador se ha de batir con la bestia.

Telmo de 36 años -natural de Sakana y el menor de dos hermanos que compagina el trabajo fabril con la ganadería- después de haber salido a cazar (con los perros y a cuchillo) se despertó en mitad de la noche desorientado sin saber realmente si aquello había sido un sueño. En ese momento se olió las manos y al descubrir el olor de la sangre y del animal se excitó. Cuenta que el olor le hizo revivir la descarga de adrenalina que había sufrido tras pasar más de media hora en un cuerpo a cuerpo con aquel *puerco*, tan solo con la ayuda de sus perros. A pesar de que el temor a que alguno de sus perros –tan cuidadosamente seleccionados y duramente entrenados- se lastime siempre está presente.

“Lejos de su casa y de su familia, arrastrando el peligro y la impureza del bosque, delimitando y transitando las diferencias entre bestia y hombre, nuestro héroe está también inevitablemente inmerso en un mundo imaginario repleto de simbolismo” (Zulaika, 1992: 88).

La caza además de constituir una acción ritual de iniciación masculina, es también un espacio de homosociabilidad, así como una práctica que cargada de simbolismos de género, acumula a la vez que constata la virilidad del sujeto y delimita el espacio de lo masculino.

Como decía, las invitaciones a participar de los trabajos agro-ganaderos cumplen también una función de vinculación masculina comunitaria importante. Así los hombres adultos instan a los niños de la familia a que los acompañen en *los trabajos del campo*. Como dice Telmo -de 36 años-, que su sobrina exprese su gusto por la ganadería no es igual de trascendente que si se trata de su sobrino.

“Nik ilobari esaten diot, esaten diot etortzeko, behorretara etortzeko. Galdetzen diot ea nirekin etorri nahi duen behorretara, baino ez du nahi. Ez dauka afiziorik. Neskatilak bai, neskak beti etorri nahi du, baina ez da gauza bera, ez? Badakizu”
Telmo- 36 años (Sakana).

Aunque las mujeres jóvenes –como en mi propia experiencia- tengan el deber familiar de trabajar en las labores del campo, existe una falta de reconocimiento importante. Parece que el hecho de que las mujeres estén excluidas simbólicamente de la relación con el campo y el trabajo agrario impide también un reconocimiento de su trabajo en términos productivos.

Así las mujeres son excluidas de ese mundo rural que en muchos aspectos representa la comunidad local. Y también de parte del conocimiento comunitario. La relación que establecen las mujeres jóvenes con el entorno natural no tiene la protección de la comunidad, pero, ellas, a pesar de las trabas, buscan los medios.

“Badut aita oso kirolaria dena, ama zero. Orduan izan da gehiago - aita utziko al didazu bizikleta? Ez - ba hartuko dizut berdin. Esan nahi dut honekin ez dela etxetik jaso dudan zerbait. Ba dagoela jendea, nik zer dakit, aita txirringularia dela eta erakusten diola. Ez, nire aitak nitaz paso egin du orduan izan naiz autodidakta. Nik eskiatzen ikastaroetan ikasi dut, nire belaunaldiko mundu guztiak daki eskiatzen. Eta aita da kirolaria baino ez daki eskiatzen. Oso mendizalea da baino ez tontor batetara igotzen den horietakoa. Bera doa mendira edo zizen bila edo ehizatzaera edo dena delakoa. Badago herrian gizon bat esaten didana - esan behar diozu aitari erakusteko ziza leku guztiak-. Baino niri aitak ez dizkit erakusten. Beti jakin nahi izan dut baino aitak ez dit irakatsi nahi. Berarentzat naiz molestia bat bezala. Orduan denborarekin nik ere galdu nuen interes hori, behintzat berarekin [...]Eta bai, era bat uste dut hemen mendiko ezagutza gehiago erakusten zaiola semeei. Bueno baldin bada kasu badirela neska eta mutila, semea eta alaba, semeak ditu erantzukizun batzuk mendian edo agian animaliekin emakumezkoak ez dituenak”
- 28 años.

Como ha explicado Erkuden -de 28, natural de Iruña, aunque con una estrecha relación familiar con el valle ya que ambos progenitores son roncaleses- su padre, que es muy deportista, montañero y cazador, se ha negado a enseñarle a andar por el monte aunque ella ha insistido en ello. A pesar de mostrar interés por las actividades que le gustan a su padre esto no parece tener trascendencia para él.

Los vínculos que las mujeres tienen con la naturaleza, sobre todo en términos de trabajo, no son reconocidos por la comunidad. El hecho de que ellas trabajen en el campo se sitúa en los límites de los valores comunitarios. En muchos sentidos están fuera de algunos aspectos que atraviesan la idea de lo rural. No les pertenece. Como se ha señalado desde la antropología feminista, las actividades masculinas son normalmente consideradas más importantes que las de las mujeres (Rosaldo, 1979). Por ello, en el valle de Roncal, como en otras comunidades rurales, los valores de prestigio están ligados a las actividades tradicionales de los hombres y son el origen de los valores comunitarios. En ese contexto, que las mujeres realicen ese tipo de trabajos supone una pérdida de reconocimiento, pero también una pérdida de poder directo para los hombres, entre otras cuestiones, porque ellos son los que tienen el control de la gestión de la tierra principalmente. Como veremos en la siguiente experiencia, a las mujeres no se les ha dejado acceder a esos trabajos y se les han puesto trabas:

“Buelta izan zen ba hasieran... Nahi genuen zerbait egitea hemen eta pentsatzen genuen posible zela ardiekin zerbait egitea, Erronkariko gaztarekin lotuta. Proiektua nire lehengusina eta beste mutil batekin pentsatzen ibili ginen. Ikusten genuen posiblea zela zuzenean saltzea, ez zela behar hemendik kanpo saltzea, turismoak ahalbidetzen zuela hemen zuzenean saltzea. Orduan etxeetan gure asmoak komentatu genuenean, aitek ezezkoa eman ziguten. Amek ez. Gure aitek ez zuten argi ikusten. Haien behorrekin eta jarraitze zuten baina noski, gu gure proiektuarekin hasteko laguntza behar genuen, lurrak eta abar. Mutilak bai lortu zuten proiektua aurrera eramatea, klaro, mutila zelako eta aitaren babesa jaso zuelako. Guk ordea ez. Gure aitek ez ziguten lagundu.” Silvana-60 años.

Mientras la relación entre los hombres y la comunidad se naturaliza a través de la puesta en circulación de valores que los vinculan a la tierra o la montaña, para las mujeres es un espacio

de confrontación social y cultural, ya que quedan excluidas de esos rituales. Los hombres trabajan la tierra por herencia y por tradición mientras que las mujeres lo hacen por elección personal, aunque también tiene una dimensión política. En tanto que la comunidad no las reconoce en esos trabajos ni en esa relación con el entorno natural, el espacio se convierte en un lugar de confrontación con la norma y los valores culturales. Existe una tensión en cuanto al significado de comunidad se refiere.

De forma general, los vínculos de los que hablan las mujeres tienen que ver con un deseo personal. Muchas veces ese deseo se inscribe en la esfera de lo íntimo y familiar. Tanto si actualmente viven o no en el valle, para las mujeres con inquietudes sociales, políticas y culturales, los lazos comunitarios se encuentran en las relaciones familiares y con el entorno natural, porque para ellas las relaciones sociales en el valle muchas veces no son satisfactorias. Además de las dificultades para encontrar personas afines, las relaciones, como dice Clara, se viven como intercambios “*limitantes, castradores*”:

“Vivir aquí te minimiza. Acabas teniendo unas inquietudes mínimas, unas conversaciones mínimas, los temas son siempre los mismos. La opinión de los demás, las relaciones que se mantienen, hacen que te hagas pequeña. Las relaciones son muy limitadas, son castrantes. La mitad de los días se con quién voy a hablar y de qué y a qué hora. Yo aquí no encuentro gente que me revuelva, que me mueva algo por dentro. Si yo no hubiera tenido hijos seguramente que yo no seguiría aquí, pero los hijos demandan unos vínculos familiares que debes mantener, aunque para ti no tengan mucho sentido. No puedes separarles de su familia, de sus amigos. Realmente creo que tu cuando eres madre a lo que te comprometes es al arraigo. Mis hijos, pues en navidades, por ejemplo, me demandan, quieren estar la familia y yo respondo, aunque si fuera por mí no, no lo haría” Clara -50 años.

“Las relaciones son relaciones muy superficiales. Te tienes mucho cariño porque te has criado juntos, pero realmente no te conoces, no compartes nada. Tienes una vida tan, tan diferente... no tenemos una relación de nada, de inquietudes. No tengo ganas de estar doce horas en el bar. Voy, os veo, echo una croqueta y agur. Yo aquí

no me siento llena. Para un rato o para echar una parranda pues sí, pero para el día a día, pues no” Emma – 38 años.

Los vínculos familiares son un elemento importante de arraigo para las mujeres. Para ellas separarse de la familia, de los hijos, es más complicado que para los hombres. El mandato social dicta que sean las mujeres las encargadas de los cuidados dentro de la familia. Esto ha obligado a las mujeres a renunciar a sus propios deseos y necesidades.

“Mi ama, también se murió su ama cuando era muy joven, con doce años. Tenía todo hermanos chicos y se tuvo que quedar aquí. También, aparte de que le guste, un poco obligada. Bueno, tuvo su momento de decidir irse. Mi aita era de fuera, podía desaparecer con él. Pero eran sus hermanos. Tenía un hermano muy txiki entonces. Su aita, pues al final los hombres no sabían cocinar, no sabían hacer nada y también necesitaban de ella y se quedó, se quedó. Pero aun y todo, mi ama es monitora de esquí, vive por y para la naturaleza. Le encanta el monte” Mikele 27 años.

“Cuando me mandó a estudiar, mi madre lo tenía clarísimo. Yo no, no, yo lo que no quiero es que vayas a servir. Yo que haga lo que ella quiera, o sea lo que podamos. Nos tocó pues estudiar por becas, pues carreras medias, tampoco había... Pero bueno, mi madre me decía, mi mejor herencia tu trabajo, tu independencia. Fíjate ella, vino aquí también, porque se fue a servir y luego tuvo que volver a cuidar de su madre a los años. Era una mujer muy abierta, una mujer adelantada a su época y yo cuando volví para cuidarla, se disgustó mucho. No quería, porque ella decía que ella en el medio rural se había sentido muy frustrada, que hubiese hecho muchas más cosas en otro medio que en este. Ella lo vivió como frustración ¿eh? Ella hubiera estudiado, hubiera participado de otras cosas, sí. Pero aquí no pudo. Y yo fue, llegar y empezar a mover todo un poco. Por eso estoy en todas las salsas” Irune 59 años.

Dentro de un marco de relaciones poco enriquecedor para las mujeres los espacios que comparten entre ellas, como la asociación de mujeres *Gaztelu* u otras actividades culturales y recreativas, son una fuente de satisfacción y una forma de mantener vínculos comunitarios. También hablan de una relación con el espacio físico y con el entorno natural desde lo íntimo y personal, como origen de disfrute sensorial, estético y/o recreativo. Muchas veces la importancia de esos vínculos son la base del contacto que las mujeres mantienen con el valle, o bien viviendo en él, o bien como motivo de visita.

“Zure iritzia ematea ez da erosoia hemen, ez da erraza. Ibarreko politikan lan egiten, nire burua lekuz kanpo sentitu dut. Suposatzen zen teorikoki kideak ginela, bide beretik gindoazela baino ez zen horrela. Niretzat behintzat ez da erreza izan. Gizonekin gehien bat. Lehen indar gehiago nuen baino jada ikusi dut...ez dakit nola esan. Alde horretatik momentu honetan bizitza soziala hemen oso murritzua daukat oso pertsona konkretuekin [...] Niretzat momentu honetan erosoena baino batez ere aberasgarriena da emakumeen artean egiten duguna eta baita ere Uskararen aldeko lana. Nahiz eta hor ere batzuetan lana zaila den. [...]Orduan, errotuta, bai, mediari bai batez ere, ingurune fisikoari banago errotuta. Jendeari ez hainbeste...”
Silvana- 60 años.

Para las mujeres más jóvenes los vínculos sociales se establecen en la infancia. En parte, pero no sólo - como intentaré explicar – esto sucede porque la vida en el valle está condicionada por la obligatoriedad de seguir los estudios en la ciudad y eso fragmenta la experiencia con el entorno. Sokoia, por ejemplo, habla de un juego de iniciación sexual como forma de vínculo con la comunidad. Como metáfora de lo que le une a ella. A través de la reconstrucción de un circuito imaginado de intercambio de saliva entre diferentes chicas ella establece un sentido de pertenencia.

“Begiratu, egiten genuen listuaren konexioa. Orduan geunden eserita adlibídemez ni eta zu eta bueno pues hasten ginen: Nik ez dakit norekin liatu nintzen, horrek beste horrekin enroilatu da, eta beste hori ez dakit norekin... eta pues mira! ¡yo también tengo tu saliva! O sea, ikusteko ze endogamia maila! Bueno ba da ¡libertinaje adolescente! Gero ja ...ba ez [...]Bueno hori bereziki gazteago zarenean gero

ja... Bueno ni adibidez txikiagoa nintzanean bai liatzen nintzela hemengoekin baino gero ja ez.” Sokoia-23 urte

El vínculo está dentro de unas relaciones de obligatoriedad, de una interacción forzosa entre los miembros de la comunidad, que ella expresa en términos de endogamia. Después, con el paso obligatorio por la ciudad y con las alternativas de movilidad que se amplían con la edad, las opciones para relacionarse y generar otros vínculos se abren. Las relaciones que encuentran fuera del valle se basan en la elección personal, en las afinidades. Hay más diversidad. Con la edad las mujeres pueden establecer vínculos más satisfactorios en otros espacios basados en la libertad. Y no en lo dado. Por eso las mujeres jóvenes por lo general no eligen pareja –hombres- dentro del valle y lo hacen – y proyectan hacerlo- en la ciudad.

“Ni ez nuke ibarreko inorekin ligatuko. Ez, ez. Ezagutzen dituzu eta ez. Baino ligatu nahi baduzu ligatzen duzu, klaro! Iruñan ligatzea ba klaro gehiago ligatzen duzu dena delako berri, erakargarriagoa da, interesantea izan daitekela pentsatzen duzu. Ezberdina. Ligatzeko moduak ezberdinak dira. Ni adibidez, egon nintzen hemengo batekin, bueno ez zen bailarakoa baino ondoko herri bateko, hemengoa vamos! Eta egon naiz kanpoko batekin eta ez dauka zer ikusirik, no tiene ni punto de comparación. Hemengoarekin egon nintzanean zen oso rutinario, zen oso itxia. Eta bestea ba beste gauza bat zen, era mucho más abierto, era muy diferente. Hemengoak dira koitaduak, más parados, plan gutxi egitekoak, ez dakit nola azaldu” Olatz-20 años.

Además, las prácticas afectivo-sexuales en la infancia y adolescencia que tiene lugar en el valle son vistas por muchas jóvenes como mera experimentación, como juego. Constituyen una fase de transición y de preparación para la vida adulta y el amor, que la sitúan fuera del valle. Esta vivencia de la niñez y de la adolescencia como ensayo, se sitúa en un marco general de relaciones y organización social adultocéntricas. Como escribe Klaudio Duarte,

“Este imaginario adultocéntrico constituye una matriz sociocultural que ordena — naturalizando— lo adulto como lo potente, valioso y con capacidad de decisión y control sobre los demás, situando en el mismo movimiento en condición de inferioridad y subordinación a la niñez, juventud y vejez. A los primeros se les concibe como en ‘preparación hacia’ el momento máximo y a los últimos se les construye como ‘saliendo de’” (2012: 120).

En el mismo sentido, Irantzu Fernández, en su investigación sobre las vivencias en torno al amor en la adolescencia (2016), concluye que dentro de ese imaginario adultocéntrico las y los adolescentes sitúan la emoción –y experiencia- amorosa “real” en el futuro, y, con ello, además, muestran la disposición que tienen de llegar a enamorarse (Fernández, 2016: 238), dentro de una ideología del amor, o *pensamiento amoroso* (Esteban, 2011) que regula amplias esferas de realidad social.

En el caso que nos ocupa, especialmente para las mujeres jóvenes el espacio está íntimamente ligado a la experiencia infantil y adolescente. El valle es el lugar donde se ensaya el amor verdadero - y la edad adulta. Es decir, la vida *real* que está por venir. Mientras tanto la ciudad constituye en las proyecciones amorosas de las jóvenes un espacio naturalizado. Si la vida adulta -y por extensión el espacio urbano- son entendidos como los lugares de la potencia, la autonomía y el valor, el valle queda excluido de esos atributos y su significado se ve afectado por ello. Para las jóvenes, mientras que los vínculos y el amor familiar son un importante y permanente vínculo con el espacio, el deseo y la predisposición al amor de pareja genera el movimiento contrario.

5.3 FRAGMENTACIONES: COMUNIDAD TRANSLOCAL Y GÉNERO

*“Txikitan nesken koadrilan ibiltzen ginen herrian.
Talde guztietan bezala gurean ere buru bat zegoen. Miren Edurne. Asteburuetan Gasteizetik bi neska etortzen ziren aiton-amonak herrikoak zituztelako eta hor sortzen ziren gatazkak. Batez ere neska batekin. Bere aitona herriko elizaina zen. Astebururo iskanbila pizten zen haien artean arratsaldeko planetan zer egin eta zer ez egin behar genuen eztabaidatzen zuten bitartean”³⁸.*

³⁸ En el pueblo éramos una cuadrilla de chicas, y como en todos los grupos había una líder, Miren Edurne. Los fines de semana venían de Gasteiz otras dos chicas a casa de sus abuelos y ahí surgían los conflictos. Sobre todo con una de ellas, la nieta del sacristán de la iglesia. Cada fin de semana se armaba bronca entre ellas por los planes que debíamos o no hacer cada tarde.

El valle de Roncal ha sufrido una pérdida de población importante en los últimos cincuenta años y esto ha marcado en gran parte las dinámicas sociales de la comunidad. La pertenencia, establecer quién es y quién no es miembro de la comunidad, ha sido un elemento recurrente en la construcción de la identidad local y de los límites comunitarios. Poder ubicar el linaje familiar exclusivamente en el valle sigue siendo un elemento importante a la hora de establecer quién es roncalés de derecho y quién no lo es. Este argumento se convierte en un discurso legitimado para cuestionar la participación social de ciertas personas: bien porque no son oriundas del valle o bien porque alguno de sus antepasados no lo es, aunque, a veces ese argumento esconde otras motivaciones:

“Y luego además en este valle es complicada la vida para el que viene de fuera. Hemos sido muy... Ser del valle del Roncal es quien ha nacido aquí, aunque vivas en Sebastopol, pero el que viene de fuera, ojo... Mi padre siempre decía, no, no, yo no soy roncalés, yo de aquí no soy. Decía con mucha gracia. Sí, es verdad y eso se nota ¿eh? Te quiero decir que, madre mía, que difícil es. Sí, ese es de aquí, dicen, Y yo pienso, sí nació aquí, pero lleva veinte años en Madrid, pues sí, oye pues es de aquí. Cuando todo el follón que tuvimos de lo del parque natural me acuerdo que tuvimos una reunión y me toco estar a mí y bueno, y al final un amigo de toda la vida me saltó que me callase que yo era Ramírez. Fíjate tú, qué fuerte, como diciendo que mi padre era de fuera. Y digo yo, sí bueno y mi madre es de aquí, y tú tienes poco que hablar”. Irune - 59 años.

A medida que el valle ha ido perdiendo población estable y gran parte de la comunidad vive en Iruña, se han generado algunos cambios en los discursos sobre la pertenencia, aunque la idea de linaje exclusivamente roncalés siga estando muy presente. La gente que se marchó de Roncal para vivir en la capital, pero que regularmente pasa los fines de semana en el valle, está en una situación ambivalente en lo que a su pertenencia se refiere:

“A los que nos hemos ido a Pamplona también esta ese juego, a mí me suelen decir –‘Mendigorría’, que tú no eres de aquí-. Te lo echan muchas veces en cara. Del mismo modo en Pamplona te dicen que eres de Roncal. Es un juego, pero se dice un poco despectivamente, como diciéndote tú ya has dejado el pueblo. Pero uno ya

sabe de donde es. Y yo me fui de Roncal teniendo trabajo en Roncal” Sabino - 56 años.

Entre los hombres, marcharse del pueblo se vive como un abandono y como una renuncia. Las personas que se quedan, de forma general, sienten la ausencia de las y los que se han ido, (más en una comunidad reducida en número) y esa *fragmentación* genera un dolor en la comunidad. Parece que para los hombres expresar esas emociones no resulta fácil y muchas veces, es a través del reproche en el ámbito público que se expresa ese sentimiento de abandono. Además de la pérdida personal, para los hombres la idea de abandono está estrechamente relacionada con dejar de lado la vida rural, que es contraria a elegir la “vida fácil”. Eso constituye una renuncia a los principales valores de la identidad local, asociados al trabajo con la tierra y representados por la fuerza y resistencia. La fuerza y la resistencia son competencias fundamentales para sobrevivir en un entorno cuyas condiciones de vida son entendidas por sus habitantes en términos de dureza. Por ello, haber elegido el trabajo urbano es para ellos haber elegido el camino fácil, es decir, abandonar la comunidad. No solo físicamente sino moralmente también; marcharse a la ciudad supone alejarse de sus principales valores y situarse en los límites de lo que se supone que es ser un *buen hombre roncalés*. Es decir, aquel que no abandona el valle para marcharse a la ciudad y emplearse en el trabajo fabril. Estas cuestiones demuestran debilidad, física y moral. Mientras que *apostar* por la vida en el valle indica fortaleza y resistencia.

Para los hombres y las mujeres jóvenes, sin embargo, estos discursos de pertenencia han dejado de mediar en las relaciones que mantienen con sus afines. Ellas y ellos han vivido una realidad todavía más limitada en cuanto a número de personas se refiere. Para la juventud, cuya experiencia se inscribe en un contexto de despoblamiento, la comunidad no solo la componen ellas y ellos, sino que los hijos e hijas de las generaciones anteriores que se marcharon del valle y que mantienen una estrecha relación con Roncal también integran la comunidad. No existe una diferenciación en cuanto a la población estable y la flotante. La juventud ha vivido una época donde muchas de las personas contemporáneas de sus progenitores ya habían abandonado el valle para vivir en Iruña. Así, los grupos de afines en el valle están constituidos por los que viven y los que no viven allí. Todos forman la comunidad. La

comunidad vive pues fragmentada entre dos espacios-tiempos: el valle y la ciudad; y los fines de semana y los días de entre semana.

“La verdad es que a mí me gustaría tener más amigos aquí, claro, faltaría más, pero no se puede tener todo. Por mí me encantaría que estuviesen todos mis amigos en el valle, pero nada más lejos de la realidad. Eso es un anhelo grande. Porque les veo los fines de semana y no a todos, a otros me puedo tirar un mes sin verlos porque no han subido al valle en dos fines de semana o porque yo he tenido mucho curro y no he podido juntarme con ellos” Eki-31 años.

De forma general, la incorporación de la población flotante los fines de semana supone una reestructuración constante de las relaciones sociales en el valle, entendidas como relaciones de género y de poder, aunque este hecho parece tener mucha relevancia en la niñez y juventud. En muchas de las experiencias recogidas, la juventud estable del valle describe cómo los fines de semana las relaciones se transforman, las actividades y los juegos cambian y las posiciones que cada una ocupa se reestructuran. Resulta interesante observar cómo en la infancia el contexto de despoblamiento facilita que el género no sea el principal elemento estructurador de las relaciones entre afines. Hace posible la formación de cuadrillas mixtas y esto favorece una flexibilización de las normas de género. Sin embargo, es un proceso transitorio, ya que los fines de semana y con el paso a la juventud las normas de género se restablecen. Es en ese sentido una situación liminal –con el significado que se ha tratado en el capítulo uno- en cuanto al género; es decir, fuera de la estructura, que da oxígeno a la experiencia. En esta situación los atributos de género de las y los niños son ambiguos, ya que en un estado de liminalidad los sujetos no están ni en un sitio ni en otro. Así, la estructura de género en las relaciones afectivas entre afines permanece invisible, pero al mismo tiempo genera un espacio de confrontación con las propias normas de género, con la estructura, y de esta manera constituye un espacio-tiempo de emancipación. Las relaciones que se dan entre semana, componen en las experiencias narradas un *cronotopo* de género, es decir, un lugar en el relato que remite a un espacio-tiempo que hace posible una reelaboración emancipadora de las identidades de género, una negociación a un lugar más vivible (Del Valle, 1999):

“Haurtzaroa gogoratzen dut baita ere dikotomia horretan, astean zeharreko egunak eta asteburukoak, lehen esan dudana, ez? Algo que me resuena. Nola botere harremanak guztiak berrantolatzen ziren eta dena berrantolatzen zen, ez? Astean zehar zen gauza bat eta aste buruetan beste bat. Astean zehar ba igual lagun batzuekin, gogoratzen dut Naiara eta Iratirekin pilo bat egoten nintzela, ba panpinekin jolasten hau eta beste. Baziren astean zehar egin ahal nituen gauzak eta asteburuetan ez. Asteburuetan Iruñako neskak etortzen ziren, berez haien gurasoak hemengoak direnak eta bere koadrillita osatzen zuten, ez? Eta bazen ere nesken koadrila bat eta neska koadrila horretan bestelako gorputz bat sartzea, hau da nire gorputza sartzea, ba nahiko bortitza omen zen. Gero... ba ez dakit, gauza horiek normaltasunez bizi nituen. Baina gero, adinak aurrera egin ahala ba eskolan jendeak ere markatzen zidan, igual modu bortitzago batean, ez? Ba bueno ze generokoa izan behar nuen, edo ze praktikak egin behar nituen eta ... Bueno batez ere ikaskideak, mutilak batez ere, eta batez ere mutil zaharragoak, hau da, gure adinekoak ez. O sea, gure adinekoekin ez zegoen hainbeste arazorik, ez?” Ekaitz -23 años.

Como vemos, cuando la población flotante se incorpora los fines de semana, los grupos se transforman y las normas de género se restablecen. Sin embargo, este restablecimiento de las normas de género puede suponer para las mujeres, teniendo en cuenta la masculinización del espacio y la sub-representación -a diferentes niveles- de las mujeres en la comunidad, una experiencia liberadora a partir de la adolescencia. Para las mujeres en general y para las jóvenes en particular, la incorporación de más mujeres los fines de semana supone poder profundizar en los vínculos de sororidad:

“Los gurasos (padre y madre) te dejaban hacer casi de todo, marcándote unos horarios, pero, mucha libertad. Cabañas, juegos, peleas de bolas de barro, no sé, de todo. Yo me he criado sobre todo con chicos aquí. Sí... siempre he sentido esa falta pues de tener chicas, pero los fines de semana venían. De mi cuadrilla, por ejemplo, de fin de semana sí que éramos casi todas chicas. Y al principio de txiki, pues tampoco no lo notaba porque ya te digo, era feliz, era feliz. No necesitas mucho más, luego cuando vas creciendo, empiezas a meterte un poco en la adolescencia, ahí sí

que me acuerdo. Los domingos lo pasaba fatal, cuando se iban las chicas de mi cuadrilla y me quedaba ahí, sola, con los tres pelaos de siempre. Y al final acostumbrarte también al fin de semana a tener con quien contarte tus cosas y que te entendieran ¿no? de alguna manera. Porque con los chicos, pues si, era jugar, pasarlo bien y todo eso, pero... Yo si tenía que jugar al fútbol, a raqueta, a máquinas, ...me daba igual. O sea, esos valores de las chicas, no sé qué, no, yo no tenía problemas con esas cosas” Mikele-26 años.

De forma general, para las mujeres poder estar con otras mujeres es una experiencia capital en lo que a identidad se refiere. Los lazos entre mujeres permiten positivizar sus subjetividades. Sus valores, sus cualidades, sus vulnerabilidades son reconocidas y puestas en valor. A través de esos intercambios, incorporan formas diferentes de ser y estar en el espacio y adquieren también una conciencia de género que les permite racionalizar su experiencia de subordinación. Escribía Audre Lorde que,

“a las mujeres se nos ha enseñado a hacer caso omiso de nuestras diferencias, o a verlas como motivo de segregación y desconfianza en lugar de como potencialidades para el cambio. Sin comunidad es imposible liberarse, como mucho se podrá establecer un armisticio frágil y temporal entre la persona y su opresión. Mas la construcción de una comunidad no pasa por la supresión de nuestras diferencias, ni tampoco por el patético simulacro de que no existen tales diferencias” ([1979] 2016: 25).

De esta manera, la incorporación los fines de semana de las mujeres que viven en Iruña supone en ocasiones un cambio de mirada para las jóvenes adolescentes que habitan de forma estable en el valle y que están elaborando sus propias identidades:

“Yo en Pamplona fui feliz, hice de todo, me lo pasé genial, quería salir de aquí. Es que aquí mis amigas, ninguna rompía con nada, todas eran como ‘había que ser’ obedientes, recatadas... Así que con catorce años rompí con ellas. Con alguna queda cariño, ese cariño especial que no se tienen con otras, pero yo me separe de ellas. Cuando volví de estudiar mi amiga era básicamente aquella chica que te comenté [...]De todo, ella hizo de todo lo que su padre no consentía. Era una de mis mejores amigas por eso. Era de armas tomar” Clara-50 años.

Como relata Clara, en la edad adolescente, pero no sólo, a través de relaciones más plurales y heterogéneas con mujeres del contexto urbano, las mujeres del valle también tienen la oportunidad de discutir con la norma y poder reelaborar así, sus identidades de género. Esos contactos abren la posibilidad a espacios de intercambio de experiencias y vivencias más diversas y menos normativas, que facilitan el cuestionamiento del sistema de género.

5.4 GANADEROS, ALMADIEROS Y PASTORES. ENTRE LA REPRESENTACIÓN CULTURAL Y LA CRISIS

*“Goiz ikasi nuen gurasoen etxera lagunik ez eramaten.
Aitaren umiliazioei beldur nien.
Nerabe bat nintzanean, ahizpa nagusiak sasoi hartako mutil laguna bazkaltzera
gonbidatu zuen etxera.
Mutil argala zen. Begi borobil eta distiratsuekin.
Bere aita literatura irakaslea zen ondoko herri batean. Bera literatura zale amorratua.
Etxera sartu zirenean, egongelan jesarri bezain pronto aita mutilarekin hizketan hasi zen.
Latz eta ahobero.
Bat batean, aitak esku bat hartu zion, behatzak zabaldu eta zera esan zion:
-No tienes callos porque tú eres un maricón”³⁹.*

La actividad ganadera, así como otras actividades tradicionales ligadas al sector primario, ha sufrido grandes transformaciones en los últimos setenta años. En el valle de Roncal la ganadería ha sido una actividad importante en términos económicos, pero sobre todo en términos identitarios. El arquetipo cultural, dentro de la estructura social troncal, era representado por el heredero-ganadero. Sin embargo, con el desarrollo y expansión del proyecto capitalista burgués como telón de fondo, sumado a unas relaciones de género poco satisfactorias para las mujeres, el sistema social entro en crisis. Los valores urbanos comenzaron a imponerse mientras que el mundo rural empezó a verse como un atraso. Con el surgimiento de la Unión Europea, ligado a la puesta en marcha de la Política Agraria Común (PAC), dieron comienzo las grandes transformaciones que el mundo rural ha sufrido en los últimos siete decenios.

³⁹ Pronto aprendí a no llevar amigos a casa. Temía las humillaciones de mi padre. Cuando yo era una adolescente, mi hermana mayor invitó a comer a su novio de aquella época. Era un chico delgado. Con ojos redondos y brillantes. Su padre era profesor de literatura en un pueblo vecino. Él un apasionado de la literatura. Cuando entraron en casa, nada más sentarse en el salón, mi padre se puso a hablar con el muchacho fanfarroneando. De repente, mi padre le cogió una mano, le abrió los dedos y le dijo: ‘No tienes callos porque tú eres un maricón’.

Muchas *casas* cerraron. Algunas, las más pequeñas en cuanto a cabezas de ganado se refiere, no pudieron hacer frente a las nuevas normas y exigencias del mercado. Muchas personas emigraron atraídos por la ciudad, algunas en busca de una vida mejor. En especial las mujeres. Con todo ello la figura del ganadero se fue deteriorando; pasó de ser nuclear dentro del sistema cultural y de valores, a entrar en un proceso de devaluación. La vida ganadera empezó a ser vista como un atrasó, como una traba. El ganadero era ahora símbolo de desprestigio, una reminiscencia del pasado. En un régimen de heterosexualidad obligatoria, las mujeres ya no deseaban casarse con un ganadero, aun siendo el único heredero. Y los hombres no querían serlo porque, entre otras cosas, la soltería no era, ni sigue siendo, un estado deseable.

Durante el trabajo de campo, una noche, en el bar donde habitualmente se juntaba la población joven del valle de madrugada, coincidí con un hombre de unos sesenta años. Un grupo de ocho o nueve chicos jóvenes y un par de chicas bebían y hablaban al fondo del bar. Mientras tanto, separados del grupo, aquel señor y yo estábamos sentados en la barra, cerca de la puerta. Inevitablemente comenzamos a hablar. Le pregunte a qué se dedicaba “*Yo tengo vacas*” me dijo “*Tengo la vida resuelta ¡ya ves! Mi padre me lo dejó todo a mí, pero me siento engañado.* ¿Engañado? le pregunté yo. “*Tengo vacas, tengo dinero, pero mi padre me privó de lo más importante, el amor* “. Cuando le pregunté por qué había renunciado al amor y qué relación había entre tener vacas y no tener amor, él me dijo “*¿Qué mujer va a querer estar con un hombre que huele a fiemo?*”.

En el valle la ganadería es hoy un sector en crisis. Durante mi estancia vi cerrar dos explotaciones ganaderas. En general, son actividades a las que poca gente se quiere dedicar. Si bien es cierto que, entre las pocas explotaciones que se han puesto en marcha en los últimos años, dos han sido a manos de mujeres. Aunque, como se ha dicho, las mujeres se enfrentan, no solo a las dificultades económicas y materiales que sufre la actividad dentro del sistema global, sino que, además, lo hacen recibiendo muy poco apoyo por parte de su entorno.

Al mismo tiempo que la actividad ganadera - y agrícola - permanece inmersa en una crisis material y simbólica, la comunidad del valle de Roncal se representa a sí misma con la figura

del ganadero como elemento medular de su identidad. Es el arquetipo comunitario. El ganadero evoca la figura del heredero único como figura de poder. Remite a la propiedad sobre el ganado y al poder económico. Aunque, como explicaré después, a su imagen se le incrustan atributos de las representaciones culturales del pastor trashumante y del almadiero. Trabajos tradicionales, que, por el contrario, realizaban los hombres de las clases sociales más humildes. Del ganadero emanan los valores comunitarios. El ganadero es la medida de todas las cosas:

“Para mí, además, tiene más valor si una mujer es ganadera que si es oficinista. Porque es más duro, más difícil. No es lo mismo que estar sentada en frente de un ordenador. Yo valoro más eso porque soy de pueblo. Igual en la ciudad valoran más lo otro, pero yo no. Para mí una chavala que sea ganadera o cosas así lo valoro más, me gusta más” Diego- 28 años.

La configuración del valle como estructura jurídico-política autónoma y su larga historia ganadera y pastoril, constituyen en el presente la *memoria social* (Del Valle, 1995) roncalesa. La memoria social recoge la elaboración del recuerdo que la comunidad hace en el presente y está estrechamente vinculada a la construcción social del patrimonio. Ambos elementos tienen la capacidad de representar simbólicamente la identidad local, pero se identifican con el mundo de los hombres, en tanto grupo de poder. La historia de los hombres es la que han elegido como pasado común y los vincula en el presente. Lo que en un plano imaginado hace comunidad.

Durante el trabajo de campo, sobre todo en los primeros encuentros informales, era habitual que hombres y mujeres jóvenes y de mediana edad mayormente (pero nunca la gente mayor protagonista directa) me hablaran de ese pasado, de las duras condiciones de vida que la montaña había impuesto. Era una forma de responder a mi presencia en el valle, a mi interés por saber, diciendo: esto es lo que somos.

La vida del pasado tiene actualmente relevancia en la configuración de la identidad local y en la experiencia de los sujetos. La idea de dureza está inserta en la forma que tiene de entender ese entorno rural y su comunidad. La idea de lo duro circula en todo lugar y momento,

y da sentido a las dificultades que actualmente enfrentan⁴⁰ y que, aunque poco tienen que ver con las que enfrentaron sus antepasados, da continuidad a la experiencia de la comunidad.

Como ya se ha dicho, la memoria social constituye una idea de comunidad que es representada a través de la experiencia masculina. La representación del pastor de ovejas trashumante y el almadiero resultan centrales ya que tienen la capacidad de representar simbólicamente la identidad local. Las dos figuras son homologas en cuanto a valores se refiere. Ambas actividades tradicionales masculinas representan el valle y sus valores y ambas tienen su reflejo en activaciones patrimoniales (Prats, 1997) correspondientes: *El día del queso* y *El día de la almadia*. Esas expresiones patrimoniales, además, “vinculan estas áreas históricamente marginales, con el espacio regional y nacional a través de las redes establecidas por la economía del ocio y los servicios” (Vacaro y Beltran, 2008: 46).

Las formas tradicionales en las que los hombres han interactuado con el entorno “natural”, es decir, con la montaña, estructuran los valores ideales que la comunidad tiene sobre el cuerpo, no solo en un nivel físico sino también moral. El pastor y el almadiero representan los sacrificios que los hombres hicieron en su apuesta por el valle. Del mismo modo, esos trabajos dan cuenta de una competencia corporal concreta, que concentra fuerza y capacidad de resistencia para poder sobrevivir en un entorno montañoso. Así, tanto el pastor trashumante, como el almadiero, son elementos centrales en la representación cultural y los valores comunitarios.

La trashumancia es significativa porque además de remitirnos a un derecho de guerra - es decir, el derecho histórico de pasto en las Bardenas Reales, obtenido por haber ayudado a la Corona Navarra a defender aquel territorio contra los moros - también representa la necesidad de andar grandes distancias con el ganado para conseguir forraje. El almadiero, de igual manera, representa la competencia corporal para dominar la naturaleza y la bravura del río. Son relatos de la heroicidad masculina. Ambas figuras ponen de relieve los sacrificios físicos y

⁴⁰ Actualmente el valle de Roncal se sitúa dentro de un sistema de ordenación territorial radial, dentro de una lógica centro-periferias. Esto da lugar a un difícil acceso a los recursos para estas zonas remotas de montaña. Además, de otras políticas, que siguiendo una lógica urbana, discriminan y limitan el acceso recursos en sus propios territorios, como por ejemplo, la subvención de las aulas 0-3 años.

morales que esos hombres hicieron por su comunidad, al mismo tiempo que invisibilizan la experiencia de las mujeres en la montaña.

La siembra y recogida de la patata en la montaña, las travesías a pie que las jóvenes de clase baja hacían monte a través para llegar a las fabricas alpargateras de Zuberoa, las idas y venidas a las chabolas⁴¹ para llevar la comida a los hombres y el riesgo a ser violadas que aquello suponía, no están incorporadas a la memoria social del valle. Es una memoria tangencial, periférica, que se mantiene viva en espacios reducidos e íntimos. Entre mujeres.

Volviendo a las figuras del pastor trashumante y del almadiero, hay que destacar que la revalorización simbólica de dichas actividades tradicionales, y todas esas ideas que circulan en torno a ellas, se articulan desde el presente. Además de los discursos que los sujetos ponen en circulación, sendas activaciones patrimoniales juegan un papel importante en ello. No es el objetivo de esta investigación hacer un análisis exhaustivo de dichas celebraciones, pero merece la pena detenernos un instante en ellas.

El queso de Roncal fue el primero en conseguir la denominación de origen en el estado español en 1981. Para la comunidad, el queso representa patrimonio y tradición, por ello, en el pueblo de Roncal, desde hace seis años se celebra en agosto *El día del queso* en el contexto de sus fiestas patronales. La festividad, además de poner en circulación símbolos identitarios, es también una estrategia económica y de promoción del queso. El evento discurre en un ambiente festivo. La música envuelve el ambiente.

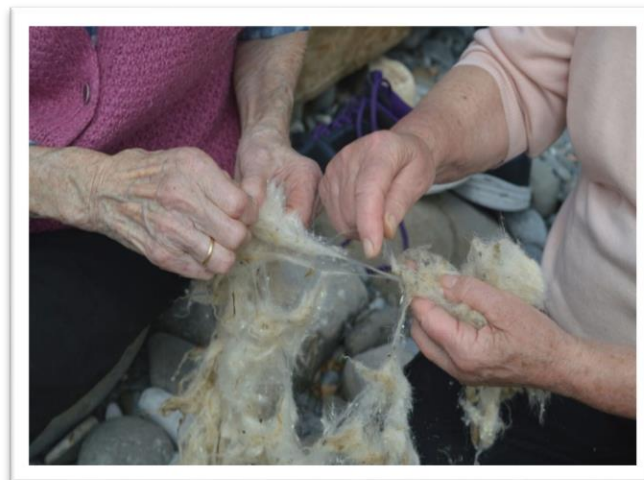
En 2017 los puestos gastronómicos y las pequeñas exhibiciones que mostraban la vida tradicional inundaban todos los rincones del pueblo; mujeres lavando en el río, hilanderas, ... Un hombre y una mujer jóvenes vestidos con los trajes tradicionales entraban al pueblo con las ovejas evocando la trashumancia. Pero el protagonista indiscutible del evento es el

⁴¹ Me refiero a las chabolas de los pastores.

pastor. Además de las migas, en los puestos se podía disfrutar del queso de Roncal que se produce en diferentes queserías del valle o ver a un hombre elaborando queso.



Día del Queso de Roncal (2017). Elaboración artesana de queso.
Fotografía cedida por Casa Glaría y Casa Tetxe



Mujeres limpiando lana en el río para su posterior hilado.
Día del Queso de Roncal (2017).
Fotografía cedida por Casa Glaría y Casa Tetxe

Sin embargo, en esa representación la actividad ganadera y quesera está desligada del presente y tampoco tiene una proyección de futuro. Se circunscribe a una reminiscencia, como si de una supervivencia del pasado se tratase. Esto ofrece un marco desde el cual pensar la actividad y supone un freno en la sostenibilidad de la propia ganadería.

El Día de la almadia se celebra todos los años sobre el 1 de mayo en el pueblo de Burgui. El evento se celebra desde 1992 con el propósito de homenajear a los hombres que hasta 1951 trabajaron en esta forma de transporte fluvial de la madera, aunque hoy en día se aprovecha para homenajear a otras figuras destacables del valle. Se trata de una pequeña exhibición que muestra - además de las ingeniosas balsas hechas con los propios troncos a transportar, las almadias- cómo los hombres conducían las almadias a través del río. A través de la asociación de almadieros las nuevas generaciones de hombres han ido aprendiendo el oficio de construir y navegar en esas balsas. Algunos veteranos almadieros transmitieron sus conocimientos a una cuadrilla de jóvenes - cómo construir la balsa y, por supuesto, cómo navegar la almadía sobre el cauce del río - sin saber que con aquello *El Día de la Almadía de Burgui* se iba a

convertir en un éxito turístico y patrimonial. La fiesta se ha convertido en una de las más visitadas de Navarra llegando a concentrar más de 7.500 personas.

La construcción y transporte de las almadias ha sido una actividad tradicional de los hombres y su transmisión también ha tenido lugar entre ellos, aunque parece que esto puede estar cambiando. Durante el trabajo de campo dos chicas jóvenes de Burgui interesadas por el oficio como parte de *“su identidad y de su historia”* se incorporaron a la asociación. En la celebración de 2018, ambas bajaron subidas en la almadia y ataviadas con la piel de cordero tradicional que cubría las espaldas y protegía del frío y la lluvia -llamadas espaldero o zamarro-.

Sin dejar de lado los esfuerzos que las mujeres hacen para formar parte activa de sus tradiciones y para estar presentes, esas expresiones patrimoniales, traen consigo una evidente subrepresentación de las mujeres, lo que las deja fuera del protagonismo y la representación cultural.

Como ya se ha comentado previamente, en el valle de Roncal, durante gran parte del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, muchas mujeres jóvenes pobres trabajaron como alpargateras en Zuberoa. Cuando llegaba el otoño cruzaban a pie la montaña hasta un pueblito situado al otro lado de la frontera, donde un transporte de viajeros las trasladaba a las fábricas de alpargatas situadas en Maule principalmente. Esas mujeres eran conocidas como las “enarak” o las “ainarak” (las golondrinas) por la coincidencia que aquel viaje tenía con el ciclo migratorio de las aves. La experiencia de esas jóvenes se rememora desde hace algunos años. Esa parte de la memoria se ha recuperado principalmente a través del trabajo de la asociación cultural Kebenko⁴². La fiesta reproduce una parte del camino que las jóvenes realizaban. Caminando, las y los asistentes suben a la ermita de Arrako, cerca del lugar donde se situaba la venta del mismo nombre en el valle de Belagua. Allí las alpargateras roncalesas hacían noche y se reunían con las chesas⁴³ para partir de madrugada hacia el otro lado de la frontera.

⁴² Asociación cultural en favor del euskera del valle de Roncal.

⁴³ Chesa y cheso es el gentilicio de las y los habitantes del valle de Hecho, provincia de Huesca, Aragón. También designa la lengua local.

Durante la fiesta se come, se bebe y se baila. “*Es una celebración humilde*”, me decía Mikel (59 años). Silvana a este respecto comenta lo siguiente:

“El otro día hablábamos, me tocó estar en una mesa hablando sobre las alpargateras en el CIN⁴⁴, y hablamos sobre recuperar ciertas historias y no solo el protagonismo de las almadias, los ganaderos y demás. La realidad es que la protección que el valle le da a unas celebraciones y a otras es diferente. Por ejemplo no importa hacer coincidir la ‘Camille Extrem’⁴⁵ con la fiesta de las ‘Enarak’. Una persona de 50 años me comentaba que al fin y al cabo la Camille trae más dinero y eso es lo que importa [...] Pero bueno las ‘Enaras’ no es como la almadia. Pretendemos otra cosa. Es algo para nosotros, aunque cada vez está teniendo más difusión. Están haciendo un proyecto, una docu-ficción que trabaja en ambos lados. Ikertzaileak ¿te suena? Pues están haciendo algo con eso” Silvana- 60 años.

La memoria y la experiencia del pasado de las mujeres tienen menos relevancia cultural precisamente porque se trata de la experiencia de las mujeres. Hasta ahora ha sido un acto bastante íntimo y reducido en número. La comunidad no promociona ni parece respaldar los pocos actos que recuerdan a las mujeres del pasado, cuyo motor, además, son las propias mujeres. La sub-representación cultural de las mujeres es una de las causas de las tensiones comunitarias más evidentes. Pero las mujeres responden en colectivo:

“Las cosas aquí... pues, aquí hay que hacer cultura, ocio. Hay que estar. Pero se ha avanzado mucho y hemos aprendido mucho con las mujeres mayores, muchísimo. Hicimos un trabajo también desde Gaztelu, dentro de los ‘Encuentros de las Mujeres del Pirineo’, hicimos homenaje a las mujeres del valle. La idea surgió, porque aquí siempre se hace el homenaje al pastor, al almadiero, siempre estamos con los hombres a vueltas. Y un año dijimos, y por qué no hacemos algo [...] Lo hicimos desde Gaztelu que no teníamos mucha idea. Hicimos un cuestionario de preguntas y luego hicimos grupos y nos juntamos de tres en tres. Con eso hicimos

⁴⁴ Centro de Interpretación de la Naturaleza del valle de Roncal.

⁴⁵ La Camille Extrem es una carrera de montaña que lleva celebrándose desde el 2005. El recorrido parte de Isaba y asciende hasta la cumbre del monte Ezkaurre (2047mts.). Es una de las carreras de montaña más duras de Nafarroa.

un trabajo. Entrevistamos a setenta mujeres mayores, y fíjate, no hicimos con grabadora, que teníamos que haber hecho. Hicimos con apuntes, pero bueno [...]Tú sabes qué bonito. Salieron las mujeres, les dimos un ramo de flores, y bueno, fue muy emotivo. Fue la primera vez. Nunca se había hecho un homenaje en este valle a las mujeres. Y luego, fíjate tú, digo mira que hay cosas por hacer. Vas a la Junta del Valle, tenemos una sala y son todos señores, ahí puestos. Ellos se ríen, ya estas Irune. Y digo - a mí me da fuego el ver esto. Aquí no tenemos ni una foto de mujeres-. O sea, estamos desaparecidas” Irune -59 años.

Que las mujeres estén con mujeres, que compartan espacios, formales o no, las empodera. La oportunidad de intercambiar experiencias de frustración que tienen en la comunidad por el hecho de ser mujeres permite una reelaboración de sus identidades individuales, pero también genera una conciencia colectiva, un cuerpo político de las mujeres. Como ha señalado Esteban, el cuerpo político “comporta formas concretas de entender la persona, el género y las relaciones sociales, y de mirar, conocer e interactuar con el mundo, que suponen a su vez maneras (al menos intentos) de resistir, contestar y/o modificar la realidad” (2009: 6). Por lo que estas miradas pueden producir cambios en la comunidad también.

Volviendo a las activaciones patrimoniales – El *día de la Almadia* y El *día de Queso* de Roncal- en tanto representaciones hegemónicas del pasado, además de las tensiones de género ya mencionadas, dan origen a una tensión intergeneracional. Para los hombres y las mujeres mayores que vivieron aquello hay poco que celebrar. En una conversación informal con Lorea – 36 años- me contó que su abuelo no comprendía cómo se podía celebrar algo así. Para él la almadia había supuesto una experiencia muy traumática. Un hermano suyo había muerto, como tantos hombres. Y otros habían quedado mutilados en las almadias y en los trabajos de extracción de la madera.

En otra ocasión, un hombre de Burgui me dijo una tarde que estaba yo paseando por allí - “El *Día de la Almadia* está muy bien, es bonito ver a gente y el ambiente. Pero eso no tiene nada que ver. No tiene que ver con lo que fue aquello”-. Y es que el patrimonio cultural no es lo mismo que la historia de los objetos que forman parte de él (Pomian, 1996 en Prats,

1997: 21) y muchas veces se articula de espaldas a la historia. En el caso que nos ocupa, paradójicamente, aunque sea la experiencia de los almadieros la que se quiere homenajear, aquella no está incorporada.

La revalorización de las actividades tradicionales –y del pasado- de los hombres sucede en el presente y se establece dentro de unas relaciones de poder. Quién puede representar lo hace en base a sus intereses. Las ideas y valores que circulan a través del patrimonio siempre son parciales. Aunque el patrimonio tiene gran capacidad simbólica y figurativa, debido a su parcialidad, genera una ficción sobre la identidad colectiva. En ese sentido, no hay representación cultural posible. La diversidad de experiencias no está presente. En realidad, el patrimonio es la representación de las relaciones de poder en un espacio y tiempo concreto. A través del patrimonio se pueden comprender las tensiones y conflictos existentes en torno a cómo los sujetos entienden la comunidad, y de qué formas se pueden vincular o quedan excluidos de ella. Es la representación y la memoria de los grupos de poder (Del Valle, 1995; Prats, 1997). Lo más interesante de su estudio es precisamente ver quién no está representado.

Pero como ya se ha dicho, la actividad ganadera –y del sector primario en general- viene de un proceso de crisis y desvalorización social, material y simbólica. Por lo que la revalorización de las actividades tradicionales como elementos identitarios, sucede en un espacio de contradicción.

En las entrevistas se ve cómo la juventud es la que maneja principalmente los discursos que ponen de relieve la importancia de las actividades tradicionales. Mientras que para los jóvenes se centra principalmente en un elemento de identidad, para ellas –las jóvenes- constituye además una recuperación necesaria para garantizar la sostenibilidad social del valle. Sin embargo, existe una distancia entre los discursos y los cambios materiales. Aunque la idea de regresar para iniciarse en esas actividades está ahí:

“Nire lagun minaren aita adibidez, abeltzaina da eta berak lehen inoiz ez zuen pentsatzen abeltzaina izatea baino orain, orain bai. Lagunak orain esaten du -cua-tro años en la fábrica, hacer dinero fuera para invertirlo en el valle- Bera oso erron-kariarra da. Eta nik ere ba inoiz ez dut baztertu ideia. Badakit zaila dela baino

buruan daukat. Lan asko egin behar dela badakit, baino adibídemez, eski kanpaina jarraitzen badu, monitoreo izatea, mendi monitoreo eta abeltzaina izatea aldi berean, zergatik ez? Lehen azpiegitura behar zenuen, pabiloi bat edo. Orain pabiloiak dituzu leku guztietan jendeak ustiaketak utzi dituelako. Jubilatzen hasi da eta daude oso... Oso handiak dira, zer egingo dute horrekin? Lehen 200 behi zituzten eta orain hiru. Edo zuzenean kendu dituzte” Jokin- 23 años.

“Nik kontua beste modu batera bideratuko nuke. Ibarraren garapenari begira lehen sektorea indartzea ezinbestekoa dela uste dut. Hemen ditugun natura-baliabideak, egurra, abeltzaintza,... eta gazta. Hori dena aprobetxatu beharko genuke. Baino, badirudi turismoa diru iturri errazena dela, baina epe luzera ...produkzioa sustatzen saiatu behar garela uste dut” Auza – 27 años.

El contacto urbano es en este sentido importante. El contexto global obliga a la juventud roncalesa a una reelaboración de la identidad rural. La crisis social y cultural ha generado unos sentimientos de vergüenza y de complejo de clase. Esas emociones se incrustan en la experiencia actual de los sujetos y en sus subjetividades. Necesitan poner en valor su experiencia. El contacto urbano en tanto espacio de interpelación facilita valorar en términos positivos la vida rural. A través de ese contacto se racionaliza la experiencia rural y se politiza. Como vemos, aunque no siempre sea un espacio de libertad, es un espacio de empoderamiento:

“Eta Iruñatik gordetzen dut ba mobida politiko guzti hori. Gazte Asanbladari lotuta ba Iruñan nolabaiteko presentzia egiten genuela guk ere bai, ez? Nabaritzen dut izan genuela denbora batean behar handi bat munduari erakusteko moduan, Erronkaritik haratago erakusteko beharra, o sea, gu ere kolektibitate bat ginela eta ildo politiko bat jarraitzen genuela. Iruñako esperientzian hori asko egon zen. Gero baita sozializatze gainontzeko munduarekin eta ez Erronkarin edo ekialdean bakarrik. Eta zer ez nuke berreskuratuko... ba hori, juntatu nintzela peña batekin gaur egun no me juntaría ni harto, ni pensarlo. De cabeza que no. Institutuko gazte, punky eta matxirulo total horiek” Ekaitz - 23 años.

La puesta en valor de la ganadería y los trabajos agrícolas parece estar generando nuevas adaptaciones en la masculinidad.

*“Lagun hori oso lotsatia izan da. Bueno bai tokatu zaio kanpora joatea, ba adibí-
demez Nueva Yorkera. Edo ez dakit nora joan lanagatik. Baino gero adibídemez ba
inoiz ez diogu ezagutu neskaren bat [...] Eta gero ehiztaria da, baratza ere pilo bat
eramaten du, aitarekin animala batzuk ditu. O sea, da oso a lo ‘Tasio’, badakizu?
Baina hori, estudia bien, sácate un buen jornal, pero no olvides esto. Nik uste mo-
delo hori dela, prototipo horietakoa, ba beste lagun bat den bezalakoa. Ikasi kan-
poan atera un buen jornal baino no te olvides de la huerta. Nik uste bera orain
dagoela aldaketa hori egiten, ze ez da batere bidaiaria izan eta orain esaten du, jo
Latinoamerikara joango nintzateke eta gauza horiek” Sokoia - 23 años.*

Los hombres de las generaciones anteriores se tuvieron que adaptar a los cambios sociales incorporando elementos de la sociedad urbana – trabajos, nuevas formas de sociabilidad, etc.- La deslegitimación del modelo de hombre rudo, impositivo e insensible, y esclavo del trabajo obligó a los hombres de las generaciones anteriores a adaptarse. Cómo señala Jokin Azpiazu, una característica de la masculinidad es su gran adaptabilidad: “Las formas de masculinidad que ejercen hegemonía no son ya necesariamente ‘nuevas’ o ‘antiguas’. Mas bien producen espacios híbridos, masculinidades ‘de adaptación’, capaces de reconocer las ventajas de incorporar algunos elementos de las masculinidades históricamente no-hegemónicas [...]” (2017: 40). Ahora, por el contrario, los jóvenes -que fueron socializados, en gran medida, en los valores y mirando a la cultura urbana- deben de incorporar elementos de la ruralidad para adecuarse a las nuevas normas de la masculinidad y conservar la hegemonía dentro de la comunidad. Hay una justa medida.

5.5 COMUNIDAD, GÉNERO Y DEPORTE. ADAPTACIONES DEL ESPACIO RURAL

En el valle, una de las cosas que más llamó mi atención fue la práctica habitual y generalizada del deporte. No sólo las criaturas y las personas jóvenes lo practicaban, sino que un número

significativo de personas adultas -de muy diversos perfiles y edades- lo hacían. Aunque la práctica del deporte en occidente se haya convertido en un imperativo social, asociado a las transformaciones que el cuerpo -y su significado- ha experimentado en las últimas décadas, la práctica en Roncal traspasaba esa frontera. El deporte se sitúa más allá de la identidad individual constituyendo una parte importante de la propia identidad local.

En las últimas décadas, el valle de Roncal ha experimentado un importante proceso de transformaciones socioeconómicas y medioambientales, no exentas de conflicto. Sus montañas han sido objeto del surgimiento de nuevos usos relacionados con la conservación de la naturaleza y el ocio, o la puesta en valor de la cultura tradicional. Aunque como bien señalan Ismael Vacaro y Oriol Beltran “las condiciones que han propiciado las actuales formas de apropiación, no obstante, no son recientes, sino que comenzaron a establecerse hace doscientos años” (2008: 45).

Dentro de los nuevos usos que el desarrollo del proyecto capitalista ha promocionado en la montaña –y dentro del marco de políticas de diversificación económica de las zonas rurales- el deporte y las actividades de ocio al aire libre ocupan un papel importante. En el valle de Roncal el esquí ha sido central en esa reestructuración y dio comienzo formalmente en 1984, año en que se puso en marcha la campaña. Aunque, como relata Elene, los cambios en la montaña se iniciaron mucho antes, de la mano de los primeros *mendizales* vascos:

“Mi padre empezó a venir aquí con 18 o 19 años, pues en los años cincuenta y muchos venían aquí al monte. Pero claro el Pirineo de aquí en aquella época era la leche. Ahora es una tachuela, pero entonces era, no había carretera. La carretera acababa en Isaba. De ahí cogían las mochilas, las tiendas, no sé qué y era toda una aventura ir por ejemplo al ‘Hiru Erregeen Mahaia’, ahora ya eso ha cambiado mucho también. Y así, así se conocieron mi madre y mi padre” Elene- 48 años.

Sea como fuere, en Roncal el deporte se ha convertido hoy en un práctica habitual y generalizada. Tanto ha sido así que no solo constituye una fuente de identidad individual, sino que, como decía, es una parte importante de la identidad local.

De forma general en occidente la apariencia del cuerpo, y los nuevos estereotipos de belleza, se han convertido en “[...] la máxima conciencia de identidad y la máxima representación de esa identidad, y todo ello en un culto exagerado a la imagen, al look, al presentismo de la eterna juventud” (Martinez Belloch, 2001: 15 en Esteban, 2004: 73). En esas nuevas configuraciones del yo la práctica del deporte juega un papel importante, aunque de forma diferenciada para hombres que para mujeres. En el valle estas cuestiones, por supuesto, están muy presentes, pero además se mezclan con otras que implican la idea de “un nosotros”. Una idea, que como hemos visto en el primer capítulo, responde al sentido weberiano de comunidad, es decir, a lo que los roncaleses creen compartir o poseer en común, y que está representado por un pasado que guía las relaciones y los valores sociales que dan sentido a la experiencia del presente.

Por un lado, a través del deporte los sujetos integran las normas de género. Por otro, actualizan la relación histórica de los y las roncalesas con la montaña, que los vincula a la comunidad dando continuidad a su experiencia. Ambas cuestiones se convierten en una fuente de cohesión social en tanto que -a través de la asimilación de dichas prácticas- los sujetos se integran en la norma. Quién no las incorpora corre el riesgo de quedarse fuera. Esto además implica un compromiso y una disciplina corporal:

“Eta gero, ostirala heltzen denean, iristen naiz Erronkarira eta daukat musika, eta gero asteburuetan bailaran zeozer badago joaten gara ikustera edo zinemara. Gero ere joaten naiz asko eskiatzera. Ez naiz kirolaria baino asko ahalegintzen naiz. Eskiatzea gustatzen zait. Amaren parteko familiakoak eskiatzen dute guztiek eta asteburuetan eskiatzera joaten gara” Olatz - 20 años.

“Tampoco me gustaban los deportes que a todos críos les gustan, como el fútbol, que se pasan todas las horas jugando al fútbol, al fútbol, no; nunca he sido de...no me han gustado los deportes ni de niño. Ni el esquí ni nada. Imagínate aquí. Yo el contacto que he tenido con el esquí ha sido con la semana blanca que se organizaba todos los años. Todos los años íbamos una semana del curso a esquiar todos los del colegio de Roncal. Pero eso era una semana al año así que tampoco sufría mucho” Iñigo - 38 años.

“Hemen kokoteraino nago hainbeste indibidualismoarekin. Bakarrik mugitzen dira eskiatzeko, hori da garrantzitsuena, kirola egitea, eta ez baduzu eskiatzen akabo”
Auza - 27 años.

La campaña de esquí ha iniciado en el deporte a todos los niños y las niñas del valle desde hace ya 36 años, y con el tiempo la práctica del esquí se ha convertido en un imperativo social y cultural. Además, la relación que el esquí nórdico mantiene con la montaña recrea parte de la identidad local, de sus valores, y el sentido de elemento compartido gana fuerza. Cómo han recogido diferentes estudios sobre el tema, el deporte se convierte – y es utilizado como – un potente elemento creador de identidad colectiva.

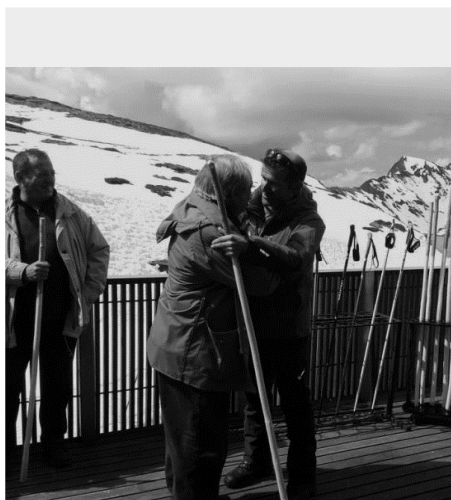
“Se ha observado cómo determinadas prácticas deportivas permiten a los individuos sentirse parte de algo en común, llevar a cabo un cierto ritual (Sánchez, 1991), ya venga de un pasado más o menos identificado, ya sea de reciente creación (Medina, 2003) y recrear la memoria compartida y, desde ella, una estructura de identificaciones construida por los actores sociales mismos y que implica un ‘nosotros’ (Medina 1998, 2000) basado en aquello que el sociólogo francés Michel Maffesoli (1991) llamó la liturgia de ‘estar juntos’ (Alonso y Medina, 2017: 11-12).

A través de la práctica de esquí, y de otros deportes de montaña en general, las y los roncaleses se vinculan a la comunidad. El esquí constituye un elemento singular que comparten y su práctica genera un sentido de territorio compartido.

5.5.1 Procesos de legitimación de los nuevos usos del espacio. El esquiador como metáfora contemporánea del ganadero

Entre finales de noviembre y principios de diciembre comienza en Roncal la campaña de esquí y lo hace en las instalaciones de Roncalia, en Larra-Belagua. En la estación de esquí nórdico situada en la sección del Ferial. El inicio de la actividad económica se ha convertido en un acto ritualizado, cuya representación concentra una gran carga simbólica. Para dar inicio – y posterior cierre en el mes de abril- a la campaña el valle celebra un acto que llaman

El intercambio de Bastones. Durante la ceremonia de apertura las y los esquiadores reciben de los ganaderos los bastones de esquí. Con la entrega de los bastones se van sustituyendo, una a una, las varas de los ganaderos asistentes que son depositadas en un soporte vertical situado en el hall principal que da acceso a las instalaciones. Al concluir el acto varas y bastones permanecerán en ese lugar -visibles- durante toda la campaña, hasta su cierre que, con la acción inversa, volverá a activar el ciclo.



Intercambio de Bastones 2017
Inicio de la campaña.
Fotografía propia



Imagen del *hall* de las instalaciones de esquí de Roncalia. *Makilas* y bastones.
Fotografía propia

Este acto simbólico da inicio cada año a la campaña de esquí desde 2012. Los ganaderos - como depositarios legítimos de la montaña por historia y tradición- a través del acto de dar los bastones validan la *nueva* apropiación del espacio por parte de los esquiadores. Es por eso que están presentes en el acto, ya que son centrales en la representación. La entrega de bastones por parte de los ganaderos no solo marca el inicio de la actividad, sino que le da sentido. Ideas de pasado, presente y futuro compartido se ponen en circulación. Las dos figuras no solo se complementan, sino que devienen la una en la otra. La práctica del esquí no supone a nivel simbólico una ruptura con la tradición, o un cambio cultural, sino que sitúa a la actividad dentro de un devenir histórico coherente. El esquiador es la metáfora moderna del ganadero.

Por un lado, el bastón se convierte en una metonimia del palo, la vara o la *makila* (se usan esos tres términos) que los ganaderos utilizan para arrear el ganado y que les es característica. Sea cual sea el instrumento que se intercambie- entrando o saliendo de la actividad- lo que se intercambia son *los bastones*. Esta translocación semántica da cuenta de la porosidad de los límites de ambas figuras, de cómo se diluyen la una en la otra. Por otro lado, la montaña no es solo un escenario, es un elemento lleno de significado que transfiere a ambas figuras los valores comunitarios convirtiéndolas en la misma cosa. La montaña es un elemento unificador. De ella emanan los valores fundamentales de la identidad local -fuerza y resistencia- que se adhieren a las dos figuras.

Como se ha dicho en otro lugar, la fuerza y la resistencia son valores sobre los que se sustenta la idea de comunidad. Tanto ganaderos como esquiadores requieren de fortaleza física y moral para superar los retos que la montaña –y realizar tales actividades- conlleva. Así, la puesta en escena del ritual y “[...], los sentidos que suscita aparecen afectados por los valores sobre los cuales se funda el consenso comunitario, por el estilo propio del pueblo, por su estética” (González-Abrisketa, 2005: 21).

En este juego de transferencias la figura del esquiador se ha convertido en el nuevo representante de la comunidad. Junto con el ganadero –o en tanto metáfora de él- la figura del esquiador deviene símbolo central de la representación y el protagonismo cultural.

Pudiera parecer que las mujeres -teniendo en cuenta que, de forma más o menos generalizada, practican el esquí nórdico- han sido afectadas por estos cambios y con ello han accedido a mayor prestigio, sin embargo, no ha sido así. Además de que el deporte es un dominio de representación masculina (Hernández y Díez Mintegui, 2017; González Abrisketa, 2005, 2013) no parece que la práctica del esquí para ellas haya traído un cambio de estatus. La práctica del deporte en las mujeres no tiene consecuencias profundas que se hayan traducido en más autoridad ni representatividad social y cultural. Ellas quedan fuera de la representación comunitaria. Los nuevos usos del espacio y la montaña han modificado la realidad. Los discursos en torno a la montaña se han transformado, pero, sin embargo, siguen estando unidos a la masculinidad hegemónica.

Por otro lado, la necesidad de legitimar la actividad deportiva en la montaña se ve marcada por los conflictos y tensiones que la apuesta del esquí – y el turismo- como única estrategia de sostenibilidad económica y social ha generado y genera. Esto es especialmente importante en los relatos de las mujeres ya que los hombres, por lo general, no me han hablado del deporte de montaña y del esquí nórdico como actividad laboral y mucho menos en términos de precariedad. Cómo veremos más adelante, para ellos es una práctica vinculada a la masculinidad. El esquí nórdico y los trabajos relacionados con el turismo de montaña constituyen para las mujeres de diferentes edades una importante estrategia laboral, pero al mismo tiempo su eventualidad problematiza la sostenibilidad social y económica, ya que pone en entredicho la posibilidad de formar un proyecto de vida estable en el valle.

“Este es pueblo más grande, con monte. Yo es una lucha que tengo, pues por mi sector y todo, ya no sólo laboralmente sino porque veo que no le hacemos..., nos hemos centrado en el turismo, en el esquí, pero me parece que ... Hace muchos años le oí decir a uno que el turismo es un dinero pobre porque, pues porque es temporal ¿no? O sea, tú puedes tener establecimientos abiertos. Cómo nos ha pasado hoy, todo cerrado ¿no?, pero llega el día tal, que vienen muchos turistas y está todo abierto, pero la gente del pueblo, mucha gente vive de eso, pero no es un, yo creo que la base de estos valles claramente y por lo que hay que trabajar es la ganadería y lo forestal” Lorea - 36 años.

“Baina hemen lan egin dut eta lan egiten dut baina, denboraldikoa da. Ez daukat urte guztirako lana. Neguan eski kanpainan egiten dut lan eta udan ostalaritzan edo holako zer edo zertan. Baina horrekin ezin zara urte guztian bizi. Eta ni gaur egun hemen nago nire amaren etxean bizi naizelako eta berak ordaintzen duelako dena, así de claro! Hemen bizitzeko ez dago lanik, ez dago lanik. Zuk zeozer montatzen baduzu hemen ba bai” Irati- 24 años.

Aunque la campaña de esquí -y el desarrollo del turismo de montaña en general- han generado un aumento de puestos de trabajo locales y ha ayudado a mantener algunas personas jóvenes en la zona –en especial a mujeres jóvenes y de mediana edad - la eventualidad de los

trabajos, los absentistas y los propietarios de segundas residencias, los esquiadores y los turistas en general, no favorecen la vitalidad social de la comunidad local, que, entre otras cosas, se caracteriza por las casas vacías – que revelan el gran problema que la juventud tiene para acceder a la vivienda- un envejecimiento y una masculinización de la población.

5.5.2 Adaptaciones de la montaña y la masculinidad

El montañismo, como deporte, tiene una larga trayectoria en la cultura vasca, aunque su dominio de representación, como en otros deportes, se circunscribe a la práctica masculina. Como han señalado algunos autores, la disparidad entre los espectadores de los deportes femeninos y masculinos, en la cual la gran parte de la cobertura deportiva estatal y local corresponde a atletas masculinos puede sugerir que, como cultura, asumimos que los deportes masculinos son los "reales" mientras que las mujeres atletas son consideradas versiones menores de sus contrapartes masculinos (Zimmerman y Reavill, 1999)

El montañismo se formalizó en Bilbao en 1912 de la mano del Club Deportivo Bilbao (CBD) que, seguidamente, fundó el primer club de montaña vasco: la Sección de Montaña del CDB. Once años después, en 1924, los mismos bilbaínos contribuyeron a fundar en Elgeta (Gipuzkoa), la Federación Vasco-Navarra de Alpinismo (después llamada Federación Vasca de Alpinismo y desde 1940 Federación Vasco-Navarra de Montañismo) siendo para entonces más de 50 los clubes existentes en toda Euskal Herria (Iturriza, 2005). No en balde, hoy, el montañismo federado constituye uno de los deportes más destacados y practicados junto con el fútbol y la pelota vasca.

Dentro de los cambios que se estaban desarrollando -y en un contexto de dictadura- el contacto con los primeros montañeros que llegaban al valle, supuso para los hombres de Roncal una forma de iniciarse en la práctica del deporte (travesías de montaña, *trail running*, esquí nórdico y alpino, bicicleta de montaña,...). Que fueran actividades en la montaña y que implicaran una determinada competencia corporal facilitó que los hombres de las generaciones anteriores, con una experiencia de vida ligada al trabajo, aceptaran el cambio en tanto que la

nueva actividad no cuestionaba la masculinidad de sus hijos. Si bien para ellos, el deporte constituía una actividad carente de sentido por su improductividad. Estos contactos también son parte importante de las adaptaciones que la masculinidad ha sufrido en el valle en las últimas seis décadas. Como apunta Sabino los hombres de Roncal aprendieron de otros hombres que no eran de la comunidad las nuevas formas de la masculinidad:

“Bueno al monte, ir al monte ha existido siempre con el pastoreo, entonces como deporte es lógico. Aunque también creo que ha podido influir, por ejemplo, que los guipuzcoanos y los bizcaínos viniesen aquí a hacer monte desde antes, Imanol Olarra y así. Los montes, pues los pastores iban al monte a Santa Barbara, por ejemplo, porque tenían que ayudar al padre y otros subíamos por gusto. Entonces el monte ha estado ahí siempre, siempre se ha subido al monte, aunque no haya sido como actividad deportiva. Pero tal vez los guipuzcoanos nos enseñaron otra forma de estar en el monte. No lo sé. Porque nuestros padres no tuvieron ocio. Su ocio era cortar árboles, hacer huertas, ... mi padre no tenía ocio. Bajaba en invierno y le daba vuelta a la cuadra. La limpiaba de arriba abajo. No cogía un libro. Trabajo toda la vida en el aserradero. Primero trabajo en el Irati que era una destilería. Se hacía corcho. Y luego en Ozcoidi. Trabajó toda la vida allí. Para ellos, para mis padres, que nosotros fuésemos al monte creo que no les chocaba, no suponía un cambio de mentalidad. Mi madre me solía decir que tuviésemos cuidado. Y mi padre pues nada; alguna vez me dijo que mejor fuera a entresacar la huerta, pero nada más. ¡Claro! Él, su ocio era siempre algo que fuese productivo para la casa. Ahí sí, ahí sí que había un cambio, él me decía en cierto sentido que en vez de gastar mi físico en no hacer nada, en algo improductivo, mejor iba a la huerta o a cortar leña para el invierno. Siempre había trabajo” Sabino – 56 años.

Dentro de un sistema social basado en la autarquía, con la casa como centro de la producción económica y reproducción social y donde, además, la gran mayoría de la población era de clase humilde, los hombres y las mujeres roncalesas habían centrado sus vidas en el trabajo.

Que los hombres venidos de fuera gozaran de un estatus que les permitía invertir, no solo esfuerzo y tiempo, sino también dinero en los deportes de montaña, colocaba a los hombres roncaleses en una posición de inferioridad respecto a los foráneos. En esos contactos tomaron conciencia de su situación de subordinación y para conservar la hegemonía incorporaron nuevas formas de ser hombres. Más que nuevas formas constituían nuevas prácticas ligadas a los viejos valores de la masculinidad: la fuerza y la resistencia:

“En casa no había...ni se te ocurría decir en casa tengo una afición, quiero esquiar o quiero ir al monte, comprarme unas botas. Eso ni se me ocurría decirles a mis padres. Así que yo cuando empecé a trabajar lo primero que hice es comprarme unas botas de monte para poder ir al monte. Luego los amigos te hablaban de que habían ido a esquiar. Y tú decías, bua, esquiar. O te decían que habían estado en no sé qué monte, que habían hecho un paso de no sé qué, un cortado que había por ahí. A mí se me movía algo dentro, sentía envidia. Luego cuando tuve más dinero, me compré un coche y lo primero que hice fue comprar esquís. Compré unos esquís para mi hermano y otros para un amigo. Plas! Hacer lo que no había podido hacer, pero lo hice cuando pude. Aquí empezaron a esquiar A y B, ellos esquiaban mucho. Y este otro hombre que es muy deportista. Pues esos empezaron. Esos iban al monte y luego salían al bar y contaban sus experiencias y yo quería hacerlo también. Después, todas las cosas que han hecho ellos las he hecho yo multiplicadas. Como me ha gustado y como he tenido habilidad para esas cosas” Sabino – 56 años.

Los estudios feministas y de género han explorado cómo los deportes son tanto reflejo como productor de masculinidad hegemónica, con serias implicaciones basadas en la apariencia física que a menudo tienen poco que ver con el rendimiento atlético real (Burr y Hearn, 2008; Crawford, 2006; Fuller, 2006). Hacer deporte constituye en sí mismo una práctica que proporciona masculinidad, se practique de forma individual o colectiva. El hecho de estar con más hombres o hacer cosas “de hombres” son constitutivos de acumulación de masculinidad (Connell, 2003). En su texto “Surviving Jock Culture” (2004) Robert Lipsyte critica la ritua-

lización hipermasculina del deporte, el sentido del derecho al uso de la violencia (que a menudo se filtra en las vidas de los atletas) y el ambiente homofóbico y sexista del mismo. Estas características reproducen las expectativas de la masculinidad normativa y las acentúan por el bien del equipo. Como sugiere Michael Kimmel se trataría de disipar cualquier duda sobre una posible homosexualidad que permanentemente acecha la integridad de los hombres y su hombría: "Lo que llamamos masculinidad es a menudo una cobertura contra la revelación como un fraude, un conjunto exagerado de actividades que evitan que otros vean a través de nosotros y un frenético esfuerzo por mantener a raya esos temores dentro de nosotros mismos" (Kimmel, 1994: 49. Traducción propia). La práctica del deporte - y el posterior relato que, entre otros hombres, se hará de la proeza- son una gran herramienta para ello.

5.5.3 La experiencia de las mujeres en la montaña

Aunque las mujeres practiquen el esquí- activamente -o el deporte de montaña en general- o incluso se dediquen profesionalmente a ello, son conscientes de que el deporte, sigue siendo un dominio de los hombres. Y que todavía hoy está asociado a los valores masculinos. Las estructuras deportivas son en sí mismas potentes arquitecturas de producción de masculinidad. Son espacios de iniciación masculina "que están ligados a valores positivos relacionados con lo público, la actividad, el éxito y el dominio social" (Díez Mintegui, 1996: 6). Los hombres jóvenes practican deporte porque entre otras cosas consiguen prestigio y proyección social mientras que las mujeres no:

"Hombre, yo creo que es diferente entre chicas y chicos. Yo por ejemplo fui por méritos subcampeona de España... pero bueno, eso igual se reconoció algo, pero tampoco... Se reconoce mucho más cuando lo hacen ellos. Y eso que las chicas han tenido meritoria, por ejemplo, mi hermana y estas fueron subcampeonas de España por relevos. Y mi prima también, a nivel nacional... sí [...] No confían. Todavía tenemos que demostrar constantemente. Yo empecé a competir por montaña, corriendo, pero sin más, soy una matada, pero me encanta. Y te decían, eres una valiente. Yo no lo entiendo. ¿Qué es porque requiere fuerza? ¿Por qué es duro? Pero si tú no tienes ni idea de quién soy, ni de lo que hago en mi curro. Yo en mi curro

me he pegado unas palizas físicas que para qué. Hasta el encargado me decía-no sé cómo aguantas. [...] No quiero decir que yo sea más fuerte o menos fuerte, pero los hombres están siempre con el sexo por delante “Emma - 38 años.

La irrupción de las mujeres en el deporte constituye una interferencia que los hombres contestan con –más- restricciones. Así escribe González-Abrisketa en su artículo “Cuerpos desplazados: género, deporte, y protagonismo cultural en la plaza vasca” (2013):

“En los últimos juegos de invierno celebrados en Vancouver 2010 no hubo categoría femenina porque, en palabras del presidente de la Federación Internacional de esquí, Gian-Franco Kasper, el salto de esquí ‘no parece apropiado para las mujeres desde un punto de vista médico’. A pesar de que la federación había oficializado la categoría en el mundial de 2009 y que en ese momento quien ostentaba el récord en una de las categorías, el trampolín de 90 metros, era una mujer, la norteamericana Lindsey Van, las mujeres no pudieron participar en salto de esquí en las olimpiadas de invierno de 2010. Lindsey Van tuvo que presenciar desde casa cómo su récord, logrado en 2008, en las instalaciones construidas con motivo de la olimpiada de Vancouver, era superado por el suizo Simon Ammann, sin oportunidad alguna de defenderlo” (2013: 90)

Los límites y el control sobre los cuerpos⁴⁶ son fundamentales para la regulación de los deportes de competición, especialmente a escala profesional. Hombres y mujeres compiten, por norma general, por separado y esto permite perpetuar la ficción de la superioridad física de los hombres. Lo cierto es que los hombres no quieren medirse con las mujeres. La posibilidad de verse reconocidos como más *débiles* o *inferiores* en la competición -lugar de exhibición y reproducción de masculinidad- compromete su valía como hombres a nivel individual. Ésta se ve cuestionada. Pero al mismo tiempo, en tanto que hegemonía, también la legitimación de su poder queda en entredicho. Alicia, una de las entrevistadas que trabaja con deportes de montaña, comenta lo siguiente:

“Bueno pues es un mundo. Ahora poco a poco hay más chicas, pero bueno se sigue viendo mucho el modelo de la chica con su pareja [...]. Y si, es un mundo todavía de hombres. Por ejemplo, cuando vamos chicas el comentario del tío que te cruzas

⁴⁶ Además de las segregaciones de género, debemos sumar además las limitaciones físicas que se imponen al cuerpo femenino a través de las pruebas de verificación de sexual.

y te dice - ¿Estáis solas? - y dices venga tío, que vamos cuatro o cinco, que quieres decir. Tengo 44 años y vamos cinco amigas. Ese comentario lo hemos oído tantas veces que ya nos partimos el culo. O siempre que te ven chicas se supone que vais a hacer algo fácil, o se supone que un chico os va a abrir la vía difícil. Se dan muchas cosas por hecho. Pero hay chicas muy buenas, muy fuertes. Hay chicas que prefieren escalar con otras chicas porque eso motiva mogollón. Es una relación totalmente diferente. No tiene nada que ver. Para mi tener amigas escaladoras es de los mejores regalos que he tenido. Porque no es un rollo como con ellos. Yo antes he escalado mucho con chicos, por ejemplo, con mi expareja he escalado mogollón [...] Luego con el tiempo, cuando lo dejé con él, dije, ostras, y ahora con quién escalo. Y entonces empecé a buscar, a buscar chicas para escalar. Y hemos hecho una relación muy buena. Ya no es ese rollo tan competitivo de los chicos. Puedo decir mira, me estoy cagando de miedo. Estás cagada y lo dices. Pero entre chicos eso nunca va a pasar. Dirán, no tira tú que hoy estoy cansado, que no sé qué, que no he dormido. O sea, es más sincera la relación entre chicas. Yo esto no puedo, esto es demasiado para mí. Esa sinceridad entre los chicos no tienes. Mira soy débil y no pasa nada. Entre tíos eso no se da. Este fin de semana estuve esquiendo con una amiga y bajábamos por un corredor super estrecho. Nosotras subimos con los esquíes y lo bajamos. Había unos tíos que no se atrevían a subir y bajarlo con esquíes, entonces al pasar a su lado, que no les conocíamos de nada, empezaron a darnos todas las excusas de porque no habían subido con los esquíes. Y nosotras flipando, que nos da igual si habéis subido o no, que no nos importa. Nosotras hemos subido con el culo prieto y sudando la gota gorda. Y eso se sigue dando. Y a nosotras nos molesta mucho ver a veces a parejas y a él gritándole a ella mogollón y nosotras pensamos si realmente él quiere que ella se aficiona a la escalada o es tan imbécil que no se da cuenta que la tía está sufriendo. Y muchas veces es precisamente él quien está muerto de miedo, pero en vez de reconocerlo empieza a gritarte a ti como si fueras tu quien está muerta de miedo. Esa situación se ve mogollón en el monte. Y muchas veces ellos son unos paquetes y ellas son mejores, pero responden mejor yendo con mujeres. Y eso se ve mucho, mucho. Que el tío no da o está cansado, pero en vez de decir vamos a hacer algo más suave se supone que tiene

que hacer lo más difícil y luego le saca toda la mierda a la tía para acabar diciendo esto no lo hemos hecho por ti. Y decirle a los colegas, va, no lo hice porque iba con esta. Esas situaciones me joden” Alicia – 43 años.

Además, como ya han recogido diferentes trabajos sobre el tema, las mujeres abandonan la práctica deportiva mucho antes, tanto a nivel de competición (Guttmann, 1991; Díez Mintegui y Hernández, 2017) o cómo ocio, ya que muchas veces, como han señalado algunas de las entrevistadas, la maternidad supone para las mujeres un abandono de ciertas prácticas deportivas que entrañan más riesgo físico.

“Así que estuve dando clases de esquí los fines de semana y ahí ya competía menos. Te estoy hablando ya con 17 años o así. Dejé de competir con 18. Ya te vas haciendo mayor, no quieres comprometerte ya con esa dedicación a entrenar, tienes que trabajar [...] Y competir en el equipo pues era mucha unión con otra gente del valle. Era un descubrimiento, que te saquen de aquí para allá, teníamos subvenciones, ...Una experiencia muy buena” Emma – 38 años.

“Yo no quería ser la chica de colegio de monjas, rubita, mona, formal, la hermana mayor obediente a su aita. Necesitaba ser salvaje. Y hoy en día hablándolo con mis amigas les comento que todavía hoy siento esa necesidad de estar salvaje. Que nadie te ate. O un espacio cerrado. Me agobio mogollón. Y eso creo que es lo que me aporta el esquí, la escalada, el monte. Y además es que es un deporte en el que juegas mucho con la mente, sobre todo en la escalada y así, es asumir un riesgo, jugar con el miedo, vencer un reto” Alicia – 43 años.

Pero, cómo vemos, para las mujeres (aunque la incorporación y posterior continuidad en el deporte esté fuertemente condicionada por el sistema de género generando grandes divergencias entre las experiencias de las mujeres y las de los hombres – falta de referencias simbólicas, distintas perspectivas para el futuro,...) la práctica deportiva es indudablemente una fuente de satisfacción personal. De forma general, su práctica enriquece la experiencia vital de las mujeres, “su mundo de emociones y la posibilidad de ser protagonistas y dejar de

vivir ‘en función de los demás’” (Del Valle et al. 1985) se ven reforzadas con estas actividades públicas” (Díez Mintegui, 1996: 8). Y en ese sentido es fuente de empoderamiento.



Capítulo 6

6. SIGNIFICADOS Y EXPERIENCIAS EN TORNO A LO RURAL

6.1 ENCUENTROS CERCADOS. LA RURALIDAD COMO UNA FORMA DE SOCIABILIDAD

En este apartado se intenta articular una propuesta para pensar la ruralidad como una forma concreta de sociabilidad en la que están inmersos los sujetos. Esas formas particulares de intercambio y contacto social que trataremos a continuación, constituirían una parte fundamental de las cualidades de lo rural, que, al mismo tiempo, dotan de contenido y afectan a las ideas que los sujetos tienen sobre su comunidad, y sobre ser roncalés. La ruralidad es una forma de sociabilidad que expresa fuerza y resistencia; un modo de relación que los sujetos vinculan a los valores culturales que los diferencian. Aunque estas formas de relación no se dan - necesariamente ni exclusivamente- en el valle, ya que, también se pueden dar otro tipo de relaciones que los sujetos no identifican como rurales. Por ejemplo, las relaciones con visitantes, con personas que trabajan y viven en el valle pero no tienen relación anterior con el lugar, con turistas y con una parte de la población flotante.

Asimismo, se parte de la idea de que los sistemas de género – en diferentes culturas- estructuran las formas de interacción social entre los sujetos de una comunidad. Por un lado, ciertos comportamientos y valores son socialmente atribuidos y controlados para uno u otro género. Por otro, dentro de los procesos de generización, los sujetos aprenden formas diferenciadas de interacción social dependiendo del género que les ha sido atribuido y al cual -más o menos- se adscriben. En nuestro contexto, por ejemplo, las interacciones de las mujeres se estructuran a través del aprendizaje de prácticas de diálogo, cuidados y formas más reflexivas de interacción. Mientras que los hombres son socializados a través del aprendizaje de prácticas que implican acción, manipulación de objetos y el movimiento/potencia corporal. El género influye de manera diferenciada en las formas de relación e interacción entre los sujetos.

Sin embargo, más allá de esas disposiciones de género, en el valle existen unas “normas” generales que regulan los modos de sociabilidad entre los sujetos, ya sean hombres o mujeres, y que ellas y ellos identifican directamente con lo rural y con los valores que los diferencian de *otros*. Estos valores son expresados en una forma concreta de sociabilidad. Como decía,

la ruralidad es vivida como un modo específico de relación, de interacción dentro de una estructura social donde todos los sujetos se *conocen* entre sí. Se trata de un régimen de relaciones sociales que todas y todos deben de cumplir, pero que, como veremos, tiene diferentes implicaciones y consecuencias para hombres que para mujeres, así como para hombres con identidades no normativas, como la gay.

De igual manera que Delgado (1999) define la urbanidad como una forma de sociabilidad desarrollada dentro de la ciudad industrial capitalista –y que se ha expuesto de forma sucinta en el capítulo dos, la ruralidad, es entendida aquí como una manera de sociabilidad, es decir, como una forma estandarizada de interacción social, que se da en un lugar determinado, y que para los sujetos está vinculada a las cualidades rurales. Signos de diferenciación identitaria y territorial. En este apartado me centraré en el análisis de algunas de las características más significativas de esa forma de interacción.

Como trataré de exponer, esta forma estandarizada de sociabilidad está regulada por lo que William Reddy ha llamado *regímenes emocionales* (en Plamper, 2014). Me estoy refiriendo a las actitudes y estándares básicos que una sociedad o grupo social mantiene en un tiempo concreto, en un espacio concreto, hacia las emociones básicas, las necesidades emocionales y deseos del individuo y hacia sus expresiones emocionales que regulan la vida cotidiana. Es decir, a las reglas que gobiernan la expresión de las emociones en una sociedad o en un grupo social concreto.

Esta forma de sociabilidad que diferencia a las y los roncaleses de *otros* -en tanto miembros de una comunidad rural-, contiene varios elementos que analizaré a continuación.

6.1.1. Protección y control

Como hemos visto anteriormente, el valle de Roncal –con sus siete villas- tenía en el año 2020 una población censada -no necesariamente viviendo de continuo- de 1275 personas, 594 mujeres y 681 hombres. En un contexto donde todas y todos se conocen -por lo menos

en apariencia- este tipo de relaciones basadas en el conocimiento mutuo parecen tener una relevancia significativa en las dinámicas sociales y en la experiencia de los sujetos.

Por un lado, esas relaciones ponen en circulación un sentimiento denso de ser parte de la comunidad, de compartir algo en un sentido weberiano y de estar protegida por ella. La cercanía de las relaciones y la accesibilidad de los encuentros generan bienestar. Pero, además, la falta de anonimato hace de cada encuentro –incluso fortuito- la posibilidad del reconocimiento. Permite a los sujetos sentir que tienen entidad dentro de la comunidad:

“Eta gero alderik handiena nik uste komunitatea datzala. Hau da herrian mantentzen da komunitatea. Hirian ez. Hemen dago konplizitate sare bat hirian ez duzuna. Esate baterako, edo askotan gertatzen da, paseoan noa edo amarekin noa, ba bueno leku horretara iritzi arte hitz egiten dut amona batekin, hitz egiten dut honekin, hitz egiten dut bestearekin... Eta hor komunitate bat sortzen da. Ba, ¡ah, ya estás aquí! Zaintza moduko bat, ez? Galdetzen didate zer moduz ikasten, zer moduz ez dakit zer, Pues oye, pues conversaciones majas. Hor, ba ez direnak lagun artekoak. Hori hiri batean nik ez dut bizitu, komunitatea eta azkenean horrek sarea sortzen du eta babesa sortzen du” Sokoia - 23 años.

“Uste dut gure identitatea dela. Aiton amonek izan duten bizimodua, nahiz eta orain daukaguna oso desberdina izan, inguru hori galtzea nire ustez pena bat izango litzateke. Hemen ez duzu inongo arazorik 60 urteko pertsona batekin tabernan egoteko. Nik uste hori hirian ezin dela suertatu. Hirian norbera bere koadrilarekin egoten da eta azkenean askoz jende gehiago dago eta, hemen guztiak gara ezagunak, lagunak edo familiakoak... Hiriak ez dauka txipa hori, berezitasun hori [...] Lehen esan dudana bezala Iruñan faltan botatzen dudana da herrietako pertsonen arteko harremanak. Ni Iruñan, bizi naizen auzoan ez dago pertsonen arteko harreman hori. Bakoitzak bere bizitza egiten du, lan egin, etxera joan, lo egin... Eta errutina hori baino inongo harremanik sortu gabe” Eneko - 23 años.

“Yo vivir, vivir, vivo en Roncal. Lo que yo hago en Pamplona no es vivir. Allí voy trabajo, como, duermo... Pero eso no es vivir. Mi vida es esto, la que tengo aquí”
Mikel - 59 años.

Los sujetos proyectan las relaciones sociales urbanas como más pobres, más superficiales y limitadas por los grupos de afinidad, lo que supone un empobrecimiento de la experiencia vital y humana. Pero en el caso de las proyecciones que algunos hombres hacen de las relaciones urbanas éstas se convierten casi en un imposible. A nivel discursivo el espacio urbano se representa como un espacio donde no hay posibilidad de establecer relaciones afectivas. Como dice Eneko, en Iruña, más allá de la rutina del trabajo –y de unas relaciones instrumentales- las personas no construyen relaciones. La ciudad, a pesar de ser un lugar que concentra a mucha gente, no es un espacio relacional, no hay posibilidad de establecer vínculos afectivos duraderos.

Pero más allá del discurso, parece que para algunos hombres establecer relaciones en la ciudad fuera del espacio de trabajo sí que implica dificultades, por lo que el valle se convierte en un espacio referencial para ellos, un *lugar* (Augé, 1993) en términos de identidad, que buscan y articulan a través de las relaciones también en la ciudad:

“En cambio, nosotros, los de Roncal, los amigos, no nos hemos relacionado con gente de la ciudad. Pero no solo yo sino todos. Yo me pongo a pensar en mis amigos... bueno, uno de ellos igual ha sido el que más relaciones ha tenido. Pero nosotros tendemos a buscarnos entre nosotros también en la ciudad y luego el fin de semana todos corriendo volver al pueblo [...] Pero no es que haya conocido gente más interesante en Pamplona que en Roncal, no. He conocido en el trabajo gente, ahí intimas mucho. Pero solo en el trabajo porque fuera de él no tengo mucha vida social” Sabino – 56 años.

Por otro lado, los hombres con una actuación de la masculinidad más agresiva, disruptiva, impositiva y/o incluso manifiestamente misógina y homófoba, también encuentran dificultades para adaptarse al espacio urbano y encuentran en las relaciones rurales un lugar de confort:

“Ba tipo hori adibidez (habla de un hombre de unos 50 años) Iruñan egiten du lan eta etxera, lan eta etxera. Bere auzoan. Oso bizitza mugatua, ez? Eta gero, hona dator y es el más sobrado, el más gritón, el más faltón, el más loco. Homófobo, putero y demás. Siempre con eso en la boca. Betidanik izan dira horrela, ‘los broncas’ del pueblo, los malotes. Ehizan adibidez, txakurrak hartu behar baditut eta batek esaten dit ¡venga, rápido que vas muy lento que parece maricón!” Jokin – 23 años.

Existe en la comunidad una permisividad general en lo que a esas expresiones se refiere por lo que las relaciones rurales parecen proporcionar un lugar donde recrearlas. A pesar de que otros hombres –y mujeres- no se identifican con esas actitudes, dejan hacer. Ni se censura, ni se muestra disconformidad públicamente. Es en ese sentido las relaciones rurales proporcionan un espacio de seguridad para ese tipo de masculinidades, aunque no en exclusiva para ellas. El espacio rural es un espacio de confort donde pueden recrearse sin miedo a la censura y en ese sentido es un espacio donde la violencia, aunque no se aliente, está permitida:

“[...] Erasoak ematen dira herrietako kodeetan. Dago etengabe koiuntura sozial bat mantendu behar izatearen ideia. Eta koiuntura sozial hori apurtu dezaken zeozer ez da bistaritzen. Eta gatazkak, adibidez, lagun batek kriston gatazkak izan zituen herriko neskekin eta horiek bai materializatu da espazioan modu bortitz batean. Baina gainontzeko gatazkak ez. Isilpean. Gogoratzen dut hemengo tipo bat super askerosoa. Gogoratzen dut behin gabeen super drogatuta neska baten atzetik ipurdia ukitzen. Eta hori berdin jarraitzen du, jarraitzen da koiuntura mantentzen. Ez dago interesik hori bistaratzeko agian kontzientziarik ez dagoelako. Badago tipo bat daukala fama goizeko seietan ateratzen dela kotxearekin bueltak ematera eta garai baten, nesken kotxeetan idazten zuen “guarra que buena estas” eta horrelako gauzak. Eta herriko batzuk, nire familia direnak, tipoa ikusi zuten eta neskei esan

zieten baino horixe denbora guztian azpimarratzen que esto no tenía relevancia, o sea, que no se sepa” Ekaitz -23 años.

Como veremos más adelante a través del secreto, de lo que no se explicita, la comunidad protege estos comportamientos.

Por el contrario, el espacio urbano es percibido como un lugar donde esas demostraciones de virilidad no parecen estar aceptadas, por lo que mostrándose en ese entorno quedarían expuestos a la reprobación sin la protección comunitaria. Ese tipo de masculinidades -que no disfrutan hoy precisamente de la hegemonía en términos de poder económico y material- necesitan de la comunidad, no solo para sentir poder sino para poder sentir que son alguien⁴⁷.

Apunta Azpiazu que esa expresión de la masculinidad ha perdido legitimidad social: “¿Cuántos de nosotros estaríamos dispuestos a reconocernos en el modelo de masculinidad que hemos descrito más arriba?” (2017: 40) se pregunta. También sugiere que en términos de poder es precisamente esa expresión de la masculinidad la que -a escala global- menos dividendos

⁴⁷ Hace algunos años estuve trabajando de educadora de calle en la plaza del barrio bilbaíno de San Francisco. Era habitual que niños y niñas de etnia gitana jugaran solos en la plaza y habitualmente entraban a las instalaciones del centro cívico sin compañía adulta. A raíz de las quejas continuadas de los y las trabajadoras municipales la policía había intervenido en la plaza. Para evitar esta situación la asociación contra la exclusión social para la que yo trabajaba planteó al ayuntamiento una intervención de calle con las criaturas. Solíamos jugar en la misma plaza, ese era el reino de las criaturas. Ellas y ellos controlaban el espacio, marcaban las normas si otras criaturas se acercaban. Se sentían seguros. Más de una vez les propuse ir a jugar al parque de Miribilla, a dos manzanas de donde se sitúa la plaza. Las niñas se mostraban más interesadas pero los niños nunca querían salir. - *¿Qué vamos hacer allí?* - me decían -*la plaza es mucho mejor*-. Un día conseguí convencerles y fuimos al parque. Mientras las niñas enseguida empezaron a jugar e interactuar con otras, ellos se sentaron a mi lado en las gradas con una actitud que no había visto nunca. Tenían miedo, se sentían inseguros fuera de su espacio. No había vuelto a pensar en aquello hasta que años después vi la serie *The Wire*. En uno de los capítulos de la serie -cuyo hilo conductor es el inicio de las intervenciones telefónicas judiciales contra el narcotráfico en EEUU- su protagonista, el solitario ladrón de traficantes Omar Little – un atípico antihéroe, homosexual y negro, ataviado con una gabardina y una escopeta – regresa a Baltimore después de haber huido para salvar la vida y dice “*¿Qué podría hacer yo fuera de aquí? Un chico tiene que estar allí donde conoce*”. La serie, más allá del hilo argumental, es una historia de hombres, de construcción de masculinidades. A través del uso de la violencia –institucional o no- la masculinidad hegemónica y subalterna se construyen en una relación dialéctica. La figura del héroe y del antihéroe discuten mientras se conforman mutuamente. Para Omar las calles de Baltimore, las relaciones que allí tiene -aunque estas sean dentro de una guerra entre hombres- le protegen. Omar igual que los niños del barrio de San Francisco- sienten estar protegido no solo por lo que saben de él, porque allí él es alguien, también porque es lo que él mejor conoce y puede sentir que tiene poder.

patriarcales⁴⁸ obtiene. Cuestión con la que estoy totalmente de acuerdo. Tal vez por ello, los hombres del valle que se alejan de esas expresiones, es decir, aquellos que se han reacomodado dentro del patriarcado incorporando atributos y valores no hegemónicos identificados con lo femenino, en apariencia menos violentos y más sensibles, mantienen una connivencia con dichos comportamientos. Por un lado, como señala Azpiazu (2017), porque esas expresiones de la masculinidad permiten que sigamos discutiendo sobre ellas, como una forma evasiva de no discutir las cuestiones relativas al poder, que precisamente no son ellos quienes ostentan. Pero al mismo tiempo, puede estar expresando un sentimiento de anhelo, una mirada de reconocimiento de lo *perdido*⁴⁹, de lo que han reprimido en un proceso de adaptación que en el contexto social actual ha sido necesario para conservar su poder.

Además, los hombres – tanto urbanos como rurales- que, en apariencia, se alejan de las expresiones más violentas y rudas de la masculinidad, de la imagen del *matxirulo*, pueden, al mismo tiempo, pueden estar romantizando el espacio rural como un espacio homosocial⁵⁰ donde pueden expresar en contextos como la caza, las *sociedades* y *txokos*, ... ciertos aspectos reprimidos en otros lugares. En cualquier caso, esta es solo una idea que, debería ser analizada más en profundidad.

⁴⁸ Hablar de dividendo patriarcal, no es solo hablar de dividendo material o económico – mayor control de capital, mayor poder político y de Estado,...- es hablar del dividendo que obtienen los hombres del patriarcado en términos de honor, reconocimiento, prestigio y derecho a mandar (Connell, 1997: 43-4).

⁴⁹ Querría detenerme brevemente en esta idea. Para ello tomaré como referencia al grupo musical *Los Zopilotes Txirriaos*, un grupo navarro de rancheras dentro del estilo denominado *NaparMex*. El cantante y alma mater del grupo, descende de una familia que emigró del valle de Salazar a los alrededores de Iruña. Muchas de sus letras se centran en el contexto rural. Este hecho tiene que ver con una reelaboración identitaria, con una forma de vincularse y poner en valor el mundo rural, y el estilo de vida que sus familiares tuvieron que abandonar. Es una declaración de valores y una reivindicación de lo rural frente a lo urbano. Sin embargo, en esa imagen del mundo rural la representación de la masculinidad es central. Es una representación androcéntrica del territorio, donde las mujeres no existen. Esa imagen del hombre rural –vasco-navarro- está llena de elementos de una masculinidad que hoy ha perdido gran parte de la legitimidad social, pero que ellos rescatan y reivindican, en la figura del antihéroe. Por ejemplo, el tema “*Entre atxunes y culebras*” - que también da título al disco- cuenta una partida de cartas entre unos hombres de Otsagabia y otros de Zaldibia. Aunque lo hagan a través de la parodia, los hombres que describen representan la idea romántica de lo que los *hombres reales* desearían en cierto sentido ser. Son su *alter ego*. En la canción ellos son los hombres de campo, rudos y desaliñados. Hombres apostadores que se juegan el ganado y la maquinaria agrícola y que para celebrar el éxito de la partida van a un *burdel*. La puesta en valor de esa imagen decadente de hombre rural constituye la puesta en valor del mundo rural en sí. Hombre y espacio son aquí lo mismo. Es decir, el espacio rural es el hombre rural en tanto que es su dominio. Tienen una relación casi metonímica.

⁵⁰ Para ampliar información sobre la homosociabilidad masculina ver *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire* (Sedgwick, 1985).

Retomando el tema de las relaciones rurales como relaciones de protección y reconocimiento, estas tienen un carácter ambivalente ya que también pueden suponer una fuente de control:

“Tiene cosas muy buenas de relación, de ayudarte, de hacer un auzolan para lo que sea. Pero al mismo tiempo se señala a una persona con mucha facilidad. Ese es el contraste y el contrasentido del pueblo. Además, estos pueblos son tan chiquitos que no te puedes escapar. Aquí (Iruña) te puedes escapar, aquí tienes un problema y te evades. Aquí tienes otras cosas, otros problemas. Igual aquí te aíslas demasiado. En el pueblo eso no es tan fácil porque vas, te juntas, no hace falta quedar, no hace falta móvil. Hablas con el hombre de 80 años o con el chavalillo joven, hablas con todo el mundo. Aquí hablas con algunos vecinos y con otros hola y adiós” Sabino - 56 años.

“Azkenean herri batean bizi zarenean ondokoari laguntzeko prest zaude. Eta hirian ez. Eta kontrol soziala... Bai, hori desabantaila bat izan daiteke. Iruñan ez duzun ezagutzen ba ez dizu inork egiten kontrol hori, agian bizilagunak. Baina hemen kotxearekin ateratzen zara eta bizilaguna ateratzen da ea nora zoazen ikustera. Baina nik hori ongi eramaten dut. Igual etxera iritsi parrantatik eta bizilagunak zure ama baino lehen badaki zein ordutan heldu zaren, ez? Eta norekin iritsi zaren. Baina bueno. Inoiz ez dut gaizki bizi hori” Irati – 24 años.

Hay que tener en cuenta qué dependiendo de cuál sea el contexto familiar, esto puede suponer un problema, especialmente para las jóvenes que son las que más restricciones –horas, compañías, espacios,...- suelen tener. Además, la información que se pone en circulación es normalmente sobre las mujeres, ya que la comunidad no controla la vida de los hombres de la misma manera que la de ellas.

“[...] Batzuetan dena apurtzea pentsatu dut baino hor dago ere el componente de la familia, la reputación, ez naiz ni bakarrik, ahí hay todo un sistema de control bien organizado. No ere solo tú porque tú eres tal y tal y tal” Ekaitz – 23 años.

De forma general la libertad individual y el deseo personal, siempre están sujetos a unas normas sociales, que son la expresión de los valores y formas de entender el mundo en un lugar y tiempo concretos. Sin embargo, en las relaciones de ruralidad –es decir, en las que todas y todos son conocidos entre si y además comparten muchas veces lazos de parentesco- la comunidad ejerce un peso concreto. Como dice Ekaitz en el valle uno no responde por sí mismo, sino que la familia, y la comunidad también – y, sobre todo- están detrás. La reputación familiar y comunitaria depende de las acciones individuales.

Cuando una persona desobedece la norma no es ella quien queda expuesta a las consecuencias de la transgresión sino toda su familia. Como si de vasos comunicantes se tratase la presión que se ejerce sobre el individuo transgresor se transmite íntegramente y con la misma intensidad en todas las direcciones, a todas las personas que integran el conjunto. De esta manera, los actos individuales están coaccionados por las relaciones familiares que median en el espacio rural.

De igual modo, los actos individuales también pueden dar o quitar honorabilidad a la comunidad. La transgresión de la norma, hacer lo que no está permitido, alejarse de los ideales comunitarios pone en riesgo a la comunidad misma que perdería sentido y equilibrio. El individuo y sus deseos personales de realización están coaccionados por el pacto comunitario. Es más, el pacto comunitario implica una renuncia del deseo y las necesidades individuales –o por lo menos el control de la expresividad pública de ese deseo dentro del espacio comunitario.

Roberto Esposito en su libro *Communitas. Origen y destino de la comunidad* (1998) reflexiona leyendo a Thomas Hobbes:

“Cuando un hombre transfiere un derecho propio a otro, sin considerar un beneficio recíproco, pasado, presente o futuro, esto se denomina libre donación (...) Cuando un hombre transfiere su propio derecho sobre la base de la consideración de un recíproco beneficio, no se trata de una libre donación, sino de una donación mutua, y se la llama contrato”⁵¹. No sólo, entonces, no coincide el contrato con el don, ni

⁵¹ T. Hobbes, *Elementi*, op. cit., págs. 120-1.

deriva de este, sino que es la más directa negación del don: el paso del plano comunitario de la gratitud -que, según Hobbes, el hombre ‘moderno’ no puede sostener-⁵² al de una ley que se ha sustraído a toda forma de ‘munus’. Una ley destructora de ese cum al que el ‘munus’ está semánticamente orientado en la figura de la ‘comunitas’. El intercambio soberano entre protección y obediencia responde a esta potencia disolvente: conservar a los individuos mediante la aniquilación de todo vínculo entre ellos” (Esposito, 1998: 68).

El “*munus*” –el tributo que los individuos deben de pagar para formar parte de la comunidad- es aquí la renuncia del deseo, la realización del yo, la transgresión y la posibilidad del cambio. Ello implica o corregir mediante disciplina dicho comportamiento o tener que ocultarse, contenerse, mantener una pose. Aunque sea el vínculo –familiar y comunitario- el que une a las personas, al mismo tiempo, el vínculo se hace imposible ante la imposibilidad de conocerse. Son desconocidos entre conocidos.

6.1.2 Conocidas/os desconocidas/os

Las relaciones que median en el espacio rural son definidas como aquellas que vinculan a todas las personas de un mismo territorio. Todas las personas que viven en él se conocen entre sí y conocen la historia familiar. Sin embargo, estas relaciones basadas en el conocimiento mutuo y en la cercanía espacial de esos cuerpos que se *conocen* hay una parte visible y otra que permanece oculta. Aunque este hecho pueda parecer paradójico es en realidad intrínseco a la relación conocimiento/ignorancia (Sedgwick, 1998; Britzman, 2016).

En gran medida, lo que las personas inmersas en relaciones de ruralidad conocen las unas de las otras no es un conocimiento directo, adquirido en un intercambio entre iguales, en una conversación compartida. Muchas veces se trata de un conocimiento inferido que se alimenta en gran medida de flujos de información confusa –de rumores, de “creo qué...”- que la comunidad pone en circulación sobre alguno de sus miembros. Es decir, se alimenta de desconocimiento; de ciertas opacidades.

⁵² T. Hobbes, *Leviatano*, op. cit., págs. 95-6.

De forma general, expresar inquietudes o valores que no tienen ningún significado para la comunidad suele ser censurado a través de expresiones de desacuerdo, de burla o de desprecio. Expresar una espiritualidad no cristiana, tener inquietudes políticas y/o culturales determinadas o tener una estética concreta puede suponer un hecho incómodo. Las personas que no comparten los gustos e intereses de la mayoría terminan por no expresar la diferencia. O bien, buscan otras relaciones donde satisfacer esos ámbitos de su vida fuera del valle -por lo general a través de relaciones de afinidad en un contexto urbano- o acaban por marcharse. Esto genera en la comunidad un espejismo en el cual todas las personas parecen ser iguales y parecen compartir los mismos intereses y deseos. Y al mismo tiempo establece una idea de lo que es *normal*. Lo que esta fuera de esa *normalidad* por lo general se desconoce.

“[...]Esto me gusta ¿eh? pero, hay veces...Hay veces que necesito salir de aquí. Esto... no sé, cómo que me ahoga. Me cojo el coche y me voy a Iruña y quedo con alguna amiga. Eso hay veces que lo necesito, ¿eh?” Irune- 59 años.

“Eta Erronkaritik atera behar izatea ba azkenean esperientzia ona da, jende gehiago ezagutzeko aukera daukazu eta nire kasuan ideologikoki antzerakoak direnak ba gehiago ezagutzeko eta egoteko aukera. Adibidez hemen ba daukat lagun bat eta ideologikoki antzerakoak gara baino gainontzekoekin ez baina ateratzen gara elkarrekin. Baino Iruñan ia ia egiten duzun koadrila da ideologikoki zurekin bat egiten dutenak eta gustu berdinak dituztenak. Kirola, parrandarako lekuak, ideologia. Orduan horrek asko eragiten du” Jokin- 23 años.

“[...] Para mí Iruña fue el espacio para poder elegir a gente que me gustara y poder darme a conocer de cero, no como la Serena que todo el mundo veía aquí. Fue una grandísima puerta porque yo aquí me sentía totalmente asfixiada. Con esas etiquetas que me habían puesto y ese entorno tan reducido. Me libré de esos dos idiotas que me amargaron la vida también. Entonces toda esa castración aquí, pues el instituto fue ya un espacio de libertad y me dio muchísima fuerza porque encontré gente muy maja. Encontré aceptación y apertura que me permitió ser como soy. He conocido a mujeres maravillosas por el mundo y a hombres también, hombres diferentes [...] Pues eso, yo aquí sentía que se habían montado una película de mí. Yo

siempre he sentido que igual ni me conocían y ya está. Y con eso te has quedado y eso es lo que corre de boca a boca y yo de repente soy esa que tú dices con tú...

Serena – 44 años.

El conocimiento que circula se superpone y se pega sobre los cuerpos. Los sujetos no pueden escapar a la mirada correctiva de los otros. No tienen control sobre las ideas que circulan de sí mismos. No pueden sostener su propia biografía. Las “etiquetas” de las que habla Serena generan opacidades sobre los sujetos y actúan como prácticas expiatorias a través de las cuales la comunidad proyecta sus miedos y redime sus propias conciencias. “Lo que me etiqueta me niega”, escribía el filósofo danés Søren Kierkegaard. Las etiquetas, la buena y la mala reputación, implica que la comunidad debe poseer una imagen del individuo cuya función evidente es el control social (Goffman, 1989: 87-89). En estos flujos de conocimiento, que no son el poder en sí mismos pero que son el campo magnético del poder (Sedgwick, 1998: 15): “La ignorancia y la opacidad actúan en connivencia o compiten con el saber en la activación de corrientes de energía, de deseo, de productos, de significados y de personas” (Ibidem.).

De esta manera las ideas de lo desviado se proyectan sobre los cuerpos cuya circulación amplifica su valor (Ahmed, 2017) y genera un conocimiento colectivo –lleno de opacidades– sobre aquellos. Podría decirse que mediante este mecanismo de proyección y sacrificio lo prohibido se espanta y la comunidad queda *inmunizada*.

Escribe María Velasco en su obra de teatro *Escenas de Caza* (2018), en un diálogo entre el protagonista (*el chivo*) y su prima (*prima*), cuando éste regresa al pueblo tras muchos años y ella le dice: “[...] Y esperas que te recibamos con los brazos abiertos. Eres el garbanzo negro. ¿No te gustaba ser diferente? Pues ahora no te quejes. Ensanchaste tus rarezas. ¿Qué esperabas? Los demás hicimos las cosas como Dios manda [...] Pero a mí me importa lo que digan los demás porque quiero vivir con ellos [...]” (Velasco, 2018: 57). La protección comunitaria, formar parte de ella, implica la aceptación o cuando menos el cumplimiento público de la norma, es decir, una renuncia a la expresión de la diferencia.

En esos flujos de información indirectos los acontecimientos del pasado juegan un papel relevante que se refleja en las posiciones que los sujetos tienen en las relaciones del presente dentro de la comunidad y en sus subjetividades. La historia familiar, por ejemplo, puede jugar en esto un papel importante. Los actos que en el pasado miembros de la unidad familiar – estén vivos o muertos- llevaron a cabo tienen una repercusión sobre los sujetos en el presente. En cómo la comunidad los considera, en cómo son leídos o comprendidos. Las personas están bajo sospecha ya que pueden ser portadoras de esos comportamientos inadecuados, transmitidos a través de los lazos familiares. Mientras que el conocimiento directo se hace imposible:

“Pues ya te digo, borrachera que te crío y que yo te quiero mucho, qué aunque tus padres sean... ¿Cómo? ¿pero cómo sabes tú lo que pienso yo si no me has preguntado nunca? ¿si no me conoces? Porque mi padre vote a una cosa ¿tengo yo que pensar igual que él? Pues no tiene por qué [...] Sin embargo, mucha gente ha tenido una idea muy equivocada de nosotros [...]. Fíjate, vives en un pueblo, pero no te conoces con la gente” Emma-38 años.

En otro momento de la entrevista Emma me confesaba que habían pasado años hasta que su mejor amiga y ella habían podido hablar de ciertas experiencias y que hasta entonces no había sabido nada de los conflictos familiares que ella había tenido en la juventud. Se lamentaba por no haber podido apoyarla en aquellos momentos.

Es habitual que las relaciones y encuentros informales entre personas de diferentes edades sucedan en el bar. En este contexto de ocio el consumo de alcohol y otras drogas –especialmente entre los hombres- median en las relaciones lo cual no propicia un contexto aceptable para un encuentro íntimo. Para una conversación personal.

“[...] Yo nunca he tenido facilidad para relacionarme, he sido muy inseguro, entonces lo enfocaba todo en el alcohol. La forma de pasármelo bien era el alcohol. Bebíamos todos, los tímidos y los no tímidos. Había varias cosas, por un lado, quieres tener pareja, quieres conocer chicas; por otro lado, la relación en el bar con los demás hombres. Ya sabes que hay gente que es de verbo fácil, que es más agresivo y eso te genera una incomodidad, no te sientes en una conversación que surja...

no te sientes cómodo. Luego te quedas tú... Ya sabes, en el bar se habla mucho, en cualquier momento cualquiera puede hacer un comentario despectivo hacia ti y que te puede hacer sentir mal. Era un poso de todo. El pueblo es algo tan cerrado, la vida social nuestra era toda en torno al bar, el alcohol... todo ese tipo de cosas fueron las que... A lo mejor yo no hubiera salido del pueblo. Es hablar por hablar ¡claro! porque no sabemos qué hubiera pasado” Sabino – 56 años.

Los hombres deben actuar la masculinidad en el bar, comportarse como hombres. Esto no está exento de renunciaciones y sujeciones, de acomodaciones y reajustes y también de trabajo corporal –en un sentido amplio- ya que “ninguna identidad sexual, aún la más normativa, es automática, auténtica, fácilmente asumida, o carece de negociación y construcción” (Britzman, 2016: 39). Por eso Sabino a través de la práctica deportiva ha podido compensar su déficit de masculinidad. Superar las marcas o los retos deportivos de otros hombres -y contarlo en el bar- le ha permitido llevar una vida más vivible. Ha sido una manera de obtener prestigio y de poder demostrar virilidad.

En este contexto relacional y con estas formas de sociabilidad no hay espacio para que las personas –ni hombre ni mujeres- puedan establecer relaciones satisfactorias entre sí, ni puedan compartir cierto grado de intimidad. Es decir, puedan llegar a conocerse.

6.1.3 Sentir que no se puede elegir o elegir la soledad

Otra cuestión que plantea el hecho de contar con un número limitado de habitantes dentro de un territorio –bien sea dentro de un proceso de despoblamiento rural, como en el caso de estudio, como si no- es la de poder elegir las relaciones. Aunque la experiencia de los y las roncalesas haya cambiado en ese sentido y existan diferencias generacionales en cuanto al número de población que unas y otras han vivido en la juventud -es decir, en cuanto al número de relaciones potenciales- la proporción de habitantes, en cualquier caso, y la homogeneidad que se les impone, han generado un sentimiento compartido de no poder elegir las relaciones ni, como hemos visto, los términos de esas relaciones.

“Askotan hitz egin dugu Gazte Asanbladan, ba hemengo askorekin ba ideologia ez da berdina eta askotan egoten dira txokeak baino hitz egiten dugu eta listo. Baina da zeozer naturala. Hemen zure adinekoak dira, Erronkarin asteburuetan zaude eta beraiekin ateratzen zara. Baina, pasan de todo. Caza y juerga, caza y juerga, eta listo. Baina haiekin atera behar zara ze ez dago besterik, naturala da” Jokin – 23 años.

“Yo, aquí, esa es mi cuadrilla, igual no es la mejor para mí, pero es la única cuadrilla que puedo tener en el pueblo. Y claro, yo no llevaría a mi novia a nuestras cenas porque allí oiría cosas que mejor si no oye. Sí, porque a veces son unos ‘matxirulos’. Ella no estaría cómoda oyendo ciertas cosas y ellos tampoco iban a estar cómodos” Telmo – 36 años (Sakana).

“Las relaciones aquí no las eliges, te vienen dadas. Yo aquí por ejemplo tengo relaciones que en otro lugar hubiera desahuciado. Pero aquí no. Aquí hay que aprender a estar con gente muy diferente a ti, a tus intereses. Pero tienes que aprender a cuidar esas relaciones porque hay que vivir aquí. Por ejemplo, hay veces que, imagínate, tienes que hacer grupo en algún taller o charla que te has apuntado y te toca hacer grupo con alguien que por la calle te vuelve la cara. Pues hay que aprender a lidiar con esas situaciones.; aquí eso pasa y es muy duro.” Clara – 50 años.

“[...] Pero yo creo que para mí fue sobre todo el poder elegir las amistades. O sea, yo siempre he sentido que en el pueblo estas con quien te toca. O sea, es como te ha tocado. Te ha tocado ese pueblo, te ha tocado ese medio y luego por edades y por tal, hay lo que hay. Entonces eso, o encajas o no encajas” Serena- 44 años.

No poder elegir a las personas con las que compartir el tiempo forma parte del día a día, es algo *natural*, cómo dice Jokin refiriéndose a las posibilidades de relación en las que se tiene que mover. O te relacionas con las personas que hay – sean de tu agrado o no- o no te relacionas. Esto supone una disyuntiva.

A nivel individual no poder elegir las relaciones limita el campo de realización personal. Son relaciones pobres, superficiales, en la que más que compartir media una suerte de tolerancia recíproca. Por otro lado, en el plano social y político la falta de elección facilita el mantenimiento de relaciones de las relaciones de género. Señala Raewyn Connell en relación a las masculinidades- pero que también podría aplicarse a las feminidades y su relación con el sostén-cuestionamiento del patriarcado- que hay que entender las relaciones de género, no solo entre hombres y mujeres, sino también entre los hombres, para evitar que el reconocimiento de las múltiples masculinidades se vuelva -colapse en- una tipología de diferentes caracteres (1997: 39). Es decir, hay que considerar las relaciones dinámicas entre diferentes formas de masculinidad que mantienen el orden patriarcal, y analizar cuáles son los beneficios que sacan de dichas relaciones en términos de poder y prestigio, por ejemplo.

Así, como hemos visto en los testimonios de los hombres jóvenes, un contexto donde no pueden elegir sus relaciones favorece la permisividad, y en definitiva la complicidad, con ciertas expresiones de la masculinidad. Aunque ideológicamente no las compartan, sin embargo, las consienten y conviven diariamente con ellas, porque mostrar su oposición a ciertos comportamientos, como, por ejemplo, a comentarios ofensivos sobre las mujeres, supondría una pérdida de prestigio dentro del grupo de amigos. Sin embargo, los sujetos también pueden resistirse. En ocasiones lo hacen limitando esas relaciones y buscando unas más satisfactorias e igualitarias en otros espacios; y en otras eligiendo la soledad.

Asimismo, este contexto donde se tiene que relacionar con personas que no son de su agrado, según han señalado algunas de las entrevistadas de mediana edad, supone un aprendizaje que las capacita para tratar con personas diferentes a ellas, no solo dentro del valle, sino en diversos contextos.

De la misma manera, la experiencia de la soledad puede ser una forma de tomar conciencia de las relaciones de poder, y que tiene un potencial transformador, de acción política, de revelarse contra las relaciones de subordinación. Como cuenta Ekaitz de 23 años, para él la soledad respondía a un sentimiento de estar exiliado en su propio pueblo por ser homosexual. A no poder compartir esa parte de su identidad con sus amigas y amigos. A tener incluso que

reprimirla. Sin embargo, también ha sido una forma de adquirir conciencia de que otras formas de relación son posibles. Como él mismo dice:

“Bakardade hori bizi duzu exilioa eduki duzulako hor. Zure toki ‘naturalean’. Es una expresión a dinamitar, lo sé, pero bueno. Identitate marikoiarekin oso zaila da elkartzea edo kolektibitatea osatzea. Bakardade horren presentzia zure bizitzan zehar zure zaugarritasunaren aitortza bat dira eta horrek talde beraren kontzepzioa aldatu dezake. Elkar-babesa, zaintza oso beharrezkoak dira” Ekaitz - 23 años.

Durante mis viajes a Roncal -una vez tuve que abandonar la casa en la que viví durante siete meses- solía alojarme en casa de una amiga del valle que conocí durante el trabajo de campo. Esto me dio acceso a tener algunas conversaciones con un joven de diecinueve años. Amets, pasaba muchas horas encerrado en su cuarto sin apenas contacto con nadie. A veces trabaja algunas horas en un negocio del valle pero fuera del trabajo todo el tiempo lo pasaba en su habitación. En una de nuestras breves y escasas conversaciones me dijo que no compartía ningún interés con la gente de su edad: *“Ellos salen a beber y a fumar, y a mí eso no me interesa”*. Otra de las veces al preguntarle qué es lo que hacía tantas horas solo en su habitación me explicó que usaba el ordenador para conocer la situación política y social en el mundo y compartir sus inquietudes con otras personas a través de la red. Era un tema que vivía con desazón. Estaba enfadado. Le preocupaba que mientras la gente –incluida su familia- vivía sus vidas con normalidad en el mundo otras personas estaban viviendo situaciones de persecución y violencia (notas de campo).

Sobre la soledad, Iñigo -de 38 años, ilustrador y que vive con su pareja en un pueblo de la CAV- relata lo siguiente:

“Entonces había como un limbo de edades que al principio no se notaba tanto, cuando eres pequeño, pero luego, fuera del colegio, a la hora de quedar con los amigos y demás poco a poco sí que se fue haciendo un vacío [...] Te ibas quedando un poco como ... No tengo los recuerdos muy, muy grabados, pero si te quedas con ese vacío. Pero no sé decirte bien, fue hace muchos años. Desde el presente te digo

que tampoco creo que fuera un trauma, creo que era una evolución. Es lo que había y ya está. O sea, vivías en un pueblo muy pequeño, es lo que había y ya está. También es verdad que yo desde pequeño he tenido una vida bastante activa a nivel de saber organizar mi tiempo cuando estaba solo. El dibujo, por ejemplo, yo he dibujado muchísimo desde niño entonces yo creo que en ese sentido el vacío de tiempo que podía sentir lo llenaba. Tampoco me gustaban los deportes que a todos críos les gustan como el fútbol que se pasan todas las horas jugando al fútbol, al fútbol, no; nunca he sido de...no me han gustado los deportes ni de niño” Iñigo -38 años.

Elegir la soledad es una opción, una forma de resistirse a la norma y de recrear los propios deseos e intereses. Es una forma de resistir en la diferencia.

6.1.4 Palabra y acción

*“Nerabezaroa garai iluna izan zen. Etxeko egoera, aitareen irainak eta tratatu txar fisikoak,
... bortizkeria hori guztia ez zen, ordea, gauzarik itogarriena.
Kalean, lagunaren artean ez neukan barrena lasaitzeko biderik, gauza batzuk ezin baitziren
hitz egin. Gainera, minaren narrazioak bere arau propioak zituen. Lagunaren artean,
samintasunaren adierazpenetik urruntzen zen guztia ez zen jasotzen.
Amorrua, erasotzen ninduen gizonaren kontrako agresibitatea azaltzea,
ez zen onartzen”.*

Los seres humanos están dotados del lenguaje – es decir, de capacidad de abstracción- que es una característica única –por lo menos hasta lo que hoy sabemos- de la comunicación humana, aunque todas las especies tengan la capacidad de comunicar/se. A través de la comunicación verbal –oral o escrita- los seres humanos podemos describir un paisaje, cerrar un acuerdo laboral, aprender una receta de cocina o expresar nuestra alegría por algún hecho. Es decir, mediante la palabra podemos transmitir conocimientos, experiencias y emociones. La palabra –hablada o escrita- es una forma de comunicación fundamental –aunque no la única- y por lo tanto una forma importante de interacción humana.

El habla está presente en la vida diaria y da forma a las interacciones sociales y a los modos de sociabilidad. Pierre Bourdieu en su libro “*¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*” (1985) revela una interacción del lenguaje, que él llama *mercado lingüístico*, y que define como un espacio de situaciones sociales de desigualdad que están ligadas a procesos de dominación -y censura- estructural de unos discursos sobre otros. Así, los diferentes *productos lingüísticos* reciben un valor social según se adecuen o no a las normas que rigen en ese mercado particular. Las leyes que dan valor a unos discursos y no a otros –es decir, las leyes que ponen precio a los productos lingüísticos en cada mercado - son las que dictan la pertinencia de los propios discursos. Esto es, las que dan legitimidad al habla. Estas leyes se estructuran en contextos socio-históricos concretos y en función de las prácticas de los sujetos implicados en la negociación de los valores del momento y el lugar, cuyo poder, al mismo tiempo, está afectado por la posición que ocupan en el espacio social de referencia (Ibídem).

Las formas de sociabilidad en el valle están delimitadas por un mercado lingüístico que determina la pertinencia de unos discursos sobre otros y, en ese sentido, el uso del habla está restringido.

“Isiltasuna hor dago eta juergako espazioak ba badira el espacio del debate, del ... en el que se puede hablar de todo, se puede echar todo en cara... Ta gero hurrengo eguna dator eta gainontzeko egunak... eta isiltasuna. Bai, hau hartoa (fuerte) da. Eta bai, isiltasunarena oso errotuta dago. Aurreko egunean egon nintzen ibarreko batekin eta esan nion zurekin lotuta nengoela eta esan zidan- a ver lo que cuentas- ¿no? Como... o sea oso, oso errotuta dago eta isiltasun horrek egiten du kohesio sozial hori mantentzea” Ekaitz – 23 años.

Por lo general, en el valle, los discursos emocionales no están bien considerados y todas las interacciones habladas relativas a la emoción se rigen por unas normas muy concretas. Es decir, están expuestas a un control más exhaustivo, ya que las emociones son reconocidas como una debilidad más que como una fortaleza.

Escribe Esteban siguiendo a Denis de Rougemont (1986:178) que “los sentimientos son creaciones literarias en cuanto que necesitan para su reconocimiento de una cierta dosis de retórica” (Esteban 2011: 114). Que pasión y expresión apenas se pueden separar ya que surgen al mismo tiempo y en el mismo lugar (Ibídem). Por eso, existe una necesidad de controlar la emoción a través del control del habla.

En las relaciones de amistad, en los encuentros, generalmente hablar no suele ser un objetivo en sí mismo, no es una práctica autotélica, sino que suele estar mediada por algún otro tipo de actividad no reflexiva; pasear, practicar algún deporte, ver algún evento, tomar algo, ... pero por lo general en el valle no se queda “para hablar” en sí mismo. Quedar para hablar entra dentro de un campo restringido: el campo emocional. El discurso emocional, su expresión, es peligrosa porque es a través de ella que los individuos pueden descifrarse y reconocerse a sí mismos y ante los demás como sujetos emocionales y de deseo, y esos deseos son potencialmente peligrosos ya que, siempre existe un riesgo de que puedan situarse fuera de los límites morales de la comunidad.

“Marikoia bezala bizi arte ibarreko dinamika oso arrotza egiten zitzaidan ere. Udako dinamika eta gazteen dinamika zen paseoan geratzea eta paseoan jésartzea bata bestearen alboan mirar al horizonte y comer pipas. Ta klaro niretzako oso arrotza zen. Era llegar, no había ningún tipo de contacto, no hablábamos de nada. Baino gero parrandan ez, parrandan aukera neukan gorputzak gertuago izateko. Gorputza pisu gehiago zeukan. Y estaba la posibilidad de hablar y de cambiar el mundo en mil sentidos ¿no?” Ekaitz – 23 años.

En el interior del valle, mantener las emociones alejadas de las relaciones no es solo deseable sino fundamental para la cohesión y la identidad local, que sin embargo se sustenta en una renuncia imposible de soportar. Idea que trataremos más adelante.

Las restricciones sobre las expresiones emocionales dan pocas oportunidades a los sujetos de poder satisfacer esa parte en sus vidas por lo que la contención emocional, lo que comúnmente denominamos “guardarse las cosas dentro”, se convierte en una práctica obligada. Es un modelo cultural que enfatiza la necesidad de regulación de las emociones porque asume

ciertos peligros en ellas. En algún sentido las teme. Sin embargo, las emociones encuentran espacios y vías donde expresarse. Esto puede suceder de manera más o menos racionalizada, muchas veces eligiendo personas y coyunturas fuera del valle, o bien, de forma explosiva, donde el alcohol y las drogas suelen estar presentes:

“Gero niri gertatu zait neska eta gero mutil batekin akosoa. Ibarreko neska batekin era bat ukitzen eta klaro lagunak ginen. Ni baino txikiagoa, hori bai. Eta nik utzi, utzi eta azkenean kriston bronka izatea. Eta hurrengo egunean esaten zuen ez zuela ezer ez gogoratzen. Eta nik, klaro, ez zara gogoratzen! Hor bai ikusten dut izugarritzko gaitasun falta gauzak hitz egiteko, gehien bat mutilen artean, baino ere neska batzuen kasuan. Nik uste dut hori dela ere segun zer hezkuntza jaso duzun etxean. Orduan bada ezin adieraztea gauzak, orduan erakutsi beharrean modu atsegin, normal eta zuzen batean ba erakutsiko dizut beste modu australopiteku honetan ea esan nahi dizudan hori ulertzen duzun. Eta hurrengo egunean ez da horretaz hitz egiten. Ezer ez gertatuko balitz bezala, eta niri hori ematen dit izugarritzko amorrua, baino jendeak egiten duena da hemen ez da ezer pasatu eta beste guztiek jakin arren. Baino ni ez naiz horrelakoa [...]. Egia da gero hor ezberdintasunak ikusi ditudala nire ahalduntze prozesu pertsonalean, urteekin. Ez da berdina hori hasieran [...] ni oso gaztetxo esanez utzi, utzi. Baino gero urte batzuk beranduago no me iba a temblar la mano ni un pelo” Erkuden – 28 años.

“Y eso ha pasado mucho aquí. La gente está fatal por lo que sea, pero no lo cuentan. Y la gente pues se va al bar y luego pasa lo que pasa. Tu imagínate el percal. La fiesta de no sé qué, tomamos algo y venga visitas al baño. Pero ¿cómo voy a hablar de algo realmente serio aquí contigo? No se me ocurre. Son relaciones muy superficiales. Te tienes mucho cariño porque te has criado juntos, pero realmente no te conoces, no compartes nada. Tienes una vida tan, tan diferente... no tenemos una relación de nada, de inquietudes. No tengo ganas de estar 12 horas en el bar. Voy, os veo, echo una croqueta y agur. Yo aquí no me siento llena. Para un rato o para echar una parranda pues sí, pero para el día a día, pues no” Emma -38 años.

“Aquí hay una generación de hombres muy complicada, que andan entre 45 y 65 años seguramente. Además, que todavía ... yo me he dado cuenta ¿no? Que las mujeres eso nos hemos formado más. Una mujer que se ha quedado sin pareja y tal, pero aquí hay una serie de gente que tienen unas carencias afectivas tremendas, sobre todo ellos, y no las saben canalizar. Y eso, por ejemplo, lo ves una noche que vas por ahí, que se acercan esta gente que no saben casi ni como decirte las cosas”
Iruñe -59 años.

Sabino de 56 años, por ejemplo, me decía tras terminar la entrevista, que muchas de las cosas que me había contado sobre sus dificultades relacionales y sobre cómo sentirse diferente había constituido un diálogo permanente en la negociación de su identidad masculina, *“no las he hablado nunca con nadie, ni si siquiera se las he contado a mi mujer”*, dijo.

Charles Lindholm (1982) ha argumentado que la organización social de Swat Pukhtun (Pakistán) promueve relaciones sociales fragmentadas y agonistas, frustrando la necesidad de amor en la mayoría de los contextos, pero particularmente entre los hombres adultos. En esta comunidad la institución de la amistad debe soportar, “virtualmente sola, la pesada carga de satisfacer esa necesidad; debido a que el amor no se puede expresar en estas arenas, las amistades se vuelven intensas y voraces” (en Abu-Lughod y Lutz, 1990: 2. Traducción propia)

Nadie parece poder soportar una contención afectiva y emocional y una renuncia total a su expresión. Es, por ello, un régimen frágil. Aquellas personas que no encuentran otras vías de comunicación emocional acaban explotando. El consumo de alcohol y drogas facilitan una expresión explosiva y catártica de las emociones. En ocasiones violenta. Es una forma de sanación y de purga que se sitúa fuera del tiempo y del espacio ordinario. Un momento excepcional. Los sujetos están inmersos en unas formas de relación que se mueven entre el control emocional y el descontrol. Estas expresiones *descontroladas*, además de ser una expresión de la fragilidad del orden de sociabilidad también sostienen el propio régimen de contención. Es un descontrol controlado. Es decir, es un descontrol puntual – permitido en un contexto determinado- que quita presión a la exigencia de control general y así puede

mantenerse. Es una forma de integración de lo proscrito. Más que de una explosión emocional, se trataría de expresión implosiva, cuya onda expansiva principalmente se mueve hacia el interior de los sujetos, ya que como apuntan algunas de las personas entrevistadas, no parece tener demasiados efectos sobre la comunidad. Es decir, no plantea un problema comunitario.

Veamos lo que dice Sokoia al respecto:

“Nik uste dut mundu guztiak bilatzen dituela beraien eskape de fuga. Horregatik zu zoaz parrandan, bueno tokatuko zaizu, hasiko zara parrandan y bueno, te engancha uno y te suelta toda su depresión y tú dices ¡me caguen la puta! Ta gero bere lagunak esaten dizu, ¡que va si esta de puta madre! Baino nik uste bakoitzak bilatzen dituela... Baino bueno, nik berdin. Nik hirian, hiriko lagunekin daukadan harremana erronkarikoekin ez dut eta ez dut izan nahi ere. Espazio desberdinak dira. Eta nik uste, bai bilatuko dutela nola, nola atera. Gero ere irakurtzen jakitea. Nik uste, batez ere gaur egun, gaude ohituta kontatzera todos nuestros padecimientos eta egitea sekulako diskurtsoa. Eta nik uste, edo hemen Erronkarin ikusi dudanagatik ez dela Pues ya está que mira oye, que no encuentro trabajo. Eta ya hori esatearekin ya ulertzen dugu nola dagoen. Eta gero nik uste ere asko desdoblatzen garela, asko dugu bizitza bat hemen baino gero ba, bikoteekin edo konfidenteak izango dituztela, edo tabernan tipo una catarsis” Sokoia – 23 años.

Para Sokoia los discursos emocionales son prácticas urbanas, que no solo se sitúan en ese espacio, sino que deben de mantenerse en él para mantener un orden espacial. La ruralidad está directamente relacionada con una forma de sociabilidad concreta que proscribía el discurso emocional dentro del espacio de referencia. No se niega la necesidad de expresión emocional, pero se delimita espacialmente. Esta delimitación espacial marca un orden moral diferenciado. También subyace una crítica a la proliferación y especialización de la gestión emocional dentro del sistema capitalista, lo que Ahmed ha llamado “el giro de la felicidad” (2010), y a la popularidad de las culturas terapéuticas y los discursos de autoayuda que existen ahora y que también han proliferado en el valle a través de la organización de cursos que son promovidos por las propias mujeres.

Escribe Foucault (1983: 238) que en cada período histórico -y en cada lugar, añado- "no es siempre la misma parte de nosotros mismos, o de nuestro comportamiento, lo que es relevante para el juicio ético", y que, en la sociedad occidental contemporánea, continúa "el campo principal de la moralidad, la parte de nosotros mismos que es más relevante moralmente, son nuestros 'sentimientos'" (Foucault, 1983: 238 en Abu-Lughod y Lutz, 1990: 6. Traducción propia). En el valle la regulación emocional establece un orden moral que está en la base de la identidad local. La identidad roncalesa pivota sobre la idea de la fuerza y la resistencia. Paisaje, experiencia y representación están intrincados bajo esos valores. La dureza del clima, la morfología geográfica y las experiencias de vida del pasado, se inscriben en los cuerpos del presente, en su experiencia. La fuerza es un valor. No solo como potencia y resistencia física sino como atributo moral fundamental que diferencia a los roncaleses, Que los *hace* roncaleses. Las expresiones emocionales son un síntoma de debilidad, por ello permanecen en el fondo, como "*acuíferos subterráneos bajo la roca caliza*":

"Es que nik harriaren metafora asko erabiltzen dut zeren [...] Hemen, nik uste gure izaera oso harrizkoa dela. Behar duzu izan fuertea hemen bizitzeko, bestela te derrunbas. Hemen bizitza oso gogorra da. Eta historikoki oso gogorra izan da eta hori jasotzen dugu. Genetikoki. Bueno batzuk pentsatuko dute genetikoki. Baino hori azkenean iristen da gugana eta joder esaidazu hemen bizitzen con cuatro leños y un frio que pela. Ez da erreza. Hemen izan behar zara nik uste indartsua. Baino, kareharria badakizu oso porotsua dela. Orduan hortik va calando. Ez da que... ez dakit, que son impasibles o no tienen emociones o que son duros como una roca. Baizik eta hor azpian akuiferoak daude eta bertan bizitza gertatzen da. Eta nik uste erronkarikoak, orokorreetan, igual karikaturizatua baino horrela funtzionatzen dugula"
Sokoa – 23 años.

Además de la asociación espacial y del rechazo a que estas prácticas sucedan en el espacio rural, las prácticas del habla y los discursos emocionales parecen estar relacionados con el objeto de deseo de los sujetos. Con el campo de lo que occidente ha llamado la sexualidad. Hablar -como práctica reflexiva- es considerado dentro del sistema de género hegemónico

en las sociedades occidentales una característica femenina, que a su vez está ligada al mundo afectivo y de los cuidados. Las mujeres son definidas como seres emocionales y por ello, están y son vinculadas a la reflexividad, al dialogo, como práctica y espacio de lo íntimo. Mientras que los hombres, como seres racionales, son ligados a la acción, al movimiento.

Bajo esta mirada, en tanto que los discursos emocionales son considerados como prácticas femeninas, que dos hombres hablen en el espacio público, puede ser interpretado como un *síntoma* de homosexualidad. Si hablar no es masculino, dos hombres hablando sólo pueden ser homosexuales, en tanto que no son hombres del todo:

“Gero bai da egia, zuk esaten duzuna, ba harremanak eta espazioak kudeatzeko aldaketa gehiena ikusi nuela hirian, unibertsitatera joan nintzenez batez ere. Hor bai nabaritu nuen. Guau! Hor bai jendeak hitz egiten zuen bere gauzetan eta ere bai Unian ikusten nituen mutilak, tipo mahai baten inguruan kafea hartzen. Bi mutil! Esaten nuen ¿pero son gays o qué? ¿por qué están hablando? Ta gero ere bai feminismoko masterra egiten zegoen mutil bati maskulinitateen inguruan (lan egiten zuena) eta esan nion hori, tio, a mí eso me chocaba un montón. Bi mutil ikustea, ikusten zen haien intimitateaz hizketan eta nik ¿pero que son gays o que por qué hacen eso? Eta horrek asko txokatu zidan. Eta gero, jendeak zuen erraztasuna harremanak sortzeko eta ez dakit, binkulo afektiboak... ez dakit, emozioetan gehiago erreparatuz. Orduan bai nabaritu nuen aldaketa eta orduan bai esan nuen hau bai desberdina da” Sokoia – 23 años.

La imagen de dos hombres – y no un grupo- hablando alrededor de una mesa –y no en la barra- con una taza de café –y no una cerveza- en un bar genera en Sokoia unas emociones que ponen en circulación ideas sobre la *anormalidad/normalidad*. Esa imagen está llena de objetos y símbolos que evocan el mundo femenino, es decir, lo que no es propio de los hombres. Lo que no es *normal*. Así, *dos hombres hablando y tomando café* se adhieren a la orientación sexual –gay- en lo que Ahmed ha llamado *efecto ondulatorio* de las emociones (2017: 81). El efecto por el cual un repertorio de signos, figuras y objetos se pegan entre sí en una asociación emocional y se ponen en circulación, acumulando valor, intensidad afectiva con

respecto al objeto inicial. Es decir, que el movimiento entre signos y objetos se convierte en afecto: “Mientras más signos circulan, más afectivos se vuelven” (2017: 82). Dice Ahmed que:

“Las emociones se mueven hacia los lados mediante asociaciones pegajosas [...] así como hacia adelante y atrás reabriendo asociaciones pasadas (la represión siempre deja su huella en el presente: por tanto, lo que ‘se queda pegado’ está vinculado con la ‘presencia ausente’ de la historicidad) lo que permite leer algunos cuerpos como la causa de ‘nuestro odio’” (2017: 81).

Por ese mismo efecto ondulatorio el espacio rural está ligado a unos cuerpos y no a otros. A unas prácticas de dialogo y no a otras. A unas formas de sociabilidad determinadas, que dan materia y sentido al orden moral. Ruralidad, masculinidad y ausencia de emoción están pegados por ese efecto. Existe una jerarquía emocional, según la cual las prácticas y el modelo masculino de control emocional de sí – de una racionalidad fría- es más confiable y por lo tanto más deseable que otras expresiones (Illouz, 2007: 17): “Ese tipo de jerarquía emocional organiza implícitamente las disposiciones sociales y morales” (Ibídem.).

6.1.5 La ficción urbana y el secreto rural

Un elemento fundamental de las formas de sociabilidad es el papel de la información y su circulación en las relaciones sociales. En un apartado anterior, he hablado sobre conocimiento y desconocimiento, es decir, sobre un marco de relaciones delimitadas por lo que se sabe y lo que no se sabe del otro. Para Georg Simmel, por ejemplo, el conocimiento que se tiene del otro es un *a priori* de toda socialización; todas las relaciones requieren de este supuesto, que va transformándose a medida que la relación se desarrolla ([1908]2016: 564).

En este apartado se analizarán dos formas de control y circulación de la información: el secreto y la ficción. Ficción y secreto son asociados por los sujetos a diferentes formas de sociabilidad; una urbana ligada a la ciudad y otra rural ligada al valle. La ficción sería una cualidad de las relaciones urbanas, de su estructuración, mientras que el secreto sería un elemento articulador de las relaciones sociales en los espacios rurales.

Ficciones urbanas

De manera general las formas de sociabilidad urbanas son consideradas como superficiales, en contraposición a las relaciones rurales. Eso no excluye la posibilidad de tener también relaciones sólidas en la ciudad. Sin embargo, el contexto relacional urbano está delimitado por el desconocimiento -o mejor dicho- por la posibilidad de desconocimiento que la distancia geográfica entre los cuerpos propone. Cuanto mayor es la escala mayor posibilidad de desconocimiento. Ese encuentro entre desconocidas da lugar –o permite- la *ficción*.

“Eta ikusi dudanaren arabera, ba nire pisukide horretaz, badirela oso... Es que nik edozer gauza esan ahal dizut, eta gero etxera noa bizi naizela hiriko beste punta batean eta allá películas. Herri batean hori ezinezkoa da. Para lo bueno y para lo malo, mundu guztiak daki nor zaren, nondik zatoz eta zeintzuk diren zure bertuteak eta zeintzuk zure... Es que, hemen, egunero ikusten dugu elkar orduan hor sortzen da harreman bat hiri batean ez dena posible eta nik ikusten dudanaren arabera, es que hiri handiak están llenas de fantasmas. Pisu-kideen lagunak eta beraien fiesta edo party-ak ikusita, nola harremanatzen diren, bai konturatzen naiz [...] Egon zen tipa bat bizitzen gure etxean hilabete edo horrela ez zuelako non bizi. Era corredora de bolsa. Y se presenta así: soy Daiana, soy israelita y soy corredora de bolsa. Y yo ¡bua!, ya está, es que yo contigo no voy a hablar más. O sea, judía, corredora de bolsa y fantasma. Ta gero zoaz ezagutzen y ya, claro corredora de bolsa, corredora de bolsa por el ulé. Una cosa es que des unos cursillos de marketing, o no sé qué, y otra muy distinta que seas corredora de bolsa. Ba hor hasten zara ikusten, ba nola ez zaituen inor ezagutzen, fikzioa total totala. Ez nago esaten beti horrela denik baino ikusten dut hiri handi horretan” Sokoia – 23 años.

La ficción es un tipo de enmascaramiento, una simulación de “*la realidad*”. Decir que algo es una ficción suele emplearse de manera despectiva para indicar que algo es falso, o carece de verdad. Para Sokoia la ficción tiene ese valor peyorativo que atribuye directamente a las formas de sociabilidad urbanas, como relaciones carentes de verdad. En un contexto relacional urbano basado en el desconocimiento, los sujetos pueden presentarse a sí mismos envueltos en una mentira, por lo que las relaciones urbanas son potencialmente falsas, en tanto

que la información que se pone en circulación es contingente. Las relaciones urbanas son por ello percibidas como irreales en oposición a las relaciones rurales. Este sentido de realidad de las relaciones rurales responde a dos cuestiones. Por un lado, como destaca Sokoá, las relaciones rurales son reales porque son genuinas. Es decir, son originales en tanto no tienen artificios, mientras que las relaciones urbanas son malas imitaciones, intentos frustrados de relación. Por otro, las relaciones de ruralidad son reales por *la verdad* en la que se fundamentan. Porque la información que media en la relación es verdadera.

Sin embargo, lo que es real es siempre es una ficción. Una forma de interpretación. Intentar aprehender la realidad –como hecho que guarda la verdad-, describirla, es siempre una difracción, es un ejercicio de hermenéutica. Entonces, ¿qué es la verdad? Foucault (1973)- en las conferencias impartidas en Brasil bajo el título “La verdad y las formas jurídicas”- suscribe la definición de verdad de Nietzsche: “La verdad como la centella que surge del choque de dos espaldas” (en Sauquillo, 2017: 154). No hay diferencia entre verdad e ideología (Ibídem.). Entonces, la verdad no está fuera del poder, sino que se concibe como el producto de un *régimen discursivo* que posee su propia *economía política*. Los enunciados son verdaderos o falsos por instancias o por mecanismos establecidos por estos “régimenes de verdad” concretos” (Foucault, 1961; 1963 en Sauquillo, 2017: 153) En un plano relacional y de circulación del poder entre los cuerpos la verdad también es producida y transmitida a través del entramado comunitario. Relaciones familiares y comunitarias establecen su particular “política general de la verdad” (Ibídem.). Cuando Serena – de 44 años- dice “[...] *Para mí Iruña fue el espacio para poder elegir a gente que me gustara y poder darme a conocer de cero, no como la Serena que todo el mundo veía aquí [...] Encontré aceptación y apertura que me permitió ser como soy*”, está hablando de la posibilidad de escapar a ese régimen de verdad que gobiernan sus relaciones adolescentes y de juventud en el valle. De la posibilidad de una ficción sanadora.

Las formas de sociabilidad urbanas permiten generar una ficción que puede funcionar en dos sentidos; uno, el que plantea Sokoá, donde la ficción hace imposible la relación porque el fundamento de *falsedad* no proporciona condiciones asumibles para una de las partes. Genera desconcierto, sospecha y por tanto imposibilidad de reconocer y ser reconocida. O, por el

contrario, el escenario que plantea Serena. Aquí la ficción es la posibilidad de ser. De existir fuera de la verdad sobre una misma que la comunidad ha construido. Las relaciones urbanas constituyen en este aspecto la posibilidad de que los sujetos se presenten ante los otros bajo sus propias miradas, libres –en cierto sentido- del espectro del público que las recibe. Amparado por el desconocimiento inicial que media en el encuentro, el sujeto puede presentarse a sí mismo bajo su propia mirada, fuera de la dialéctica que impone la mirada de un otro conocido sobre lo que él o ella es. La ficción urbana es para Serena poder difundir una verdad sobre ella fuera de ese choque de espaldas. Un lugar para entenderse, aceptarse y presentarse ante los demás de una manera que le permitan una experiencia más vivible.

Secretos rurales

Simmel describió los aspectos sociológicos del secreto a principios del siglo XX. Para el autor el secreto moldea toda interacción humana -amistad, matrimonio, relaciones comerciales,...-, aunque su trabajo principal sobre el secreto se centra en su función dentro de diversas sociedades secretas (2016). El secreto tiene entonces una función social, reguladora dentro de las interacciones humanas y de los mercados lingüísticos: “No se comprende solo como un discurso indirecto o una palabra retenida sino como una práctica social, es decir, como una variedad de usos sociales que tienen su estética” (Giraud, 2017: 53).

Escribe Claude Giraud que, “cuando el secreto es una práctica social llevada adelante por grupos sociales es en sí mismo un recurso estratégico [...] En todos los casos, el secreto encuentra su justificación en el reconocimiento y la identificación de la alteridad, cualquiera sea la forma de esta identificación” (2017: 39-40).

Esto es así, aunque la dinámica del secreto responda a diferentes intereses. Incluso si éstos son opuestos. Por lo tanto, si el secreto siempre remite a la alteridad, éste está en estrecha relación con el poder. “Donde existe el poder, existe el secreto”, escribe Michael Taussig (2010: 20). El secreto es el centro mismo del poder (Canetti, 1984: 290 en *Ibíd.*)

En ocasiones quienes comparten un secreto se sienten parte de un grupo determinado o de una comunidad que las diferencia de otras. Es un hecho diferenciador que remite a un *nosotros* y que por lo tanto excluye a un *otros*. Como han señalado diversos trabajos antropológicos, como por ejemplo los de Maurice Godelier (1986), no en pocas sociedades la iniciación masculina está estrechamente relacionada con saber guardar secretos. Estos secretos son desvelados a los novicios en rituales iniciáticos que deberán guardar a lo largo de sus vidas como hombres. Es un hecho diferenciador. La antropología feminista ha argumentado que este conocimiento que solo es revelado a los hombres - y al que las mujeres no pueden tener acceso es el que sostiene y justifica las posiciones de dominación de éstos sobre aquéllas. Es decir, el secreto sería aquí una estrategia de pertenencia al grupo de los hombres y de subjetivación de esa pertenencia además de una forma de distribución del poder dentro de un sistema de género determinado.

Sufrir violencia y no poder expresarla, no encontrar una vía de reconocimiento y reparación dentro de la comunidad, supuso en mi experiencia adolescente y de juventud una interlocución constante. Todo el pueblo sabía lo que pasaba en nuestra casa, pero, sin embargo, era un secreto. Nadie hablaba de ello. Ni yo misma podía hablar. Por ello parte de mis indagaciones durante el trabajo de campo tuvieron que ver con ese tema en concreto. Con descubrir los secretos que permiten la connivencia – más o menos agradable- con la violencia sobre las mujeres en una comunidad.

Fue un tema de difícil acceso. Sin embargo, ciertas relaciones de intimidad y de amistad que hice con algunas mujeres del valle – feministas, aunque alguna de ellas no se declare así- en edades comprendidas entre los cincuenta y sesenta años me dieron oportunidad de reconstruir parcialmente y de manera fragmentada la memoria de una mujer que había fallecido unos ocho años atrás. Esta es la historia de Leonor, una mujer de Roncal que murió pocos años antes de que yo llegara al valle:

Leonor⁵³ era una de las cinco hijas de la familia Espinal. Su hermana mayor, Adela, heredera de la casa familiar, había contraído matrimonio con Rodolfo, vecino del valle también.

⁵³ Todos los nombres están cambiados.

Leonor –como estaba soltera- vivía en la casa junto a su hermana y su cuñado. Él trabajaba con el ganado, por eso, sobre todo en verano, hacia la vida en el monte y pasaba días solo en la borda. Como otras veces, aquella mañana, Leonor le había subido la comida. Ese solía ser uno de sus quehaceres. Esta vez Rodolfo la violó. Me contaron que salió corriendo de la borda y pidió ayuda en otra cercana pero que nadie le dio socorro. Leonor se había quedado embarazada y su hermana y su cuñado la obligaron a mantener aquello en secreto. La llevaron fuera del valle durante el embarazo, a algún tipo de casa que llamaban entonces de la Misericordia, y tras dar a luz dieron a la niña en adopción. Después, Leonor regresó a casa con su hermana y su cuñado. Este secreto se guardó durante años, hasta que aquella niña apareció cincuenta años después por el valle preguntando por su madre.

El secreto se había guardado durante más de cincuenta años. Leonor había vivido con aquello, -en aquella casa- durante toda su vida adulta hasta su muerte. Me preguntaba qué tipo de vida podía haber llevado o si había tenido algún/a confidente con quien aliviar – aunque fuera parcialmente- aquel dolor. Cuando pregunté por estas cuestiones ninguna recordaba gran cosa, pero Clara y Silvana me contaron lo siguiente:

“Yo no tengo ningún recuerdo, la verdad, pero una amiga mía que tenía relación con una de las hijas me ha dicho alguna vez que en esa casa pasaba algo. La debían de tratar como si no fuera de la familia. Como a un “perro”. Debía de comer aparte y todo. Esto me lo ha comentado a mí alguna una mujer del valle” Clara – 50 años.

“Sé lo mismo que los demás cuando ocurrió. O sea, nada. Lo que sí tenemos el recuerdo, sobre todo mi hermana, de mi madre haciendo un comentario que ella no entendió hasta que muchos años más tarde apareció la hija buscando a su madre. Mi madre una vez dijo – a ese hombre más le valía ocuparse de todos sus hijos-. Y mi hermana no entendió aquello y le dijo - ¿ama por qué dices eso? - pero mi madre no dijo nada. Mi madre ya había muerto cuando aquello salió a la luz. Por pocos meses. Me dio rabia, sinceramente. Mi madre era amiga de la mujer. Yo tengo el recuerdo de que en apariencia era una mujer muy sumisa, era como un fantasma. La hija intentó llevársela, pero ella se quedó. Ya ves, al final nos hacemos hasta al

infierno. Mi hermana ha estado en esa casa porque ella era amiga de una de las hijas de la familia pero tampoco recuerda nada. A esa mujer le atendía mucho otra mujer del valle. Aquella tenía mucha relación con Leonor. La llevaba al médico, ... Yo creo que esas cosas la familia lo sabe y lo oculta. Las hermanas lo sabían. Yo creo que lo sabían. Vete a saber cuántas Leonores ha habido... no sabemos” Silvana -60 años.

El secreto siempre está envuelto en la paradoja de clausura y difusión de la información. “No puede haber secreto sin que los individuos estén involucrados, de un modo u otro, por un recorrido de puesta en secreto, y sin que exista un intento de clausura de la información” (Giraud, 2007: 27).

En ocasiones el secreto no se conoce, pero se siente. Lola recuerda una situación de anormalidad en la casa. Lo que pasa está velado, pero sin embargo de alguna manera lo intuye. El silencio que prevalece es como una vibración que se siente en el cuerpo; precisamente porque es el silencio de una ausencia que hace presente lo que no está; lo que no se dice o no se puede decir. Por eso no es un silencio curioso, que se pueda –o se quiera- romper con un ¿qué está pasando? Sino uno que hace retroceder y vuelve imposible la pregunta porque la respuesta misma se hace imposible.

La madre de Silvana y otras mujeres que estuvieron cerca de Leonor –no sabemos cuántas- conocían el secreto. Ellas guardaron silencio para acompañarla. Por muy doloroso que fuera era un silencio protector y un signo de respeto. Alguien, sin embargo, podría preguntarse cómo y por qué calló Leonor durante tantos años. Pero no hay que banalizar el silencio; ya que el silencio no es lo contrario del lenguaje. Ambos son parte y complemento de la misma “materia” (Martin Zapirain, 2015: 32). Los dos, forman parte de la comunicación. Las palabras no siempre son suficientes para expresar las experiencias del dolor. Escribe Itxaso Martin Zapirain en su tesis doctoral sobre la locura hablando del silencio,

“Existentziaren mugetan hizkuntzak huts egiten digu askotan (Le Breton, 2001: 76), isiltasuna gailentzen da, baina horrek ez du esan nahi existentziaren mugetan zer kontaturik ez dagoenik, baizik eta, eraiki dugun lengoaia – arrazoiaren ordezkari eta ikur dena – ez dela bertan gertatzen dena edo gertatu zena transmititzeko gai, edo

behintzat ezin ditugula existentziaren mugetan nagusi diren ‘arrazoirik gabeko’ esperimentziak onartuta dagoen lengoaia erabiliz kontaktu⁵⁴” (2015: 31).

Pero además ese silencio se inscribe dentro de un orden social y cultural que señala y culpabiliza a las mujeres que sufren violencia a manos de los hombres, mientras que a ellos los exonera de sus actos violentos. Son en ese sentido *inmunes* en su relación con las mujeres. Mientras que ellas están *desmunidas*, es decir, desprotegidas por la comunidad. Este orden requiere -en gran medida- deshumanizar a las mujeres. El silencio de Leonor es la expresión misma de un dolor que es negado en tanto que no es legitimado. No hay palabra posible que exprese la rabia de ese dolor, porque,

“La rabia no es en absoluto una reacción automática ante la miseria y el sufrimiento como tales; nadie reacciona con rabia ante una enfermedad incurable, ante un terremoto o, por lo que nos concierne, ante condiciones sociales que parecen incambiables. La rabia sólo brota allí donde existen razones para sospechar que podrían modificarse esas condiciones y no se modifican” (Arendt, 1979: 85).

Dentro -y para- el orden de género, el entorno familiar –la comunidad- ejerce un silencio cómplice hacia el agresor. Este secreto no solo protege la agresión – y al agresor-, sino que la trasciende, porque a través de su dinámica la agresión sigue cometiéndose. La violencia es, entonces, ejercida no solo por el agresor, sino que existe una colaboración necesaria de la comunidad. La violencia es en ese sentido ejercida por todos los sujetos implicados en el secreto.

Las personas que guardaron el secreto de la violación – y todos los secretos que envolvieron a éste- contribuyeron – por acción u omisión- a ella, pero sobre todo, a su perpetuación. No solo en el cuerpo de Leonor, sino en todos los cuerpos que le han precedido y los que le sucederán, ya que la dinámica del secreto contribuye a la normalización de esta violencia.

⁵⁴ “En los límites de la existencia el lenguaje nos falla muchas veces (Le Breton, 2001: 76), el silencio prevalece, pero eso no quiere decir que en los límites de la existencia no haya nada que decir, sino que, el lenguaje que hemos construido –representación y signo de la razón- no es capaz de transmitir lo que está pasando o ha pasado ahí, o por lo menos utilizando el lenguaje que esté permitido no podemos contar las experiencias ‘carentes de razón’ que son mayoritarias en los márgenes de la existencia” (Traducción propia).

El secreto, remite a la alteridad en tanto que también puede delimitar lo que está proscrito, lo que es motivo de vergüenza para una comunidad dada. El secreto funciona entonces como un tabú. Mejor dicho, el secreto delimita lo prohibido –el tabú- y tiene una función reguladora de la comunidad; de sus valores; de las relaciones de género. Pero al mismo tiempo puede responder a una necesidad de protección individual – o colectiva- dentro de un grupo humano dado. Un sujeto -o un grupo- cuya conducta moral se sitúa en el territorio amorfo de los valores comunitarios, puede recurrir al secreto como una forma de protección ante posibles represalias por su transgresión. Este tipo de secretos -dice Simmel- son correlativos al despotismo y las limitaciones que imponen las diversas instituciones del poder –Iglesia, Estado, familia, escuela, comunidad...- ([1908]2016: 613).

Ekaitz habla del secreto de su homosexualidad. De las relaciones de poder en las que se inscribe. La homosexualidad constituye un tabú en la comunidad por eso está escondido. No es tanto que no se conozca, sino que no se puede hablar de él:

*“Eta gero ere izan nuen harreman bat bertako mutil batekin nahiko gazte ginenean. Ta bueno harreman bat ezkutuan eta hau ere fuertea da. Ezkutuan eta pixka bat biolentoa. Botere harreman baten barnean. Bera bazen ni baino urte bete nagusia-
goa eta ... Bueno hori bada ere como un episodio super escondido del que no se puede hablar eta horrek ere gerora gatazka batzuk ekarri ditu, ez? Bada nor izan daitekeen desiragarria eta nor ez. Bueno ba inplizituki zuk badaukazu historizitate bat eta besteari ez dio sozialki ezer ematen zuk berarentzako desiragarria izatea eta horrek adierazten du nola eraikitzen den desira sozialki, ez? Eta hori niretzako frustantea zen. Nik ere nahi dut desiragarria izan. Hori ekiditzeko edo, ba bueno, parrendetan kanpoko neskekin liatzen nintzen edo Pirinioetakoekin, baino ez zekite-
nek ezer nire bizitzaz. Ta gero jada, batez ere unibertsitateko testuinguruan izan zen como, jada hemen aukera bat daukat. También es un espacio seguro en el que puedo liarme con tíos. Zentzu horretan, puedo liarme con tíos. Iruñan ez. Institutuko dinamika, ez. Ez nintzateke sartuko horretan. Ez nuen agertu nahi nire orientazio sexuala.” Ekaitz – 23 años.*

Toda comunidad se construye en base a lo que repudia y lo que teme. En base a la excepción. Como hemos tratado en el capítulo uno, Agamben (2006) analiza cómo se configura el poder político –la comunidad- a través del estado de excepción, que es representado por el *homo sacer* y su *nuda vida*. Siguiendo a Foucault, Agamben argumenta que todo poder es biopolítico, en tanto que la vida –el cuerpo- es el fundamento de la soberanía y el objeto priorizado de la política (Ibidem.: 187). Si la comunidad no es capaz de definir aquello que esta fuera de la norma - lo desviado- no podrá definirse a sí misma:

“En su forma arquetípica, el estado de excepción es, pues, el principio de toda localización jurídica, porque solamente él abre el espacio en que la fijación de un cierto ordenamiento y de un determinado territorio se hace posible por primera vez” (Agamben, 2006: 32).

“En la excepción soberana se trata, en efecto, no tanto de neutralizar o controlar un exceso, sino, sobre todo, de crear o definir el espacio mismo en que el orden jurídico-político puede tener valor” (Ibidem.: 30).

Bajo esta perspectiva, el *homo sacer* constituye el cuerpo del sacrificio. Lo que la comunidad debe de sacrificar para su propia creación. Es el cuerpo de la *nuda vida* a la que la persona ha sido reducida. Una vida carente de sentido, de transcendencia y por ello un cuerpo amenazado constantemente por su eliminación. Pero el cuerpo sagrado debe al mismo tiempo ser mantenido, porque en él esta el sentido del límite comunitario, de lo que lo contiene. Es la actitud de expulsión –su amenaza constante- la dinámica a través de la cual se produce y reproduce la comunidad. De hecho, los cuerpos que están fuera de los márgenes de la comunidad –como los cuerpos homosexuales- no pueden ser expulsados -no del todo-, ya que en caso contrario la existencia misma de la comunidad, su articulación, fracasaría.

“La excepción es, en este sentido, la localización (Ortung) fundamental, que no se limita a distinguir lo que está dentro y lo que está fuera, la situación normal y el caos, sino que establece entre ellos un umbral (el estado de excepción) a partir del cual lo interior y lo exterior entran en esas complejas relaciones topológicas que hacen posible la validez del ordenamiento” (Agamben, 2006: 31-32).

El secreto de la homosexualidad, en tanto que es conocido y ocultado simultáneamente, responde a esa dinámica de la expulsión de la que habla Agamben. El secreto es una forma de inclusión de lo que está excluido. Es la forma que toma la amenaza constante de la expulsión.

Delimita la comunidad porque representa el tabú que está incluido en su definición misma. Pero al mismo tiempo, a través de la dinámica del secreto lo excluye sin la necesidad de expulsarlo.

Escribe Benjamin, en su libro *The Origin of German Drama*, elogiando a Eros en el simposio de Platon que “[...]la verdad no es un proceso de exposición que destruye el secreto, sino una revelación que le hace justicia” (2003: 31 en Taussig, 2010: 14). Taussig reflexiona – siguiendo a Benjamin- sobre el carácter de dicha revelación que -como ambos advierten- se yuxtapone a la exposición:

“La revelación misma se asemeja a una pira funeraria, [...] En el momento de su auto-destrucción, el poder de su iluminación será inmenso. Este proceso -sin duda místico (que yo equiparo con el enmascaramiento) en el que la verdad como secreto es finalmente revelada- constituye por ende un sacrificio, casi un auto-sacrificio, gracias a un inspirado acto de profanación, bello en su propio derecho, violento, negativo y furioso” (2010: 14).

La revelación del secreto – de los secretos que he descrito- aunque furiosa y violenta, es bella porque tiene que ver con la necesidad de justicia.

6.2 RURALIDAD Y MOVIMIENTO

6.2.1 Movimiento: centro, periferias y relaciones territoriales de poder

La realidad social se inscribe actualmente dentro de diversas dinámicas globalizadoras y una de ellas es la movilidad. La movilidad define hoy nuestras vidas tanto que algunos autores han llegado a plantear la movilidad como el nuevo paradigma sociológico (Urry, 2007) donde se ubican toda una serie de fenómenos sociales que tienen lugar en la era global: migraciones, turismo, desplazamientos, relaciones virtuales, deslocalizaciones empresariales, redes de transportes, redes digitales, movilidad estudiantil, trabajadoras internacionales, personas refugiadas y desplazadas, etc. Tiempos y espacios están siendo continuamente (re)definidos y (re)diseñados a través de la movilidad, y en esta dinámica globalizadora, toda nuestra civilización comienza a (re)definirse por el hecho de su movilidad extrema más que por otros

aspectos (Urry, 2007). No obstante, como plantea Braidotti (2000), la aparente movilidad y fragmentación sin límites, privada de dimensiones espacio-temporales, encubre discriminaciones estructurales de género, raza, identidad sexual y económicas al tiempo que ahonda en ellas.

Además de la movilidad global, el valle de Roncal se sitúa en un territorio, la Comunidad Foral de Navarra, cuya ordenación sigue una lógica radial. Es decir, una ordenación territorial que se fundamenta en un único centro, Iruña, y sus periferias, más que en una lógica -de equipamientos- comarcal. Así, muchos servicios públicos y gran parte del mercado de trabajo se concentran en Iruña –y su cuenca- mientras que la población del resto de localidades está obligada a desplazarse para acceder a estos recursos.

Los valles pirenaicos como Roncal, Salazar, Aezkoa y Erro se han convertido en zonas remotas de montañas por ser los territorios más alejados del centro y los que peor accesibilidad tienen. La vida en estos valles se define en gran medida por la movilidad estructural que imponen las políticas urbanas y las dinámicas globales, que si bien son externas al valle determinan en gran medida la experiencia de vida de los y las roncalesas.

En estos valles los sujetos están obligados a desplazarse a Iruña para acceder a gran parte de recursos y servicios públicos como tratamientos y consultas médicas especializadas, o gestiones burocráticas con la administración concernientes a derecho u obligación.

“Y luego también, lo que te he dicho antes, que para cualquier cosa tenemos que ir a Pamplona. Para un papel a Pamplona, para no sé qué a Pamplona, a Pamplona y así todo el día. Los de Pamplona van y en un momentico hacen el papel. Nosotros tenemos que perder toda la mañana y creo que eso tampoco ayuda para montar nada aquí” Diego – 28 años.

“Pues yo dificultades, creo que las mismas que tiene todo el mundo. Pues tema papeleos para montar lo que sería la pequeña, el pequeño obrador; es tema alimentario. Entonces pues muchas gestiones, mucho tema urbanístico, mucho tema de,

pues de sanidad. Principalmente esas son las dificultades. La distancia que estas a Iruña también, pero yo como nos hemos acostumbrado a ir en coche, para aquí para allá, no lo veo tan lejos como igual, la gente que viene por primera vez. Que dice ¿dónde queda eso? No sé, las carreteras han mejorado y creo que...Hombre, a mí también por mi filosofía no soy partidaria de trabajar en Iruña y bajar todos los días. Pues que no, no me entra en la cabeza eso. Tanto por mi conciencia ambiental como por mí, mismamente. O sea, de tener que ponerte todos los días en carretera. No. Ahora estamos en verano y es todo super bonito, pero llega el invierno y...tela marinera. Simplemente el año que estuve en Salazar trabajando, ya ves tú, estamos a media hora, y, ¡buf!, muchos días quedándome en Ezkaroz a dormir por la nieve. O sea, al final el invierno cambia, cambia mucho las cosas” Lorea -36 años.

Como señala Lorea esta relación territorial está inmersa en otras lógicas globales que acompañan a la propia movilidad como son el riesgo y la contaminación. Los y las roncalesas están obligados a desplazarse continuamente. Ello establece un marco de uso generalizado y sistemático del automóvil dentro de una lógica global de inexistencia de límites ambientales, que además implica aceptar los riesgos de ponerse en carretera aun cuando las condiciones meteorológicas no sean las más seguras. El uso generalizado del transporte motorizado, y en particular el privado, exige la utilización de enormes cantidades de materiales y de energía, cuya extracción, transformación y consumo produce grandes masas de residuos, sin olvidar, las importantes consecuencias sociales que implican (Estevan y Sanz, 1996).

El acceso a un vehículo privado y por lo tanto a una movilidad motorizada autónoma -aún en occidente-, ni es universal, ni es equitativa, ni es sostenible. Gran parte de la población mundial no tiene coche ni carnet de conducir o no puede -o ha podido- acceder a ellos por cuestiones de edad, género, discapacidad o capacidad económica. Los hombres tienen más acceso a un vehículo privado que las mujeres (Estevan y Sanz, 1996; Ilarraz, 2006), y en los sectores de rentas más altas disfrutaban, además, de una movilidad motorizada sustancialmente mejor (Estevan y Sanz, 1996). Los coches de gran potencia, la velocidad, son en sí mismos símbolos masculinos, que reflejan status y poder social.

Como han señalado algunos autores (Estevan y Sanz, 1996; Whitelegg, 1996 b) el desarrollo de esta movilidad que está fundamentalmente en manos de determinados sectores sociales – hombres, blancos, urbanos, con poder adquisitivo- repercute en el deterioro de la accesibilidad y movilidad de extensos ámbitos de población – niñas y niños, personas ancianas, mujeres y/o colectivos racializados a los que se les niega la ciudadanía europea- en su vida diaria.

En una comunidad como Roncal definida por el envejecimiento poblacional, el acceso a la movilidad motorizada plantea una problemática de orden general. Las personas mayores, a partir de los 70 años –en su gran mayoría mujeres- no tienen posibilidad de desplazarse en un vehículo propio, porque en su mayoría o no conducen porque se sienten inseguras, o no tienen carnet. En lo que a transporte público se refiere Roncal solamente cuenta con una línea de autobús que hace un único trayecto diario de ida y vuelta. Esta situación obliga a las personas mayores *autónomas* –es decir, que no son dependientes en otros ámbitos, ni tienen comprometida la movilidad necesitando la asistencia y los cuidados de terceros- a ser dependientes de algún familiar o vecino para gestionar su propia salud y organizar sus vidas. Lo que a su vez implica que las personas que finalmente realizan el desplazamiento en un vehículo privado también tengan que organizarse.

A pesar de todo, los efectos negativos de este tipo de movilidad y su desarrollo quedan generalmente ocultos. La falta de transporte público y la falta de servicios y recursos públicos en las zonas rurales supone una desventaja estructural que ahonda en los fenómenos de despoblamiento y pone en entredicho la sostenibilidad social de estas zonas.

Junto a los desplazamientos descritos hasta ahora, los y las jóvenes roncalesas llevan generaciones teniendo que salir del valle -por lo general a Iruña- para poder cursar estudios de bachillerato. Sin haber alcanzado la edad adulta –ahora a los dieciséis años- la juventud tiene que dejar la casa familiar para vivir una vida autónoma en alguna residencia o piso. Para las familias roncalesas esto supone tener que enfrentar algunas dificultades añadidas con respecto a otras familias de otras zonas de la Comunidad Foral.

Por un lado, el vértigo que para algunas familias supone mandar solos a sus hijas e hijos tan jóvenes a la ciudad y por otro, el desembolso económico que esto supone -más si cabe siendo varios los hijos que están en esa edad- trae consigo que algunas casas tengan que poner en marcha estrategias en las que acaba moviéndose toda la familia. Y en otras –como señala Cristina- sea la madre la que se desplace con toda la prole o bien porque es la que no tiene trabajo en el valle o bien porque se entiende que es la que tiene mayor movilidad laboral.

Por norma general las familias tienen que enfrentar económicamente dos años más de educación y residencia que otras familias de otros municipios. Es precisamente su carácter no obligatorio lo que esgrime el Gobierno de Navarra como argumento para no subvencionar de forma integral, e independientemente de los recursos familiares, los gastos de residencia durante esos dos años. Esto supone una clara discriminación para la población de Roncal que está obligada a hacer frente a los gastos que la desinversión de la zona sufre bajo unas políticas forales que generan un centro y muchas periferias. Es una forma de zonificación jerarquizada del territorio donde unos ciudadanos son sujetos de derecho y otros no por el simple hecho de vivir en un lugar o en otro de la Comunidad Foral. Esta circunstancia – que los sujetos relacionan con la ruralidad- intersecciona con otros vectores que producen desigualdad como el género, la clase y la raza principalmente y profundiza en esas desigualdades.

“Hori da beste asunto bat. Kriston arazoa da hemen hauek hamasei urterekin bukatzen dutenean. Hor bi gauza gertatzen dira. Agian afektiboki gurasoak ez dira ausartzen seme –alabak hain gazteak izanda Iruñan bakarrik ustea, beraz, batzuetan, alde egitea erabakitzen dute. Batzuetan familia guztia mugitzen da eta beste batzuetan Iruñan aukera gehiago daukana lana bilatzeko edo hemen lanik ez du eta mugitzen da Iruñara. Eta izaten da normalean ama mugitzen dena. Eta familia bakarra galtzarekin ikas-urtero nahikoa da despopulaziorako. Hor ere, familiariek erronka hori dute aurrean, hamasei urterekin seme alabak Iruñan utzi behar ditut bakarrik eta hori da erabaki beharra. Gainera zure modua topatu behar duzu, noski! Ze adibídemez erresidentziak oso garestiak dira, Nafar Gobernuko erresidentziak seiehun euro balio ditu hilean. Hor Larrabideko⁵⁵ erresidentziarekin

⁵⁵ Se refiere a la residencia Fuerte del Príncipe de Iruña.

akordio berezi bat lortu zen ze erresidentzia hori Nafarroako Gobernuak egina zuen Eliteko kirolarientzako. Orduan planteatu egin zitzaion Pirinioko umeak bertan joan ahal izatea, eta onartu zen. Baina zer gertatzen da, oso garestia dela eta orduan jendea hasten da bere bizitza antolatzen. Edo pisua partekatzen edo... Ez zen sinatutako akordio bat izan hitzezkoa izan zen baino gaur egun oraindik mantentzen dena. Eta gero diru-laguntzak. Ba nik izan dut diru-laguntza lehenengo urtean alaba batekin. Bi mila euro inguru eman zizkidaten. Orain soldata finkoa daukat eta ez naiz heldu parametro ekonomikoetara diru-laguntza jaso ahal izateko. Eta hor dugu beste ondorio bat, ekonomikoki kriston kolpea da zure seme-alabak hamasei urte betetzea. Ekonomikoki zuk mantendu behar duzu seme-alaba hori Iruñan eta dira hainbat mila euro hainbat urteetan. Ez da bakarrik Unibertsitatearekin hasten direnetik aurrera, baizik eta ez-derrigorrezko bigarren hezkuntzan ere. Eta hori ekonomia aldetik da un gravamen. Baina hori da haien argudioa guri bestelako babesik ez emateko: ez dela derrigorrezkoa. Orduan familiek estrategia bat baliatzen dute seme-ala bat atera behar denean. Agian txikiari hiru urte falta zaizkio baino pisu bat alokatu behar dutenez ba familia guztia mugitzen da edo ama seme-alaba guztiekin. Edo pisu bat erosteko esfortzua egiten dute. Nik bere momentuan pisu baten sartu nintzen” Cristina – 50 años.

“Gaur egun ni bertan bizi naiz bakarrik. Ni erresidentzian bi urte eman nituen tontolapiko haiekin ke no pagan un puto duro porque son de elite; Osasunakoak por el morro, atletismokoak ere, con becas de deportistas ... Baina jendeak ez du hori ikusten. Zuk hau jendeari kontatzen diozu eta haien erantzuna hau da, pero bueno, pero si os dan becas para pagar todo eso. Ba nik ez dakit nori ematen diote beka horiek” Arrate – 23 años.

Como vemos en este diálogo que mantienen Cristina y Arrate, madre e hija, la juventud roncalesa no tiene garantizado el derecho a la educación secundaria no obligatoria, y acceder a ella supone grandes diferencias económicas entre las familias del valle y las de Iruña, y también al interior del valle ya que no todas tienen la misma solvencia económica.

Otro aspecto de la educación que valles como Roncal no tienen garantizados son las aulas de cero a tres años. La subvención de estas aulas está regulada por un sistema de ratios y se aplica de igual manera en todas las zonas del territorio independientemente de las características poblacionales. La educación infantil y los servicios de guarderías públicos están inmersos en una lógica urbana que estandariza tomando como referencia su propia realidad. En zonas como Roncal, llegar al número mínimo de criaturas para acceder a las subvenciones es siempre una incertidumbre, por lo que el servicio de guardería es una lotería que se juega cada año.

Las lógicas subyacentes y la ideología que guía las políticas públicas Forales a este respecto quedan en evidencia, pero sin embargo existe una naturalización de las desventajas que los entornos rurales tienen que enfrentar como si estas fueran fruto de su forma esencial y no de las condiciones de su existencia dentro de unas relaciones espaciales y de poder.

Sin embargo, el movimiento no es solo una condición de vida impuesta por relaciones espaciales jerarquizadas sino también la forma de respuesta a esta misma condición de subordinación. Los y las roncalesas llevan siglos reclamando derechos en Iruña ante los diferentes poderes centrales y en los últimos años no ha sido menos.

Sanidad

En 2014 una Iniciativa Legislativa Municipal presentada ante el Parlamento de Navarra e impulsada desde los valles del Pirineo puso en la agenda política el problema de los derechos sanitarios de las zonas rurales. Un año antes – frente a las políticas de recorte sanitario-cargos electos, profesionales sanitarios y vecinas y vecinos de los valles Pirenaicos habían iniciado una campaña para recabar apoyos y poder presentar ante el Parlamento la iniciativa; con una clara intención, lograr acuerdos firmes para garantizar una asistencia sanitaria de calidad independientemente de las siglas que gobiernan.

La iniciativa se fundamentó en dos principios recogidos en la Ley Foral 17/2010 sobre derechos y deberes sanitarios. A saber, el derecho a los cuidados sanitarios sin que pueda producirse discriminación alguna y el principio de accesibilidad universal. La iniciativa planteaba la necesidad de un diagnóstico y evaluación de necesidades según la zona que garantizara la participación de agentes, profesionales y población, para poder determinar cuales son las prestaciones y criterios a seguir para garantizar una asistencia de calidad y hacerlo en tiempos asumibles científicamente. El documento recogía algunas claves como la mejora de las urgencias en las zonas rurales o la necesidad de estabilizar al personal sanitario para poder dar una asistencia de calidad. Del mismo modo se planteaba la necesidad de, en algunos casos, acercar los servicios sanitarios a la población de estas zonas, y, en otros, crear circuitos especiales para las zonas rurales, de tal forma que las citas médicas y pruebas hospitalarias se organicen en un solo día para evitar tantos desplazamientos. El documento consideraba la sanidad y el transporte sanitario como elementos claves para la sostenibilidad social de las zonas rurales.

Iruñe, de 59 años, participó en el grupo de trabajo de la Iniciativa Legislativa Municipal y explicaba lo siguiente:

“Mira, llevamos... hace unos años llegamos al Parlamento. Fuimos al Parlamento con una Iniciativa Legislativa Municipal para mejorar, para intentar hacer una propuesta de ley que garantizase la atención sanitaria y la urgencia vital. Y la trabajamos desde el Pirineo. Sabemos que estamos lejos, pero vamos a dotar de unos medios que tú me garantices a mí que la urgencia grave llegue a tiempo a un centro hospitalario, que estamos a una hora. Entonces, qué pasa, pues, pasa que un ictus en Izaba va a tardar una hora en llegar al hospital. En un ictus el tiempo es importante. Pero aquí tienes una hora de desventaja comparándolo con cualquier persona de cualquier barrio de Iruña. Hace unos años, por ejemplo, un crío se cayó al río y el servicio de urgencias tardó una hora. Casi se nos muere. Terrible, fue terrible. Todo eso se puede mejorar y se tiene que mejorar si queremos que la gente se quede aquí. Hay que mejorar la vida de los pueblos” Iruñe -59 años.

Sin embargo, en marzo de 2014 el Parlamento de Navarra rechazaba la iniciativa con los votos en contra de UPN y PPN y la abstención de PSN.

Energía

Durante el trabajo de campo fueron habituales los cortes de luz. Uno de ellos había durado unas veinte horas. Aquel día una de mis vecinas tuvo que ser trasladada al hospital tras haberse roto la cadera en una caída. La misma semana me encontré con un exalcalde del pueblo y le pregunté por esta situación. Me contó lo siguiente:

“Cuando yo era alcalde pedimos reunirnos con el Gobierno de Navarra, con los de Endesa y con los de Medio Ambiente para tratar este tema. Yo la verdad que cuando fui creía que iba con peticiones lógicas, que nos iban a tomar en cuenta. Pero descubrí que para nada. Que cada organismo va a lo suyo, que no hay dialogo ni consideración por la gente que vive aquí. Que ya sabes que hay mucha gente mayor y que se queda sin luz y muchos sin calefacción también. Pues nada. Fuimos con la idea clara de llegar a acuerdos, pero para nada. Endesa no quiere soterrar la línea porque dice que es un gasto muy grande que no está dispuesto a asumir, que tiene que ser el Gobierno quien se haga cargo. El Gobierno dice que ni hablar. Otra alternativa es poner torres más altas en vez de los postes que hay actualmente, que son mucho más bajos que los árboles. Así que cada vez que un árbol se cae por la nieve, se cae sobre el tendido eléctrico y se va la luz. Medio ambiente se niega a esta medida ya que al parecer las especies de pájaros que viven sobre todo en la Foz de Burgi podrían estresarse al colocar las torres con helicóptero. Vamos que tampoco. Entonces les planteamos otra alternativa para que por lo menos cada vez que caiga el tendido el tiempo de arreglo de la avería sea menor. Cada cuatro kilómetros de la línea hay en los postes un aparato que mide si hay o no electricidad y que se llaman identificadores de corriente. Así que cuando cae el tendido en la centralita saben que hay una avería y que está en tal punto, en un radio de cuatro kilómetros. La propuesta era poner esos mismos sensores de poste a poste para que

los operarios no tengan que rastrear los cuatro kilómetros andando y con la escalera de mano por un terreno complicado, muchas veces de noche y con la nieve. Eso hace que encontrar la avería sea difícil por eso hay veces que los apagones duran tanto. Pero Endesa tampoco quiere hacerse cargo de esto”.

Una mujer de unos 50 años que estaba oyendo la conversación dijo: *“Claro que hay que defender las especies autóctonas, pero nosotras también somos una especie autóctona en peligro de extinción y eso parece que no le importa a nadie”*

Sin embargo, la situación energética es diferente entre los pueblos del valle. El ayuntamiento de Izaba, por ejemplo, desde el año 2018 es propietario de la comercialización de la energía eléctrica que su central -alimentada por los ríos Belagua y Belabarce- genera. La central fue construida en la década de los sesenta y desde entonces la producción ha sido propiedad municipal. En cuanto a la distribución -a pesar de ser también municipal- hasta 2018 ha estado gestionada por una empresa privada. Junto con la empresa distribuidora -Energía Rio Ezka- han creado otra empresa municipal que se haga cargo de la gestión de la distribución, es decir, de los postes y el cableado. Para Izaba supone la parte más rentable del circuito ya que el Estado les retribuye con una cantidad económica.

Desde el año 2018 todo el circuito eléctrico es municipal y está gestionado desde el ayuntamiento. No obstante, en estos momentos la comercialización energética está sujeta a la ley estatal que obliga a vender a cualquier productor la energía que produce en el mercado mayorista para después comprarla y poder comercializarla. La iniciativa, sin embargo, pretende llegar a una soberanía energética donde puedan consumir directamente la energía que producen. Además, la comercializadora ha señalado que invertirá los beneficios en proyectos que impulsen la vida en el Pirineo, no solo en Izaba.

Concluyendo, las relaciones territoriales de poder atraviesan las vivencias de las y los roncaleses e influyen en la experiencia y en las representaciones de lo rural, como un espacio subalterno y precario, pero que, al mismo tiempo, también delimita la agencia *rural*.

6.2.2 Movimientos contradiscursivos. Traición y cambio

A los dieciséis me fui a estudiarYo he sido feliz en esta ciudad
.... **no** me dio mucha pena marcharme de aquí
... *Tenía mucho miedo, pero iba con ganas*
Sentía que me comía el mundo... *Quería salir de aquí*
... *necesito variedad y diversidad* ...Necesitaba seguir, seguir experimentando...
... izan zen nire bizitzako **bidai**a
Momentuan ez zara **kontziente**
baina ateratzea da ezagutzea beti ez da dena zuria edo beltza ...
Mundua anitza dela
eran ganas de poder SER yo armairua puskatzea
*ganas de **liberarme***⁵⁶

Como ya se ha comentado, toda la juventud roncalesa está obligada a salir del valle si quiere continuar estudiando a partir de los dieciséis años. Esta circunstancia marca las biografías de la juventud desde hace generaciones si bien ha habido cambios en cuanto al acceso a la educación secundaria. Las mujeres -de forma general- y los hombres de las clases más humildes -en particular- tienen hoy mayor acceso que en el pasado.

El viaje obligatorio supone una interlocución constante durante un periodo de su juventud. A medida que se acerca el momento de salir miedo y expectativas se mezclan intensamente. Por lo general todos proyectan una vida más interesante -mejor- en la ciudad, aunque esta idea esté abrumada por la incertidumbre. Sin embargo, la experiencia no supone lo mismo para hombres que para mujeres:

⁵⁶ Extractos sacados de testimonios que recogen vivencias de las mujeres entrevistadas.

“Yo cuando me fui a Pamplona me fui y no quería saber nada del pueblo, no me gustaba. Bueno, me gustaba, pero no tenía las cosas claras. Pues ya sabes estas en esa edad y en Pamplona hay más chicas, más gente, más marcha que aquí. Aquí no hay nada de eso. Yo creo que es la edad, la edad tonta esa de los diecisiete a los veintidós. Luego ya cambié el chip. Luego ya con veintitrés años tenía las cosas super claras. Yo me quería quedar aquí. Además, mi padre se jubilaba así que había trabajo para los dos. Eso me ayudó mucho a tomar la decisión, claro. Aunque creo que si no lo hubiera intentado de todas formas, aunque aquí eso es complicado. En Pamplona es mucho más fácil trabajar, hay más opciones, bueno ahora no sé [...] Yo en cuestión de un año cambié radicalmente de opinión. Yo veía que la ciudad era estrés, correr de aquí para allá, del curro ir a casa, coger el coche para ir a no sé donde y tengo que estar a esta hora porque si no, no sé qué, ... un estrés. Aquí estas más desahogado, me siento más libre, aunque tenga que estar aquí trabajando un montón de horas. Tengo más tiempo que en Pamplona, bueno no es tiempo, es menos presión, no sé cómo decirlo” Diego -28 años.

“Claro el incentivo de Pamplona era la posibilidad de encontrar un trabajo de lo mío, pero, no sé, al final... Yo siempre veía a mis amigos que se quejaban de trabajar, que si el jefe que si tal. Y yo aquí pues es que no tengo jefe, trabajo para mi familia. Bueno somos socios todos es un negocio familiar y no tenemos que rendirle cuentas a nadie, además tienes flexibilidad qué si un fin de semana tengo algo o lo que sea, pues te coges fiesta y eso no le pasa al resto de gente [...] Porque yo estoy aquí principalmente... Porque sí, yo estoy puteado en verano porque trabajo básicamente todos los días, pero el resto del año de lunes a viernes tengo fiesta. A no ser que haya puente. Entonces a mí me gusta mucho ir al monte andar en bici y esquiar, eso lo pongo en una balanza y al final... me compensa” Eki – 31 años.

“Nik nire taldean ikusi dudana da, bai, mutilek ere ikasi dute eta bere espazioa egin dute Iruñan, baino hara iristea eta askatasun hori kudeatzea ... o sea decir tengo askatasuna, betebherrak, kontzientzia, nortasuna, hobeto kudeatu genuen guk haiek baino. Adibidez, iritsi ginen hamasei urterekin eta bai, erresidentzia batetan

ginen baino bertan ez zintuen inork kontrolatzen, edo ba zenituen moduak kontrolatua ez izateko. Orduan astean zehar, ostegunetan, ze ni atera naiz gehiago ostegunetan batxilergoan unibertsitatean baino, eta hala ere, atera eta guzti dena gainditzen genuen. Ze bagenekien ikasi behar genuela eta klasera joan, asi ke lo egin gabe joaten ginen klasera, baino joaten ginen. Neskok justuago edo ez gainditu genuen baino mutilek ez. Mutilak lehenengo urtean izan zuten... eta adIbídemez, janaria edo horrelako ardurak, hemen mutilek hogeitazazpi eta hogeitazortzi urterekin jarraitzen dute hemendik tuperrak eramaten” Arrate- 23 años.

“Nik uste galtzen direla gehiago, egoera horretara heltzen direlako haien bizi esperientzian ardura gutxiago izan dituztelako. Ez daude horretarako prestatuak” Cristina-50 años.

Para los hombres la vida urbana no supone en sí misma más libertad, vivir mejor. Como señalan Cristina e Irati, los hombres jóvenes están acostumbrados a una vida en el valle con pocas responsabilidades y esto tiene su reflejo en la experiencia urbana y en cómo se adaptan a ella. Por norma general a los jóvenes- en tanto hombres- no se les exige las mismas responsabilidades que a sus pares mujeres. Erkuden y Auza, de veintiocho y veintisiete años respectivamente, señalaban explícitamente que los sesgos de género en cuanto a la educación que hombres y mujeres reciben en el valle siguen estando muy presentes. Ambas hablan de cómo en sus familias extensas los hombres han sido educados en la idea de no tener responsabilidad ninguna con los trabajos domésticos y de cuidado y en la idea de poder exigir estos mismos trabajos a las mujeres de la casa. Ambas comentan el papel que sus abuelas juegan sosteniendo esta situación a pesar de sus constantes oposiciones –y confrontaciones- o de que en sus casas vivan una situación más igualitaria. Además, en las reuniones familiares los hombres de la casa parecen acomodarse sin demasiados inconvenientes a “ser atendidos” por las mujeres, incluso aunque manejen un discurso igualitario.

Dentro de la familia extensa las relaciones de desigualdad en relación a los cuidados y el trabajo reproductivo parecen ser mayores. En cualquier caso, la familia, como ha analizado Comas D’Argemir (1993; 2000), es otro factor por el que se establece la relación entre género

y cuidados (trabajo reproductivo). Tomando en consideración las aportaciones de S.J. Yagnisaco y J.F. Collier (1987) sobre el tema escribe:

“[...] el parentesco es la relación social por la que se regula la reproducción humana, distribuyendo a las personas en una red genealógica, en base a la que se otorgan atributos, derechos y roles diferenciales. A partir de estos mismos principios se regulan, pues, las divisiones del trabajo en la familia, así como las formas de dar y recibir asistencias” (1993: 71).

La familia en tanto sistema de significados culturales, proporciona un marco de pensamiento por el que determinadas relaciones familiares y de parentesco se vinculan con la obligación moral, el amor y el afecto, aspectos fundamentales en los trabajos reproductivos y de cuidado (Comas D'Argemir, 1993: 71). Sin embargo, las cuestiones relativas al cuidado contribuyen a la construcción social del género e invisibilizan, entre otras cosas, la diferente disposición de tiempo de las mujeres (Ibíd.: 68).

Por otro lado, en relación a los hombres, hay que tomar en consideración que ellos tienen en el valle potencialmente más poder en algunos aspectos del ámbito laboral que en la ciudad. Por un lado, no están sometidos a la autoridad de un jefe en tanto que -en gran medida- el mercado de trabajo masculino en el valle es de carácter autónomo. Pero, además, trabajar en el valle supone trabajar cerca de la red familiar que también puede aligerar la carga de trabajo. Es decir, facilitarlos. Las familias incluso pueden responder ante las irresponsabilidades o la desatención del trabajo de los hijos.

Si bien es cierto que las oportunidades laborales del valle son limitadas tanto para ellos como para ellas, los hombres que han regresado -en muchos de los casos- lo han hecho con garantías, es decir, para trabajar en los negocios familiares. Mientras que las mujeres que han regresado lo han hecho -de entrada- con una gran incertidumbre laboral. Esto es así en parte porque los negocios más estables son tradicionalmente trabajos masculinos -ganadería, carpintería, serrería,...- e incentivar -o permitir- a las hijas el relevo es menos habitual que hacerlo con los hijos. Además, las mujeres saben que obtienen mayor reconocimiento social en los trabajos más técnicos que se concentran especialmente en la ciudad.

En resumen, ellos –en algunos aspectos- obtienen más ventajas de la vida rural que de la urbana porque mantienen ciertos privilegios por el hecho de ser hombres, mientras que ellas obtienen siempre más ventajas de la experiencia urbana que ellos porque en sus comunidades -como mujeres- están en desventaja.

El viaje obligatorio supone entonces la posibilidad de atravesar un umbral, de compensar la desventaja asomándose a un mundo distinto. El viaje permite a los sujetos poder escapar del control social pero también les da la oportunidad de escribir su propia historia y de revelarse contra el orden patriarcal. Por eso subjetividades como la femenina o la gay sacan por norma general mayores ventajas de la experiencia urbana.

En la línea que sigue Pichardo Galán (2003) para el análisis de las migraciones de gay-s y lesbianas, para las mujeres -heterosexuales o no- y para los hombres gay-s de las comunidades rurales migrar puede significar escapar de la identidad que se han ido forjando y que tal vez hayan tenido que mantener presionadas/os por la comunidad. Es decir, puede suponer la oportunidad de escapar de lo que los demás saben - o no- de ella o él; de “los otros como biógrafos”, del enmascaramiento y del control de información (Goffman, 1989 en Pichardo, 2003: 283) con el objetivo de establecer una fisura en la biografía individual (Pichardo, 2003: 283) y una vida más vivible⁵⁷:

“Pues yo así, con todo el revoltijo ese que tienes, ¿no? Y el miedo, de salir de lo pequeño a la ciudad, y tal, yo estaba deseando. Había una parte de mí que necesitaba salir de aquí. De hecho, ir al instituto en Iruña fue ese choque, como todas, pero yo creo que fue una grandísima liberación. O sea, de que se abriera el mundo, de que dejase de ver las mismas caras, muchas de las cuales no me gustaban y sobre todo yo sentía que no gustaba... Algunos me machacaron viva. Entonces, sí, sí, para

⁵⁷ Escribe Gilles Deleuze citando a Fitzgerald “Comprendí que los que habían sobrevivido eran los que habían realizado una verdadera ruptura” (1980: 47). Para mi marcharme de mi pueblo a estudiar no fue una cuestión práctica sino una estrategia vital. Salir era un imperativo para vivir, para tener unas condiciones de vida aceptables lejos de la violencia que sobre todo mi padre -aunque no solo- ejercía sobre nosotras. Por lo que a pesar de mis circunstancias vitales invertí muchos esfuerzos en terminar el bachillerato y el Curso de Orientación Universitaria (C.O.U.) y así poder marcharme de mi casa, lo suficientemente lejos y con algún tipo recurso económico.

mí el instituto fue abrir un poco al mundo. De hecho, bueno, yo entonces ya era así, como muy echada para adelante. Desde muy cría me han gustado mucho... mis mejores amigas eran más mayores que yo, pues tres y cuatro años más, que creo que ahí estuvo como la... o sea yo siempre quería más y más rápido y más... más todo. Yo quería probarlo todo. Pero al mismo tiempo, otra parte, o sea yo siempre he sido muy de aquí, muy de mi pueblo. Y a mí, la vida aquí en el pueblo me encantaba y de hecho yo soy de las que han venido todos los viernes del año tan a gusto y tan feliz. Sí, sí, yo creo que eran ganas de cambiar de gente, no sé. Después, ganas de poder ser yo y eso, que se me aceptara, que no me juzgaran, no sé, cómo sí... eso, a ese nivel. Como liberación de poder elegir otras amistades, amistades afines o gente con la que... Claro, luego me junté por afinidad” Serena – 44 años.

Como en el caso de Serena, a través del viaje los sujetos mantienen una distancia física con sus comunidades de origen que les permite “coartar en otros la tendencia a elaborar su identificación personal” (Goffman, 1989: 120). La distancia les da la oportunidad de limitar la cantidad de experiencia continua que otros tienen sobre ellas y ellos o incluso de introducir una desconexión en sus biografías, ya sea de forma intencional o no (Ibíd.)

“Ba, igual pixka bat armairua puskatzea, ez? Niretzako hor daukat Erronkarira ez itzultzeko, bueno hori da Erronkarira ez itzultzeko nire arrazoia. Eta ez da bakarrik esatea pues me gustan los tíos ¿no? Es que tampoco, ¿no? Es que da baita ere... ez dakit. Niretzako izan zen momentu bat ere ... Kontatu dizut nola txikitan izan nuen un rollo así de género super fluido, luego tuve un periodo de masculinización total eta eduki nuen bizitza hetero bat eta baita ere oso kurioa zen porque bertako neskek ez ziren nirekin enroilatzen, ez ziren nirekin liatzen. Ni ez nintzen gorputz desiragarri bat, edo potentzialki ez nintzen gorputz bat... y por muy guapo que pudiera ser, o lo que fuera, no entras en el juego social del lígüe que tenían allí establecido. Nirekin Erronkariko neskek ez zuten ligatu. Akaso baten batek, Iruñatik asteburu pasa egiten zuen neska batekin, ba harreman horiek. Esan nahi dut ezer esan gabe nortzuk bai eta nortzuk ez, eta hori pertsona atzerritarrekin ematen zen ere [...]Eta gero, hasten naizenean aldaketa sakonagoak egiten nire baitan edo

beste posizioak hartzen, politikoak edo munduarekiko, pues ya hasten naiz urruntzen. Ez da hainbeste jendeak ez zaituela onartzen, da gehiago zure beldurrak, ba horixe, jaten zaituena. Eta ere bai daudelako etengabe ba txokeak un poco miedo a que te metan en el saco de... que te cuestionen desde sus vidas. Marikonismoarena eta ez dut sozializatu bertan. Es que ez diot inori nire gauzez hitz egin nahi. Estoy aquí haciendo estas cosas y punto. Eta bueno, ba gurasoekin ere kostatzen zait eta rollo horiek” Ekaitz – 23 años.

El viaje –el movimiento, la migración- es siempre un cruce de fronteras que supera el propio tránsito del límite geográfico. “La geografía, además de ser física en movimiento, es algo mental y corporal” (Deleuze, 1980: 47). El cruce de fronteras proporciona el espacio y el “permiso” para cruzar otras fronteras y transformar identidades, sexualidades y roles de género (Espín en Stychin, 2000: 604 en Pichardo, 2003: 292). Durante el viaje -los viajes- las mujeres rurales –y otras subjetividades excéntricas como la gay- cruzan fronteras “entre lo normal y lo anormal, lo permitido y lo prohibido, lo normativo y lo subversivo” (Pichardo, 2003: 292). Dice Pichardo que en este sentido “La migración no constituiría una huida, sino un auténtico viaje al verdadero hogar” (Ibídem.). Por el contrario, propongo resignificar la huida no como una renuncia a algo, sino como un movimiento de traición al orden patriarcal, cuyo potencial transformador trasciende el cuerpo y la experiencia individual. La huida como movimiento activo y positivo que abre las puertas a un *verdadero hogar*; huir para poder ser; muchas veces fuera de las fronteras que se han dejado atrás, pero también filtrándose a través de ellas, abriendo fisuras y creando así posibilidades de retorno.

Desde esta perspectiva, huir no sería escaparse del mundo o una especie de cobardía, ni tampoco una manera de eludir compromisos ni responsabilidades; “[...] huir es trazar una línea, líneas, toda una cartografía [...] una forma de descubrir mundos a través de una larga fuga quebrada” (Deleuze, 1980: 45). Por lo tanto:

“[...] no se trata de que cada uno escape ‘personalmente’, sino de provocar una fuga, como cuando se revienta una cañería o cuando se abre un absceso. Dejar que pasen los fluidos por debajo de los códigos sociales que pretenden canalizarlos o cortarles el paso. Toda posición de deseo contra la opresión, por muy local y minúscula que sea, termina por cuestionar el conjunto del sistema [...] y contribuye a abrir en él una fuga” (Deleuze, 2006: 19).

La huida es un acto de rebeldía, o más bien una postura de traición al sistema de género que atraviesa los cuerpos, que los asfixia. Huir es la posibilidad de hacer huir algo (Deleuze, 1980:45), de generar otras ficciones, otros cuerpos, otras vidas, otros mundos. La huida es por lo tanto un acto creativo de transformación.

Siguiendo la propuesta de Braidotti y su concepto de “sujetos nómades”, el/los desplazamiento(s) –los/el viaje(s)- proporciona(n) un espacio creativo de transformación; es decir, “una metáfora performativa que permite que surjan encuentros y fuentes de interacción de experiencia y conocimiento insospechadas que, de otro modo, difícilmente tendrían lugar” (2000: 32) y que pueden generar un “tipo de conciencia crítica que se resiste a establecerse en los modos socialmente codificados del pensamiento y la conducta” (2000: 31):

“[...] Sí, mira, pues del instituto ... Sí, ahora lo pienso creo que tengo muchísimos mejores recuerdos. O sea, de hecho, si, no sé ni cómo ni qué...o sea yo pasé una época durísima aquí. De hecho, me ha dolido mucho recordar y yo creo que un tiempo lo tapé y luego me lo he currado. He hecho mis cosicas y creo que a la vez [irme] me dio mucha fuerza y muchísima seguridad. Porque, de hecho, claro yo en el primer año de instituto, una pueblerinica como yo, que tendría quince años ¿no? pues me metí en todas las salsas. O sea, yo creo que desde el primer año me presenté a delegada de clase, y no sé si fui delegada de clase todos los años. Estuve en el consejo escolar, creo que ese primer año me metí al grupo de mujeres del instituto y ahí ya me hice feminista, que eso sí que ha sido un mundo también, porque conocí a mujeres alucinantes desde entonces. Eso ha sido uno de los pilares, una de mis guías a lo largo de mi vida después ¿no? Hace poco, no hace mucho tiempo en alguna charla de esas, de mujeres, escuché, como suelen decir las que saben más, que el feminismo es como abrir los ojos a un paisaje, a otro mundo y que es verdad que una vez que los abres ya no los puedes cerrar ¿no? Entonces, yo siento eso. Entonces ya por suerte y por encuentros de suerte de la vida, que me los merecía, pues abrí los ojos, abrí los ojos a muchas cosas” Serena – 44 años.

“Bai hemen [en la ciudad] harremanak bestelakoak, beste tacto batekin, beste sentsibilitate batekin. Es que hemen eratu genuen kolektibitatea aman komunean dagoen zeozer bada. Ba bueno, pixka bat gure jaio herrietan ez garela topatzen. Eta orain bizi naiz hor, [...], unibertsitatean ezagutu nituen bollerekin eta sortu dugu komunitate transmarikabollo bat. Ba bueno, zure herrian ez dagoen hori ba eskuratzeko modu bat. Eta hor bai eman dela super jauzi kualitatibo bat harremanei dagokionez; hitz egiten ditugun gauzak, zaintza beste modu batekoa da, afektuak, hurbiltasuna, gorputzen arteko frikzio hori... Eta hemen ba hori gertatzen da, harremanak sendoak dira. Beste leku batetik, ez? Gorputzetik. Bestelakoa da, beste leku batetik, beste inketude batzuetatik gauzatzen da. Bizi naizen tokian asko hitz egiten dugu, zaintzaz, feminismoa oinarrian daukagu, gorputzarekin esperimentazioa, kalean egoteko jarrera bat [...] Desiotik. Gorputzak hemen beste modu batean ukitzen dira. Eta hori da kontua gorputzak elkarrekin ukitzen direla. Eta ibarreko harremanetan nahiz eta sendoak izan nabaritzen dut distantzia bat”
Ekaitz -23 años.

El deseo es lo que hace del viaje, de la huida, una fuerza transformadora. A través del deseo los sujetos se acercan al feminismo o a la cultura transmaricabollo, transitan lugares de resistencia o los crean como respuesta a una ausencia, a un déficit de sus comunidades de origen. Pero como señala Braidotti, los sujetos, estén donde estén, siempre pueden volver sobre sus pasos y reconstruir aquellos lugares -aquellas relaciones- donde ya han estado;

“Nuestros deseos son aquello que se nos escapa en el acto mismo de impulsarnos hacia adelante, dejándonos como único indicador de quiénes somos, las huellas de dónde hemos estado ya, o sea, de aquello que ya no somos. La identidad es una noción retrospectiva [...] es un mapa de los lugares en los cuales él/ella ya ha estado; siempre puede reconstruirlos a posteriori, como una serie de pasos de un itinerario. Pero no hay un triunfante cogito supervisando la contingencia del yo; el nómada representa la diversidad movable; la identidad del nómada es un inventario de huellas. Si yo tuviera que escribir una autobiografía, ésta sería el autorretrato de una colectividad, no muy diferente del ejemplar Autoritratto di gruppo de Luisa Passerini⁵⁸” (Braidoti, 2000: 45).

⁵⁸ Luisa Passerini (1988), Autoritratto di Gruppo, Florencia, Giunti.

Este inventario de huellas, de voces y de experiencias colectivas que siempre pueden reconstruir es lo que permite a los sujetos mantenerse en una actitud contradiscursiva y contrasubjetiva. La experiencia urbana y el movimiento permiten desplazamientos, intersecciones y mixturas que transforman las subjetividades de las mujeres, las empodera y esto abre la posibilidad del retorno. Las mujeres que han regresado al valle ya no son las mismas que se marcharon. Las roncalesas –como sujetos nómades- reconstruyen los itinerarios de experiencia pasada manteniendo una actitud crítica hacia el orden establecido y esto deja su huella en el territorio y lo transforma porque añade otros recorridos posibles, otras huellas.

“A mi me costó irme...yo de pegada. Con once añicos, muy duro... Yo el primer año no hice nada más que llorar. Siempre digo lo mismo, digo madre mía. Y mi madre, no, te tienes que ir. Le decían pero qué horror, cómo le puedes dejar ir, si solo tienes esa. Mi madre lo tenía clarísimo. Yo no, no, yo lo que no quiero es que se vaya a servir, decía. Yo que haga lo que ella quiera, o sea lo que podamos Pues nos tocó estudiar por becas ¿no? Pues carreras medias, tampoco había ... Pero bueno, mi madre me decía, mi mejor herencia tu trabajo, tu independencia, y es verdad. Fíjate ella vino aquí también porque se fue a servir y luego volvió a los años a cuidar a su madre. Era una mujer muy abierta, una mujer adelantada a su época. Y yo cuando volví a cuidarla a ella se disgustó mucho, no quería, porque ella decía que ella en el medio rural se había sentido muy frustrada, que hubiese hecho muchas más cosas en otro medio que en este. Ella lo vivió como frustración ¿eh?, ella de apuntarse para estudiar de haber participado de otras cosas, sí. Y yo fue, llegar y empezar a mover todo un poco, a intentar cambiar las cosas, por eso estoy en todas las salsas”
Irene – 59 años.

“En los momentos de agotamiento pues para la pareja es una prueba dura. Mi pareja se quema mucho más que yo porque yo soy muy política necesito eso para vivir. Porque lo de ser madre es estupendo, pero yo soy madre y mucho más. Necesito el activismo local y el tema de mujeres además [...] Aunque yo llevo años echando de menos mujeres jóvenes y más rompedoras, otras formas de trabajar” Serena -44 años.

“El arraigo, no sé. Yo no tengo mucho arraigo, o bueno...Arraigo también puede ser volver a donde eres, pero conocerlo en todas sus posibilidades, no como te han dicho que es sino explorarlo de una manera personal y entonces, gracias a poder salir a otros lugares hace que puedas conocerlo desde otro lugar más personal, más acorde con... Y eso también creo que puede ser el arraigo. Igual el verdadero arraigo. Porque salir permite poder observar también con cierta lejanía, para poder conocer y eso también cambia cosas” Hegoa – 37 años.

Para los Inuit, el movimiento es un trazado de líneas en el territorio; tan pronto una persona se mueve sobre la tierra nevada comienza a trazar una línea (Wiebe, 1989 en Ingold, 2015: 15). Para los pastores de renos Evenki en Siberia el territorio que habitaban en el pasado no era un área delimitada sino más bien una red de líneas. Cuando Anderson en su trabajo de campo “preguntó a su anfitrión sobre la localización de las tierras originarias de su clan, él le respondió que en el pasado la gente viajaba –y vivía– no en ‘alguna parte’, sino en ‘todas partes’” (Anderson, 2000 en Ingold, 2015: 15). En el pasado los Evenki no ocupaban un área delimitada, sino que habitaban la tierra formando un mapa de líneas que dibujaban el propio territorio (Ibídem.). Las experiencias de transformación que a posteriori las mujeres roncalesas reconstruyen a su regreso trazan nuevas líneas en el territorio, dejan un itinerario de huellas que lo reconfigura, trazando caminos alternativos, cruzando otros que ya estaban o desdibujándolos a su paso. Las líneas que trazan las mujeres son como las grietas de un viejo depósito. La fuerza del agua -de su contención- va dibujando lentamente un mosaico en el hormigón por donde el agua va filtrando. Primero es una grieta sutil, casi imperceptible, pero esa grieta inicial debilita la estructura y va generando otras grietas, las multiplica, hasta que al final el agua hace las grietas suficientes para liberarse por completo. Esas nuevas y creativas líneas que las mujeres trazan en el territorio son las que posibilitan no solo regresar al valle sino poder transformarlo para poder habitarlo.

6.2.2.1 Movimientos sinérgicos. Trazar un nuevo mapa caminando juntas

En el año 1997 un grupo de mujeres del pueblo Roncal se decide a presentar una candidatura exclusivamente compuesta por mujeres para concurrir a las elecciones municipales y la consiguiente designación de la Junta General del Valle. Lo hicieron respondiendo a una realidad social. Como relata una de las mujeres que fue parte de la candidatura⁵⁹, llevaban algunos años muy implicadas trabajando en favor de un cambio político hacia la izquierda en un grupo de trabajo en el que ellas eran mayoría. Y continúa:

“[...] en aquella época era gente que venía de ... vamos que venía de donde venía y era todo a dedo, era todo... Y nos metimos un poco por eso, por control, porque poder no teníamos nada, ¡claro! Eran siete concejales y nosotras éramos dos. Digo nosotras porque luego fue una candidatura solo de mujeres. No teníamos poder de nada., pero por lo menos que constara en acta nuestra oposición a ciertas cosas [...] Entonces hubo un año que la candidatura anterior se cayó. Ya nadie quería. Entonces en las reuniones solo íbamos mujeres y el anterior alcalde -que había conseguido salir la izquierda por primera vez porque había habido un follón entre los otros- cuando él se iba nos dijo: -Una candidatura de mujeres, la realidad es la realidad y aquí solo hay mujeres. Y era verdad, la realidad social era esa. Éramos solo mujeres. A los hombres les decíamos y ninguno quería. Pero tuvimos que oír lo nuestro, ¡claro! [...] Cuando yo llegué, yo me juntaba con mujeres más mayores, yo tendría veinticuatro o veinticinco años, y me juntaba con X y con Y que me sacan como diez años, y ellas fueron un poco las que me enseñaron qué estaba pasando en el pueblo. Y yo las seguía. Me gustaba lo que me contaban, lo que me decían tenía sentido y me metí, aunque de relleno. En la candidatura de mujeres éramos diez mujeres de diversísimas edades y lo mejor era que nos juntábamos todas para preparar las sesiones, aunque luego fuéramos dos y no tuviésemos capacidad de nada, pero íbamos muy preparadas. Discutíamos todo y claro éramos todas muy

⁵⁹ Para mantener el anonimato de estas mujeres –ya que se añade el dato del pueblo en concreto - en la parte donde hablan sobre la candidatura he decidido no dar el nombre, aunque éste sea ficticio, y numerarlas.

distintas, de diferentes edades y de diferentes ideologías, pero llegábamos a acuerdos entre nosotras. La verdad que la experiencia fue muy chula”

Candidatura 1.

Otra mujer que también participó añade lo siguiente:

“Pues porque nos parecía que como mujeres éramos conocedoras de la zona, nos preocupaba mucho la situación laboral de las mujeres, la falta de servicios que afectan más a las mujeres. Porque al final en los sitios donde se toman las decisiones, ayuntamientos y Junta, tradicionalmente aquí, en este valle, siempre han sido los hombres. Siempre son los que han decidido. En alguna candidatura igual iba una mujer, dos mujeres... Ahora eso ha cambiado, pero hace veinte años el tema era así. Y dijimos igual es mejor trabajarlo desde fuera del ayuntamiento. Además, incluso coger como compromiso, decíamos las próximas elecciones hay que presentarnos más mujeres a los ayuntamientos y a la Junta. [...] Y en las familias, unos entendieron y otros no, ¿eh? Hubo mujeres muy presionadas, que a ver dónde iban con una candidatura de mujeres, pues porque... ya sabes, no tenéis ni idea, qué vais a hacer, quién os ha mandado meteros en esos líos,... Porque ya te digo que aquí, la mujer era como, como de adorno de alguna manera, como un florero que decimos. Y dijimos, no, no. Además, mujeres super preparadas las que estuvieron”

Candidatura 2.

Aquella experiencia política, aunque frustrante por la imposibilidad de hacer una verdadera oposición resultó una experiencia muy positiva y energética. Por un lado, las empoderó dentro de su propia comunidad; la candidatura les enseñó no solo que estaban comprometidas sino también que estaban preparadas, que lo que hacían lo hacían bien. Por otro, les dio perspectiva y en 1998 crean la asociación de mujeres Gaztelu. Sin abandonar la vía política y con una idea clara de seguir fomentando la participación de las mujeres y la necesidad de estar en las instituciones, Gaztelu surge para trabajar con las mujeres de todo el valle. Como una forma de estar conectadas y de identificar mejor las necesidades por la vía del asociacionismo y la participación directa de las mujeres como principal estrategia de transformación social.

A continuación, se presentan los testimonios de dos mujeres que participaron en la candidatura, bajo los sobrenombres de candidatura 1 y candidatura 2, para guardar su anonimato:

“[...] y luego fuimos viendo a lo largo de la legislatura que no había manera, que no nos dejaban participar en nada, que todo lo que decíamos para atrás, para atrás, y al final dijimos, bueno pues aquí no podemos seguir. Y ahí decidimos unas cuantas pues igual es el momento de crear una asociación de mujeres. Entonces sí que es verdad que coincidió en Nafarroa un auge de muchísima asociación de mujeres en toda la zona rural ¿eh?... y nosotras pues también nos sumamos al carro, y fuimos... empezamos la asociación quince mujeres. Quince mujeres éramos solo. Lo que hicimos es ir pueblo por pueblo reunir a las mujeres y les explicamos el tema. Oye por que no hacemos una asociación de mujeres y tal. Y bueno y así fue como lo hicimos. Hoy en día somos 110 mujeres de todo el valle.

[...]

Las mujeres de aquí yo creo que somos muy luchadoras, lo que pasa que hacernos un hueco ha costado. Ha costado porque ‘estas no saben’, ‘estas no entienden’, ‘estas...’. Pero las mujeres que estábamos ... Había mujeres muy preparadas, muy capaces. Y los maridos... a mí llegarme a decir cuando empezamos con la asociación, oye tú a ver lo que hacéis ¿eh?, que nos vais a revolucionar a las mujeres. O sea, ese miedo, esa sensación. Te quiero decir... pero eso dicho así, ... Yo me reía”
Candidatura 2.

“Cuando empezamos en el noventaiocho con Gaztelu aquí no había muchas oportunidades, ni espacios de encuentro para las mujeres o temas de formación, de sensibilización, ...no había. Era un mundo rural muy masculinizado” Elene – 48 años.

“Zure iritzia ematea ez da erosoia hemen, ez da erraza. Ibarreko politikan lan egiten, [...] Niretzat behintzat ez da erreza izan. Gizonekin gehien bat. Baina bueno, badaude gauzak egiteko politikatik kanpo. Niretzat momentu honetan erosoena, baino batez ere aberasgarriena da emakumeen artean egiten duguna eta baita ere

Uskararen aldeko lana. Nahiz eta hor ere batzuetan lana zaila den” Silvana – 60 años.

“Lo más positivo que veía yo a Gaztelu era que había mujeres de todas las edades. Era un espacio en el que una conversación, no sé cómo expresarlo... Recuerdo una vez, estuvimos viendo una película y después de la película pues había un debate sobre ella y sobre vivencias personales que tuvieran relación y tal. Jo, había una mujer de uno de los pueblos, una mujer mayor que empezó a hablar, a hablar, a hablar y a contar historias y tal. Y yo decía, con lo que a mí me gustan este tipo de cosas, ¿no? Ese es un espacio bueno para ... ahí estábamos diferentes generaciones y hablando de un tema y ella transmitiendo todas sus vivencias, sus pensamientos, lo que sentía. Que yo no me pensaba ni por el forro que una mujer de setenta años era capaz, o sea, es que ni ... no de que tuviera esos sentimientos, sino de ser capaz de expresarlos delante de un grupo, donde hay gente mucho más joven que tú, que tal y tal. O sea, me quede sorprendida. Y así como eso en otras ocasiones ¿no? Claro, pero se tienen que dar foros de ese tipo, como las reuniones de Gaztelu. En otros no hay oportunidad para eso” Lola – 52 años.

El grupo de mujeres les proporcionó un lugar de expresión donde poder intercambiar experiencias y deseos. Encontrarse, mirarse mutuamente, les dio la oportunidad de descubrirse – individual y colectivamente- en todas sus potencialidades. De la misma manera se vieron legitimadas para organizarse y para exigir cambios.

Gaztelu supuso un hito. Las mujeres del valle empiezan a organizarse y a participar activamente en la política de sus pueblos y en diferentes movimientos e iniciativas sociales que irán surgiendo donde aportarán una mirada hasta ahora excluida pero fundamental tanto para la transformación como para la sostenibilidad social del valle.

Preguntando sobre la situación actual, es decir, sobre si hay apertura a que las mujeres estén en las instituciones o si sigue habiendo resistencias -incluso entre los sectores más progresistas- la alcaldesa de uno de los pueblos decía lo siguiente:

“Probablemente sí, aquí hoy todavía sí. Yo de hecho, hace siete años era la primera alcaldesa de mi pueblo. La primera mujer que ha sido alcaldesa en mi pueblo. Hombre y eso porque nos les quedó otro remedio. Quiero decir, no había otra candidatura, ni esta vez ha habido. Y por eso estoy yo de alcaldesa [...] Pero luego, sí, bueno hay gente que te tiene más esto, o sea, yo sé, que hay gente que de la otra candidatura a esta ha dicho bueno, pues tampoco era tan, tan, tan. Claro la onda de la anterior [candidatura] de izquierdas estaba muy marcado el euskera, el no sé qué... Claro, yo creo que estaban como, ostia, estas vienen y en cuatro días nos... ese miedo existe [...] Entonces bueno, yo sé que ahora mejor pero bueno de hecho, en esta candidatura yo no fui la que más votos sacó. Fue otro chico, un chico que vive de una forma muy discreta, que no se desmarca en nada, que no sé... entonces en estos pueblos pasa eso. O sea que se vota al que no tienes ni puta idea de donde está. Que a mi me hace gracia. Es que no lo ves en nada, o sea. Es que es un tío super discreto, que se dedica a currar, que es de nuestra onda, pero que no, que tampoco se mueve” Naiara – 41 años.

Por encima de las dificultades y de tener que demostrar constantemente su valía por el hecho de ser mujeres, el trabajo político es una fuente de satisfacción –como explican Naiara y Lorea- que valoran positivamente:

“La verdad es que luego hemos ido trabajando...pues teníamos claro el tema del euskera en todo lo que pudiésemos, del bilingüismo y del tema de darle protagonismo a la mujer y hacerla visible en todos los escritos y en toda las ¿no? Pues eso era un poco el objetivo. Y luego pues atender un poco el tema de las personas mayores, el tema de mujeres, el tema pues más social de quien tiene necesidades... Mujeres, jóvenes y o también incentivar a la gente mayor, de cara mas a las mujeres, para que hagan más vida social sobre todo en invierno, que aquí es muy duro. Porque hay mujeres que viven solas y que no hay forma de sacarlas. Y bueno, ir viendo un poquillo [...]Y eso, y super bien. La verdad es que hemos tenido una experiencia super guay, porque entramos cinco, tres chicos y dos chicas. Y, jo, una

piña, hemos trabajado...O sea, yo firmo como alcaldesa, pero luego trabajamos todo en grupo. O sea, yo echo la firma únicamente, luego el resto va todo trabajo en grupo. Aparte tenemos un grupo más amplio de gente. La verdad es que hemos funcionado muy, muy, muy bien” Naiara -41 años.

“O sea, he estado trabajando durante cuatro años [...] y bueno yo no he notado, la verdad es que me he sentido super acogida [...] Porque nosotros somos un ayuntamiento y luego está la Junta, en la que participamos todos los ayuntamientos. Pues gente que igual políticamente o pues generacionalmente no vas a coincidir en ideas y tal, joder, que ve y que dicen esta chavala joven ¿sabes? le interesa el monte, está con ganas, tal y yo veo que lo valoran. Yo he estado muy a gusto, la verdad. Que podíamos hacer más cosas a nivel de valle, pues sí. Porque nos hemos movido poco a nivel de valle. En el pueblo hemos hecho cosas, la verdad [...] Y bueno un poco por eso entré en el ayuntamiento y la verdad es que estaba, estaba a gusto. Y hace poco aquí pues también ha habido un cambio de ayuntamiento, en el que bueno, en principio, yo me apunté pues para participar en el grupo de trabajo y salí elegida como concejal y así. Y les dije que a mí no me apetecía meterme otra vez, pues porque necesito mucho tiempo para mí, para mi historia ¿no?Pero bueno me he quedado un poco en la comisión de montes y ganadería, pues, como asesora o como ... un poco por participar, que al final me parece que como somos cuatro, es la forma de funcionar, comprometiéndote claro” Lorea- 36 años.

Más allá de sus fronteras, Gaztelu junto con asociaciones y grupos de mujeres de otros valles pirenaicos comienzan a organizarse colectivamente y en el año 2001 celebran el primer Encuentro de Mujeres del Pirineo. Estas jornadas anuales han venido articulando un espacio clave para la movilización y el intercambio de experiencias entre las mujeres de estos valles generando sinergias. Pero, además, los encuentros se fundamentan en la idea de la unidad territorial -con características y necesidades similares- y en la necesidad de trabajar juntas, articulando el territorio pirenaico en tanto entidad.

Las asociaciones feministas del Pirineo han seguido trabajando en esta línea y en el año 2019 -coincidiendo con la diecinueveava edición de los encuentros- presentan Pirimakume una red donde se han integrado para desarrollar y sistematizar el trabajo colectivo más allá de los encuentros:

“Pues la red de mujeres creo que puede dar respaldo al trabajo de las asociaciones y mujeres feministas y activas del Pirineo. La idea es hacer, aportar demandas y propuestas concretas, con perspectiva de género, al super trabajazo que se está haciendo desde la Mesa del Pirineo para buscar soluciones con una visión de aquí, feminista y colectiva de nuestras necesidades” Serena – 44 años.

Esta visión de unidad planteada por las mujeres acabará cristalizando en una nueva deriva de la política territorial -y de gobernanza- con la formación en 2017 de La mesa del Pirineo, un órgano -formado por representantes de las instituciones locales pirenaicas- que da respuesta a una serie de iniciativas y demandas puestas en marcha para frenar el despoblamiento de la zona ante el inmovilismo institucional, y donde también las mujeres han tenido gran protagonismo.

En el año 2016, las iniciativas y asociaciones *Pirinioan Bizirik Gaude*⁶⁰ (Salazar), *Txantxalan*⁶¹ (Roncal) y *Pirinioan Lan eta bizi*⁶² (Erro) –tres asociaciones que se han formado en los últimos años y que trabajan por la sostenibilidad social del Pirineo navarro- pusieron en marcha la campaña “Cinco Minutos para el Pirineo” con el propósito de instar al Gobierno de Navarra y su parlamento a tratar el tema del despoblamiento rural como un problema político y social de carácter global. La campaña -que recordaba las políticas de impacto y la estrategia mainstreaming de género- planteaba simbólicamente dedicar cinco minutos a cada ley, normativa o decisión política que se toma en Iruña para calibrar su impacto en esta zona concreta. La campaña ponía de manifiesto cómo -a través de las políticas

⁶⁰ Para ampliar información consultar la página web de la iniciativa popular <http://www.bizirikgaude.com/>.

⁶¹ Ver: <https://txantxalan.wordpress.com/>.

⁶² Ver: <https://www.facebook.com/PirinioanLanetaBizi/>.

forales- se construye una situación de desventaja territorial que profundiza en el problema de la sostenibilidad social del Pirineo.

El 28 de enero de 2017 el Ayuntamiento de Burgi y el grupo de personas que conforman la candidatura Aizpea, dentro del proyecto *Txantxalan*, organizan unas jornadas con dos objetivos; el primero generar un encuentro en el que poder intercambiar ideas y proyectos laborales concretos como inspiración para poner en marcha acciones que revitalicen la zona. Y en segundo lugar interpelar a las instituciones:

“Y a raíz de lo de Txantxalan, que va a hacer un año ya. El detonante de todo esto fue una conversación entre otra chica y yo, y otros dos. Y yo me acuerdo que ellos lo veían todo muy oscuro, no hay nada que hacer, esto se está acabado [...] Entonces pensé que teníamos que hacer algo con esto. Aquí se puede vivir y hay que hacerlo. Entonces montamos el encuentro ese desde un punto de vista positivo. La despoblación ya la tenemos, el no ya lo tenemos así que vamos a hacer algo positivo. Ese es el motor. Entonces el encuentro fue también una interpelación al Gobierno de Nafarroa, que siempre los ves super lejos. Me hace gracia que estuviesen en el encuentro. Entonces esto nos ha hecho coger más fuerza. Nos hemos empoderado”
Mujer de 42 años, miembro de la asociación Txantxalan.

El Parlamento de Navarra, dando respuesta a estas iniciativas, impulsó una ponencia específica que tuvo como resultado la puesta en marcha de un nuevo modelo de gobernanza integrado en La Asamblea del Pirineo –que se reúne semestralmente- y que está formada por representantes de Parlamento y Gobierno de Navarra, La Mesa del Pirineo y Cederna-Garalur (Agencia de Desarrollo Local) y el llamado Plan del Pirineo.

Las mujeres –sus movimientos- han generado sinergias multiplicado su fuerza de transformación. Caminando juntas las mujeres están trazando un nuevo mapa, un hogar donde poder vivir que las incluye y del cual son parte.

ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES

Esta investigación se ha centrado en las vivencias en torno al espacio, principalmente en la localidad como lugar de referencia de los sujetos. El análisis de las vivencias responde a una estrategia metodológica que ha intentado superar las posibles dicotomías, poniendo en relación tanto las ideas, representaciones y conceptualizaciones sobre el espacio vivido, es decir, sobre el valle y la idea de comunidad rural que representa, como las prácticas sociales y las experiencias de los sujetos en torno a ella. La comunidad rural supone una interlocución constante en las trayectorias vitales de las personas que da sentido a sus experiencias. Funciona como un esquema clasificatorio y un principio de construcción del mundo social que además motiva sus acciones. Es en ese sentido que se han explorado aspectos relativos a la articulación entre comunidad, ruralidad y relaciones de género.

Cabe señalar que la investigación ha sido, sobre todo, un acercamiento al estudio de las comunidades rurales tomando en cuenta cuestiones hasta ahora desatendidas en estos estudios. Un intento por incorporar las diversas dimensiones del género que atraviesan las formas de entender y vivir la comunidad rural. Por ello, el trabajo ha explorado diversos temas que, sin tener un desarrollo exhaustivo, abren nuevas oportunidades a futuras investigaciones. Asimismo, ruralidad y comunidad han sido ejes fundamentales para el análisis ya que estas construcciones sociales operan organizando la realidad social y las vivencias de los sujetos. La comunidad y la ruralidad deben de ser comprendidas en relación, teniendo en cuenta que, tanto las formas de vivir lo rural como sus representaciones, afectan profundamente a lo que la comunidad concierne. Así, la ruralidad es una característica de la comunidad, algo que la constituye y que la diferencia de otras.

El pasado pastoril y maderero, los documentos históricos del valle y sus instituciones se mezclan con los relatos míticos que dan sentido a la experiencia del presente dibujando las ideas sobre la comunidad, sobre lo que comparten y tienen en común. Es una idea muy elaborada de la comunidad y de sus límites. Constituye un elemento culturalmente trascendente que evoca continuidad, homogeneidad y coherencia, y por ello, un sentimiento de cohesión entre

sus miembros. Al mismo tiempo estas narrativas definen y engrosan la noción de lo rural. Lo rural es representado como una particularidad, como un elemento de diferenciación, particularmente del mundo urbano, pero también de otras comunidades, *menos rurales*, que no tienen o han perdido esas cualidades. Si bien la ruralidad es representada por los trabajos agrícolas y ganaderos y estos son importantes en las formas que los sujetos tienen de entender lo rural, son las representaciones de dichos trabajos y del pasado, las que ligadas a valores físicos y morales concretos, construyen el sentido de ruralidad. Ésta no es una práctica concreta, sino que responde a unos valores físicos y morales determinados que imprimen un carácter particular y un sentido de homogeneidad entre sus habitantes. La fuerza, la nobleza y la resistencia son valores que emanan del trabajo agrícola, pero especialmente de la relación histórica de los hombres con la montaña, de la representación del pasado del valle y de su herencia social. Lo rural es lo franco, lo que carece de artificio, lo esencial. Pero, sobre todo, constituyen los valores que delimitan una forma de sociabilidad que diferencia la ruralidad y que sin embargo encorseta a los sujetos en unas dinámicas relacionales poco satisfactorias. El espacio social del valle es un lugar performativo, donde los sujetos a través del autocontrol emocional, la hiper-racionalidad y la homogeneidad actúan dichos valores rurales. Este marco de sociabilidad confronta especialmente con las mujeres ya que se opone a la especialización emocional y reflexiva para la que han sido socializadas, al tiempo que se organiza asociado a valores masculinos. Además, las mujeres en tanto “expertas emocionales”, tienen un mayor conocimiento sobre sus necesidades y son más exigentes con las relaciones. Por ello, el espacio público del valle es especialmente para ellas un espacio de insatisfacción en ese ámbito y buscan fuera de él otras relaciones para la realización personal.

Asimismo, los discursos de igualdad que dominan el contexto global contemporáneo se ven reforzados en el contexto roncalés por las ideas de igualitarismo que sustentan la noción de de la comunidad, y de manera general de la nación vasca, en gran parte motivadas por las narrativas y las prácticas en torno a la nobleza, así como por el largamente cuestionado matriarcado vasco. Sin embargo, en la práctica se ha visto cómo las relaciones de género siguen estando marcadas por la desigualdad. Las relaciones comunitarias establecen normas sociales desiguales y las mujeres están sujetas a mayor control. En este sentido, las narrativas sobre la determinación, la valentía y la fiereza de las mujeres roncalesas confrontan con los ideales

de docilidad y discreción femenina que median en las relaciones de género, donde la agencia de las mujeres suele ser reprobada públicamente.

Por otro lado, y a pesar de los cambios que se han sucedido en las últimas décadas en el uso del espacio rural y particularmente en la montaña, el trabajo ha dado cuenta de cómo las mujeres tienden a estar excluidas de los espacios de representación. Los hombres representan el mundo rural, y el ganadero sigue constituyendo la figura central de la representación comunitaria, que, por supuesto, también tiene su reflejo en un desigual acceso a los recursos. Además de no gozar de igual prestigio, se ha visto cómo las mujeres tienen mayores dificultades para acceder a la tierra y por lo tanto a los trabajos ganaderos y agrarios, ya que la feminización de las actividades constituye un sinsentido cultural, un desorden en las relaciones de género y en las ideas de comunidad. De la misma manera, la figura del esquiador, como réplica contemporánea del ganadero, plantea un nuevo contexto de desigualdad, no solo en la representación, sino también en la práctica, ya que el deporte y sus instituciones constituyen un campo privilegiado para perpetuar las desigualdades de género. En este sentido, el estudio ha puesto de manifiesto cómo los espacios rurales pueden ser contextos relevantes en el análisis de las relaciones de género y concretamente de las dinámicas de adaptación de las masculinidades dentro de las dinámicas globales de cambio.

Hay que tener en cuenta también que la relación entre los hombres y la comunidad rural se naturaliza a través de la puesta en marcha de dispositivos que los vinculan al espacio, mientras que para las mujeres es un lugar de confrontación social y cultural, en tanto quedan excluidas de esa relación. A través de ciertas prácticas ritualizadas, la comunidad legitima el vínculo de los hombres con el territorio rural, al tiempo que las mujeres son excluidas. Estos rituales escenifican la naturaleza como dominio de lo masculino, lo que obliga a las mujeres a buscar diferentes asideros que den lugar a la apropiación e integración del espacio rural en sus experiencias. El amor familiar y el paisaje como fuente de disfrute sensorial constituyen los principales elementos sobre los cuales las mujeres se vinculan al espacio. La comunidad se convierte en un lugar de confrontación con la norma y con los valores culturales, y pone de manifiesto el carácter excluyente y las tensiones que el significado de comunidad suscita.

Asimismo, se ha visto que las activaciones patrimoniales son también elementos importantes a la hora de analizar la relación y los vínculos que las mujeres tienen con los espacios rurales. Estas performances son interesantes, no solo porque como estrategias económicas sitúan los espacios rurales en dinámicas globales, sino porque suponen elementos fundamentales de representación cultural y las identidades locales.

En la representación hegemónica de la comunidad esta está bien delimitada, en tanto es excluyente y cerrada al género. La virilidad masculina construye el sentido de comunidad rural y viceversa, que se organiza sobre la norma heterosexual. La comunidad rural es ante todo una comunidad de hombres heterosexuales; por ello, la única transgresión que los hombres pueden cometer, lo único que no se les permite es la homosexualidad, ya que echaría por tierra la misma representación comunitaria. Además, el espacio rural se convierte en un espacio importante de homosociabilidad masculina donde los hombres recrean y acumulan masculinidad. Sería conveniente profundizar en futuras investigaciones hasta qué punto los hombres imaginan el territorio rural como un espacio exclusivo, donde las mujeres quedan fuera de la experiencia.

Se ha visto, también, cómo dentro de esa dinámica social el secreto funciona como un dispositivo que organiza el límite comunitario y las relaciones de género. Por un lado, limita el sentido de comunidad a través del establecimiento de los límites de la transgresión, donde la homosexualidad es central. Y por el otro, protege el poder que los hombres tienen sobre las mujeres como hegemonía. El secreto es un dispositivo fundamental que opera dentro de la dinámica de reproducción de la comunidad heteronormativa.

Asimismo, la investigación ha explorado algunos de los efectos que la movilidad tiene en las relaciones de género y la representación comunitaria. Como se ha visto, las emigraciones a Iruña han supuesto para la juventud particularmente, entender la comunidad como algo fluido, es decir, como algo que no se limita a las fronteras del valle y que por el contrario transita espacios y tiempos diversos. Los que han emigrado a la ciudad, pero que regresan los fines de semana, son considerados parte de la comunidad que se reestructura constantemente en un contexto de despoblamiento. En este sentido, se pueden ver cambios entre las

distintas generaciones y se observa un entendimiento más amplio del sentido de pertenencia. Así, la movilidad no solo da fluidez a la experiencia rural, sino también a la representación comunitaria. Las enriquece. Pero sobre todo tiene la capacidad de transformar las relaciones de género estableciendo nuevas formas de sociabilidad.

La noción de ruralidad también se ve afectada por la experiencia de la movilidad. El modelo de organización territorial de la comunidad foral de Navarra obliga especialmente a los habitantes de las zonas de montaña alejadas de la capital, donde se concentran la mayoría de los servicios y recursos, a trasladarse continuamente para poder acceder a ellos. El acceso desigual que estas zonas tienen principalmente a los servicios sanitarios y la educación suponen una desventaja importante en relación a los habitantes de la ciudad. Con la movilidad la ruralidad adquiere un sentido subalterno, que se opone a lo urbano, dentro de unas relaciones territoriales de poder donde el valle se ha convertido en una periferia dentro del territorio. Sin embargo, a pesar de las desigualdades sobre las que se sustenta el movimiento este tiene también un sentido transformador. El viaje obligatorio constituye en la juventud una interlocución constante que marcará el inicio de la vida adulta. Un entrenamiento donde tendrán que abandonar la casa familiar y la comunidad y demostrar su capacidad de adaptarse a una vida independiente. Se ha visto cómo las jóvenes, por lo general, se adaptan mejor, son más independientes, y esto sucede en gran medida porque dentro de sus comunidades y de sus familias existen importantes diferencias de género. A ellas se les impone una disciplina mayor en todos los ámbitos y se les exigen más responsabilidades domésticas y de cuidado. Si bien constituye una desigualdad en las relaciones de género, capacita mucho mejor a las jóvenes para la vida independiente. Mientras tanto, los jóvenes demuestran menos autonomía y mayor dependencia del trabajo ajeno, que por lo general recae sobre las mujeres, en una relación que ellas mismas también colaboran en perpetuar.

Se ha observado que de manera significativa el viaje es para las mujeres una experiencia de empoderamiento que les da la oportunidad de asomarse a otro mundo fuera de las dinámicas sociales y las relaciones de género que operan en el interior de sus comunidades. El viaje provoca una actitud de cambio y de cuestionamiento con la norma, donde poder reelaborar

la propia experiencia. Con el viaje se abren nuevas oportunidades que enriquecen la experiencia individual de las mujeres pero que, también, tiene una repercusión en la experiencia colectiva. El viaje se convierte en una traición al patriarcado y a sus formas más opresivas, y, sobre todo, en la posibilidad de retornar a sus comunidades y de transformar el territorio. Se ha visto cómo el cuerpo político de las mujeres, en la medida que articulan en colectivo nuevas formas de entender y actuar en el mundo, transforma la comunidad y las relaciones de género. Son las mujeres las que política y socialmente están trabajando juntas por la sostenibilidad social de sus territorios, que no se limita a una perspectiva de desarrollo económico, sino que particularmente atraviesa aspectos que tienen que ver con las relaciones y transformaciones de género. Las mujeres son hoy agentes protagonistas indiscutibles de la sostenibilidad rural, a pesar de la sub-representación y de las dificultades y desventajas a las que -sin negar los cambios significativos que se han dado en las últimas décadas- aun se enfrentan en sus comunidades por el hecho de ser mujeres.

BIBLIOGRAFÍA

ABU-LUGHOD, Lila y LUTZ, Catherine (1990), "Introduction: emotion, discourse, and the politics of everyday life", en C. Lutz y L. Abu-Lughod (Eds.), *Languaje and the politics of emotion*. Cambridge University Press-Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge-París, pp. 1-23.

AGAMBEN, Giorgio (2004), *Estado de excepción: homo sacer II*. Valencia, Pre-textos.

AGAMBEN, Giorgio (2006), *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia, Pre-Textos.

AGUILAR, Encarnación (1996), "Campesinos", en J. Prat y A. Martínez (eds.), *Temas de antropología cultural*, Barcelona, Ariel, pp. 113-127.

AGUILAR, Encarnación (2012), "Nuevos tiempos, nuevas reglas, nuevos actores: de campesinos a rurales", en Contreras, Pujadas y Roca (eds.), *Pels camins de l'etnografia: un homenaje a Joan Prat*, Universitat Rovira i Virgili, pp. 129-140.

AGUILAR, Encarnación (2014), "Los nuevos escenarios rurales: de la agricultura a la multifuncionalidad", en *Endoxa: series filosóficas*, Madrid, N°33, pp. 73-98.

AGUILAR, Encarnación; FEIXA, Carles y MELIS, Ana. (2000) "Tradiciones y escenarios actuales de la Antropología en España", en *Nueva Antropología*, Vol. XVII, 58, pp. 101-122.

AHMED, Sara (2010), *The Promise of Happiness*, Durham y London. Duke University Press.

AHMED, Sara (2017), *La política cultural de las emociones*. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género.

ALLI ARANGUREN, Juan Cruz (1989), *La mancomunidad del Valle del Roncal*, España, Gobierno de Navarra.

ALLI ARANGUREN, Juan Cruz (2006), "La vecindad en el Valle del Roncal", *Lura vasconiae: revista de derecho histórico y autonómico de Vasconia*, N°3, pp. 59-84.

ALONSO, Victor L. y MEDINA, F. Xavier (2017), "Deporte y etnicidad, o la construcción de las identidades colectivas desde el ámbito deportivo", en Alonso y Medina (eds), *Deporte, etnicidad e identidades*, Santa Cruz de Tenerife, LeCanarien ediciones, pp. 9-22.

ALONSO, Victor L. y MEDINA, F. Xavier (2017), *Deporte, etnicidad e identidades*. Santa Cruz de Tenerife, LeCanarien ediciones.

ÁLVARO, Daniel (2010), “Los conceptos de ‘comunidad’ y ‘sociedad’ en Ferdinand Tönnies”, en papeles del CEIC, 52, marzo, pp. 1-24. <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/52.pdf>

ÁLVARO, Daniel (2012), “Comunidad, sociedad y Estado en los escritos tempranos de Karl Marx” en Pablo de Marinis (coord.), *Comunidad: estudios de teoría sociológica*. Buenos Aires, Prometeo Libros, pp. 31-65.

ANDERSON, Benedict ([1983] 2006), *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del Nacionalismo*. México, Fondo de Cultura Económica.

ARENDT, Hannah ([1969-1970]2006), *Sobre la violencia*. España, Alianza Editorial.

ARETXAGA, Begoña (1996), “¿Tiene sexo la nación? Nación y género en la política retórica sobre Irlanda”, en *Arenal*, vol.3, 2, pp. 199-216.

AZPIAZU CARBALLO, Jokin (2017), *Masculinidades y feminismo*. Barcelona, Virus editorial.

BARJOLA, Nerea (2018), *Microfísica sexista del poder. El caso Alcásser y la construcción del terror sexual*. Barcelona, Virus editorial.

BAUMAN, Zygmunt (2009), *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid, Siglo XXI.

BERGER, John (2006), *Puerca Tierra*. Alfaguara editorial.

BOURDIEU, Pierre (1985), *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid, Akal.

BOURDIEU, Pierre (2004), *El Baile de los solteros*. Barcelona, Anagrama.

BRAIDOTTI, Rosi (2000), *Sujetos Nómades*. Buenos Aires-Barcelona-México, Editorial Paidós.

BRANDES, Stanley (1991), “España como ‘objeto’ de estudio: reflexiones sobre el destino del antropólogo norteamericano en España”, en M. Cátedra (ed.), *Los españoles vistos por los antropólogos*. Madrid, Júcar, pp. 231-249.

BRITZMAN, Deborah (2016), *Pedagogías Transgresoras*. Córdoba-Argentina, Bocavulvaria Ediciones.

BUTLER, Judith (2006), *Deshacer el género*. Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós.

- CABRERA, Marta y VARGAS, Liliana (2014), “Transfeminismo, decolonialidad y el asunto del conocimiento: Algunas inflexiones de los feminismos disidentes contemporáneos”, en *Universitas Humanística*, N° 78, pp. 19-37
<<http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.UH78.tdac>>
- CAMARERO, Luis y SAMPEDRO, Rosario (2008), “¿Por qué se van las mujeres? El continuum de movilidad como hipótesis explicativa de la masculinización rural”, en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas REIS*, N° 124, pp. 73-105.
- CAMARERO, Luis, CRUZ, Fátima, GONZÁLEZ, Manuel del Pino, OLIVA, Jesús y SAMPEDRO, Rosario (2009), *La población rural de España. De los desequilibrios a la sostenibilidad social*. Fundación la Caixa.
- CAMARERO, Luis, SAMPEDRO, Rosario y VICENTE-MAZARIEGOS, J. Ignacio (1991), *Mujer y ruralidad. El círculo quebrado*. Madrid, Instituto de la Mujer.
- CARNEIRO, María José (2008), “‘Rural’ como categoría de pensamiento”, en *Ruris*, Vol.2, N°1, marzo, pp. 9-38.
- CARO BAROJA, Julio (1971), *Los vascos*. Ediciones Istmo.
- CARO BAROJA, Julio (1988), *El Mundo Ibérico Pirenaico*. Editorial Txertoa.
- CLIFFORD, James (1992), “Travelling cultures”, en *Cultural Studies*, Routledge, Nueva York, pp. 96-116.
- CLIFFORD, James (1998), “Sobre la autoridad etnográfica”, en C. Reynoso (comp.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona, Editorial Gedisa, pp. 141-170.
- CLOKE, Paul, MARSDEN, Terry y MOONEY, Patrick (Eds.) (2006), *Handbook of rural studies*. London-Thousand Oaks-New Delhi, SAGE Publications.
- COLOMO, Javier (2000), *La montaña oriental de Navarra: transformaciones y perspectivas en el uso humano del espacio*. Gobierno de Navarra.
- COMAS D’ARGEMIR, Dolors (1991), “Casa y comunidad en el Alto Aragón. Ideales culturales y reproducción social”, en *Revista de Antropología Social-Editorial Universidad Complutense*, N°0, pp. 131-150.
- COMAS D’ARGEMIR, Dolors (1993), “Sobre el apoyo y el cuidado. División del trabajo, género y parentesco”, En Roigé, X. (coord.) *Perspectivas en el estudio del parentesco y la familia*. VI Congreso de Antropología. Tenerife, Asociación Canaria de Antropología, pp. 65-82.
- COMAS D’ARGEMIR, Dolors (2000), “Mujeres, familia y estado del bienestar”. En del Valle, T. (ed.) *Perspectivas feministas desde la antropología social*, Barcelona, Ariel, pp. 187-204.

CONNEL, Raewyn ([1995]2003) *Masculinidades*. México, Programa universitario de Estudios de Género-UNAM.

CONNEL, Raewyn (1997) “La organización social de la masculinidad”, en T. Valdés; J. Olavarría (eds.): *Masculinidades. Poder y crisis*. Santiago de Chile, Issis Internacional, pp. 31-48.

CONNELL, Raewyn W. (2003), *Masculinidades*. UNAM-Programa Universitario de Estudios de Género.

CURIEL, Ochy (2013), *La Nación Heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*. Colombia, Brecha Lésbica y en la frontera.

DE GONZALO ARANOVA, Isabel eta URRETABIZKAIA, Leticia (2012), *Las mujeres baserritarra: análisis y perspectivas de futuro desde la soberanía alimentaria. Incidencia y políticas públicas en el marco de la actividad agraria y el desarrollo rural*. Emakunde - Instituto Vasco de la Mujer.

DE MARINIS, Pablo (2012), “Introducción: la comunidad en la teoría sociológica”, en *Comunidad: estudios de teoría sociológica*. Buenos Aires, Prometeo Libros, pp. 9-28.

DE MARINIS, Pablo (coord.) (2012), *Comunidad: estudios de teoría sociológica*. Buenos Aires, Prometeo Libros.

DEL VALLE, Teresa (1988), *Korrika: rituales de la lengua en el espacio*. Anthropos editorial.

DEL VALLE, Teresa ([1995]2011), “Identidad, memoria y juegos de poder”, en Maceira Ochoa, Luz y Rayas Velasco, Lucía (eds.), *Subversiones. Memoria social y género. Ataduras y reflexiones*. Juan Pablos Editor, pp. 69-86. <https://www.enah.edu.mx/publicaciones/documentos/95.pdf>

DEL VALLE, Teresa (1999), “Procesos de la memoria: cronotopos genéricos”, en *Áreas: Revista de Ciencias Sociales*, 19, pp. 211-226.

DEL VALLE, Teresa (dir.), J. Apalategi, B. Aretxaga, B. Arregui, I. Babace, C. Díez Mintegi, C. Larrañaga, A. Oiarzabal, C. Pérez y I. Zuriarrain (1985), *Mujer vasca: Imagen y realidad*. Anthropos editorial.

DELEUZE, Gilles (2006), *Conversaciones*, Valencia, Pre-textos. <https://www.philosophia.cl/biblioteca/Deleuze/Deleuze%20-%20Conversaciones.pdf>

DELEUZE, Gilles y PARNET, Claire (1980), *Diálogos*. Valencia, Pre-textos.

DELGADO, Manuel ([1999]2008), *El animal público*. Barcelona: Anagrama.

DELGADO, Manuel (2005), “Espacio público y comunidad. De la verdad a comunicación generalizada”, en Miguel Lisbona (ed.) *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, pp. 39-60.

DÍEZ MINTEGUI, Carmen (1996), “Deporte y construcción de las relaciones de género”, en *Gaceta de Antropología*, N° 12, art. 10.

DOUGLASS, William A. ([1973]2003), *Muerte en Murégala*. Irún, Alberdania.

DOUGLASS, William A. (1977), *Echalar y Murégala: oportunidad y éxodo rural en dos aldeas vascas*. Donostia-San Sebastián, Auñamendi.

DUARTE, Klaudio (2012) “Sociedades adultocéntricas: sus orígenes y reproducción” en *Última Década* N°36, CiDPA Valparaíso, pp. 99-126.

DUPUIS, E. Melanie (2006) “Landscapes of Desires?”, en P. Cloke, T. Marsden y P. Mooney (Eds.), *Handbook of rural studies*. London-Thousand Oaks-New Delhi, SAGE Publications, pp. 124-132.

DURKHEIM, Emile ([1893]2007), *La división del trabajo social*. México, Colofón s.a.

EHRENFELD, Noemí (2013), “Comunidad y género, vinculaciones complejas”, en *Revista Espacios Transnacionales (En línea)* No. 1, Julio-Diciembre, Reletran. <http://www.espaciostransnacionales.org/conceptos/comunidadygenero/>

ESPOSITO, Roberto ([1998]2003), *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires, Amorrortu editores.

ESPOSITO, Roberto ([2002]2005), *Inmunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires-Madrid, Amorrortu editores.

ESTEBAN, Antonio Y SANZ, Alfonso (1996), *Hacia la reconversión ecológica del transporte en España*. Madrid-Bilbao, BAKEAZ (Centro de documentación y estudios para la Paz), CCOO-Secretaría de Salud Laboral y Medio Ambiente, Los libros de la catarata.

ESTEBAN, Mari Luz (2004), *Antropología del cuerpo. Itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona, Edicions Bellaterra.

ESTEBAN, Mari Luz (2011), *Crítica del pensamiento amoroso*. Barcelona, Edicions Bellaterra.

ESTEBAN, Mari Luz (2017), “Ikuspegi feminista makettoa eta euskaltzalea herritartasun berri baten alde”, en *Jakin-Elkarguneak*, julio-octubre, pp. 37-52.

ETXEZARRETA, Miren (1994), “Los cambios del sistema de trabajo en una agricultura en transformación”, en *Agricultura y sociedad*, Nº 72, págs. 121-166

FERNÁNDEZ DE ROTA, José Antonio (2009) “El mundo rural en la transformación metodológica de la antropología”, en S. Rodríguez Becerra y C. Macías Sánchez (coord.), *El fin del campesinado. Transformaciones culturales de la sociedad rural andaluza en la segunda mitad del siglo XX*. Centro de Estudios Andaluces, junta de Andalucía, pp. 63-78.

FERNÁNDEZ, Irantzu (2016), *Nerabezaroko maitasun bizipenen etnografía: Harremanen antolaketa, gorputz-lana eta heteroaraua Bilboko gaztetxoan artean*. Tesis doctoral, EHU-UPV.

FERRER-ALOS, Llorenç (2014) “¿Quién hereda? Desigualdades de género en el acceso a los derechos de propiedad y sistemas hereditarios en España”, en *AREAS Revista Internacional de Ciencias Sociales*, Nº 33, pp. 35-47.

FOUCAULT, Michel ([1987]2007), *Historia de la sexualidad I. La voluntad del saber*. Madrid, Siglo XXI Editores.

GARCÍA ORELLÁN, Rosa (2000), *Hacia el encuentro de mi anthropos: la muerte, dinamismo estructural de la vida*. Tesis Doctoral, EHU-UPV.

GEICSNEK, Evangelina (2012), “Comunidad, autoridad y orden social en Max Weber y Émile Durkheim”, en Pablo de Marinis (coord.), *Comunidad: estudios de teoría sociológica*. Buenos Aires, Prometeo Libros, pp. 67-106.

GEORGE, Pierre ([1975]1982), *Geografía Rural*. Barcelona. Editorial Ariel S.A.

GIDDENS, Anthony (1993), *Consecuencias de la modernidad*. Madrid, Alianza Editorial (ciencias sociales).

GIRAUD, Claude ([2005]2007), *Acerca del secreto: contribución a una sociología de la autoridad y del compromiso*. Buenos Aires, Biblos.

GODELIER, Maurice (2010), “Comunidad, sociedad, cultura. Tres claves para comprender las identidades en conflicto”, en *Cuadernos de Antropología Social*, Nº 32, pp. 13-29.

GOFFMAN, Erving (1989), *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires-Madrid, Amorrortu Editores.

GONZÁLEZ-ABRISKETA, Olatz (2005), *Pelota vasca: Un ritual, una estética*. Bilbao, Editores Muelle de Uribitarte.

GONZÁLEZ-ABRISKETA, Olatz (2013), “Cuerpos desplazados. Género, deporte, y protagonismo cultural en la plaza vasca”, en *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 8, Nº 1, enero-abril, pp. 83-110.

GONZÁLEZ, Juan Jesús y GOMÉZ BENITO, Cristóbal (2001), “*Profession and identity. The case of family farming in Spain*”, en *Sociologia Ruralis*, Oxford, Vol. 41, N° 3, July, pp. 343-357.

GONZÁLEZ, Manuel (2001), *Sociología y Ruralidades (la construcción social del desarrollo rural en el Valle de Liébana)*. Madrid, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.

GONZÁLEZ, Manuel y CAMARERO, Luís Alfonso (1999), “Reflexiones sobre el desarrollo rural: las tramoyas de la postmodernidad”, en *Política y Sociedad-UNED*, N° 31, pp. 55-68. <https://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/view/POSO9999230055A>

GONZÁLEZ, Manuel y MOYANO, Eduardo (2007), “Sociología rural”, en M. Pérez Yruela (Comp.), *La Sociología en España*. Madrid, CIS, pp. 107-141.

GUASCH, Oscar y VIÑUALES, Olga (eds.) (2003), *Sexualidades. Diversidad y control social*. Barcelona, Edicions Bellaterra.

GUILLÓ, Miren (2020), *Hilekoaren politika eta kultura alternatiboan etnografía bat: genero-konfigurazioak, gorputzahalduntzea eta ezagutza kolektiboak*. Tesis Doctoral, EHU-UPV.

HALBERSTAM, Jack (2018), *El arte queer del fracaso*. Barcelona-Madrid, Egales editorial.

HALFACREE, Keith (2006), “Rural space: constructing a three-fold architecture”, en P. Cloke, T. Marsden y P. Mooney (Eds.), *Handbook of rural studies*. London-Thousand Oaks-New Delhi, SAGE Publications, pp. 44-62.

HAMMERSLEY, Martyn eta ATKINSON, Paul (1994), *Etnografía: métodos de investigación*. Barcelona, Paídos.

HERNÁNDEZ, Jone Miren (1999), “Auto/biografía. Auto/etnografía. Auto/retrato”, en M.L. Esteban y C. Díez Mintegui (coords.), *Antropología feminista: desafíos teóricos y metodológicos*, *Ankulegi-Revista de Antropología social*, N° Especial, septiembre, pp. 53-62.

HERNÁNDEZ, Jone Miren y DÍEZ MINTEGUI, Carmen (2017), “Cuerpos que compiten. Cultura vasca y procesos de generización”, en Alonso y Medina (eds), *Deporte, etnicidad e identidades*. Santa Cruz de Tenerife, LeCanarién ediciones, pp. 195-213.
https://www.ugr.es/~pwlac/G12_10Carmen_Diez_Mintegui.html

IDOATE, Florencio (1977), *La comunidad del Valle del Roncal*. Iruña, Aranzadi, Diputación Foral de Navarra.

ILARRAZ, Imanol (2006), “Movilidad sostenible y equidad de género”, en *Zerbitzuan: Gizarte zerbitzuetarako aldizkaria-Revista de servicios sociales*, N° 40, pp. 61-66.

- ILLOUZ, Eva ([2006]2007), *Identidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Buenos Aires, Katz Editores.
- INGOLD, Tim (2015), “Contra el espacio: lugar, movimiento, conocimiento”, en *Revista Latinoamericana de Políticas y Acción Pública*, FLASCO-Ecuador, Vol. 2, Nº 2, noviembre, pp. 9-26.
- ITURRIZA, Antxon (2005), *Historia Testimonial del Montañismo Vasco. Tomo I. El descubrimiento de la montaña (1848-1936)*. Bilbao, Editorial Pyrenaica.
- KIMMEL, Michel (1994), “Masculinity as homophobia: Fear, shame, and silence in the construction of gender identity”, en H. Brod (Ed.), *Theorizing masculinities*. Thousand Oaks, California, Sage Publications, pp. 119-141.
- LICEAGA, Gabriel (2013), “El concepto de *comunidad* en las ciencias sociales latinoamericanas: apuntes para su comprensión”, en *Cuadernos Americanos*, México, Nº 145(3), pp. 57-85.
- LIPSYTE, Robert (2004), “Surviving Jock Culture”, en (Ed.) M. Cart, *Rush Hour: A Journal of Contemporary Voices*, New York, Delacorte Press, pp. 177-195.
- LITTLE, Jo (2006), “Gender and sexuality in rural communities”, en P. Cloke, T. Marsden y P. Mooney (Eds.), *Handbook of rural studies*. London-Thousand Oaks-New Delhi, SAGE Publications, pp. 365-378.
- LITTLE, Jo y PANELLI, Ruth (2003), “Gender Research in Rural Geography”, en *Gender, Place and Culture*, Vol. 10, No. 3, septiembre, pp. 281–289.
- LIVIA ALGA, María (2018), *Etnografía ‘terrona’ de sujetos excéntricos*. Barcelona, Edicions Bellaterra.
- LORDE, Audre ([1979]2016), “Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo”, en Fanzine, *Quién dijo que era simple (textos de Bell Hooks y Audre Lorde)*, Madrid, Jauría Ediciones.
- MACCLANCY, Jeremy (2015), “Alternative countrysides: anthropology and rural West Europe today”, en J. MacClancy (Ed.), *Alternative countrysides. Anthropological approaches to rural Western Europe today*. Manchester University Press, pp. 1-28.
- MAQUIEIRA, Virginia (2001), “Género, diferencia y desigualdad”, en M. Elena Beltrán y Virginia Maquieira (Eds.) *Feminismos: debates teóricos contemporáneos*. Madrid, Alianza Editorial, pp. 127-190.
- MARTÍN DUQUE, Ángel J. (1963), *La comunidad del valle de Salazar. Orígenes y evolución histórica*. Pamplona, Editorial Gómez.

MARTIN ZAPIRAIN, Itxaso (2015), *Eromena, azpimemoria eta isiltasuna(k) idazten: Hutsune bihurtutako emakumeak garaiko gizartearen eta moralaren ispilu*. Tesis Doctoral, EHU-UPV.

MARTÍNEZ GORRIARÁN, Carlos (1993), *Casa, provincia, rey. Para una historia de la cultura del poder en el País Vasco*. Irún, Alberdania.

MATIJASEVIC, Maria Teresa y RUÍZ SILVA, Alexander (2013), “La construcción social de lo rural”, en *Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social*, N°5, Año 3, abril-septiembre, Argentina, pp.24-41.

MAULEÓN, Amaia y COSÍN, Jone, (coord.) DÍEZ MINTEGUI, Carmen (1989), *Mujer y Pirineo. Análisis de una realidad*. Gobierno de Navarra-Instituto de la Mujer.

MENDIOLA, Fernando (2002), *Inmigración, familia y empleo. Estrategias familiares en los inicios de la industrialización, Pamplona (1840-1930)*, Bilbao, Servicio Editorial-UPV/EHU.

MONEREO, José Luís (2008), “El pensamiento jurídico-político de Durkheim: solidaridad, armonía y democracia II”, en *ReDCE*, julio-diciembre, pp. 387-437.

MORMONT, Marc (1988), “Vers une redéfinition du rural”, en *Université Catholique de Louvain-Unité d'Anthropologie et de Sociologie*, Bélgica, N° 20(3), pp. 331-350.

NAST, Heidi y PILE, Steve (Eds.) (1998), *Places Through the Body*. London-New York, Routledge.

OLIVA, Jesús (1997), *Mercado de trabajo y reestructuración rural. Una aproximación al caso castellano manchego*. Madrid, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.

OLIVERI KORTA, Ohiane (2001), *Mujer y herencia en el estamento hidalgo guipuzcoano durante el Antiguo Régimen (S. XVI-XVIII)*. Donostia, Diputación Foral de Gipuzkoa.

ORTNER, Sherry y WHITEHEAD ([1981]2013), “Indagaciones acerca de los significados sexuales”, en Marta Lamas (Comp.), *El género. La construcción de la diferencia sexual*. México, Programa Universitario de Estudios de Género PUEG-UNAM, pp. 127-179.

PANELLI, Ruth (2006), “Rural society”, en P. Cloke, T. Marsden y P. Mooney (Eds.), *Handbook of rural studies*. London-Thousand Oaks-New Delhi, SAGE Publications, pp. 63-90.

PEREZ PRADO, Luz Nereida (1993), “Introducción. Lo rural y la ruralidad: algunas reflexiones teórico-metodológicas”, en *Relaciones, Estudios de Historia y Sociedad*, N°54, Zamora, El colegio de Michoacán, pp. 5-20.

- PICHARDO GALÁN, José Ignacio (2003), “Migraciones y opción sexual”, en O. Guasch y O. Viñuales (eds.) *Sexualidades. Diversidad y control social*. Barcelona, Edicions Bellaterra.
- PLAMPER, Jan (2014), “Historia de las emociones: caminos y retos”, en Cuadernos de Historia Contemporánea, Vol. 36, pp. 17-29.
- PRATS, Llorenç (1997), *Antropología y Patrimonio*. Barcelona, Ariel Antropología.
- PRECIADO, Beatriz-Beto (2002), *Manifiesto contrasexual*. Madrid, Editorial Opera Prima.
- REMY, Jean (1989), “Pour une sociologie du rural ou le statut de l'espace dans la formation des acteurs sociaux”, en *Recherches sociologiques*, Vol. XX, N° 3, pp.265-276.
- RIEZU BOJ, José Ignacio (2012), “El traje regional roncalés en documentos notariales del valle de Roncal”, en *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, Año 44, N° 87, pp. 155-212.
- RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador y MACÍAS SÁNCHEZ, Clara (coord.) (2009), *El fin del campesinado. Transformaciones culturales de la sociedad rural andaluza en la segunda mitad del siglo XX*. Centro de Estudios Andaluces-Junta de Andalucía.
- ROSEMAN, Sharon R., PRADO, Santiago y PEREIRO, Xerardo (2013), “Antropología y Nuevas Ruralidades”, en *Gazeta de Antropología*, N° 29 (2), [versión HTML] <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=4290>
- SAMPEDRO, Rosario (2008), “Cómo ser moderna y de pueblo a la vez: los discursos del arraigo y del desarraigo en las jóvenes rurales”, en *Revista de Estudios de Juventud- Mujeres jóvenes del siglo XXI*, N° 83, diciembre, pp. 179-193.
- SANZ, Javier (1997), “El sistema Agroalimentario Español. Cambio estructural, poder de decisión y organización de la cadena alimentaria”, en J.J. González Rodríguez, C. Gómez Benito (coord.), *Agricultura y sociedad en la España contemporánea*. Pp. 355-396.
- SANZ TOLOSANA, Elvira (2008), *Identidad, montaña y desarrollo. Los valles de Roncal, Salazar y Aezkoa*. Eusko Jaurlaritz-Gobierno Vasco.
- SANZ TOLOSANA, Elvira (2010), “La frontera, la casa y el valle: referentes de la sociedad pirenaica tradicional”, en *Sancho el Sabio-Estudios vascos*, N° 32, pp. 11-41.
- SAUQUILLO, Julián (2017), *Michel Foucault: poder, saber y subjetivación*. Madrid. Alianza Editorial.
- SEDGWICK K. Eve (2015), *Between men. English Literature and Male Homosocial Desire*. Columbia University Press.

- SEDGWICK K., Eve ([1990]1998), *Epistemología del armario*. Barcelona, Ediciones La Tempestad.
- SIMMEL, Georg ([1903]2016), *Las grandes ciudades y la vida intelectual*. Madrid, Hermita Editores.
- SIMMEL, Georg ([1908]2016), *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*. Editor digital Titivillus.
- SMITH, Dorothy (2005), “El punto de vista (standpoint) de las mujeres: conocimiento encarnado versus relaciones de dominación”, en *Temas de Mujeres-Revista del CEHIM*, Año 8, Nº 8, pp. 5-27.
- TAUSSIG, Michael (2010) *Desfiguraciones: el secreto público y la labor de lo negativo*. Fineo editorial.
- TÖNNIES, Ferdinand ([1887]1947), *Comunidad y sociedad*. Buenos Aires, Editorial Losada s.a.
- TORTEROLA, Emiliano (2012), “Lazo social y metrópolis. La comunidad en los orígenes de la sociología urbana: Georg Simmel y Robert E. Park”, en Pablo de Marinis (coord.), *Comunidad: estudios de teoría sociológica*. Buenos Aires, Prometeo Libros, pp. 109-139.
- TRAPAGA, Iban (2018), “La comunidad, una revisión al concepto antropológico”, en *Revista de Antropología y Sociología: VIRAJES*, Nº 20 (2), pp. 161-182.
- TURNER, Víctor W. (1988), *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Altea, Taurus.
- URQUIJO, Miren Begoña (2011) *Escenificaciones de cultura económica y género en el espacio agroturístico vasco. El caso de Tolosaldea (Gipuzkoa)*. Tesis Doctoral, EHU-UPV.
- URRY, John (2007), *Mobilities*. Oxford, Polity Press.
- VACCARO, Ismael (2008) “Los Pirineos como proyecto de Estado: de municipios, comunales, ingenieros forestales, sociedades de propietarios y parques naturales”, en *Historia Agraria*, Nº 47, pp. 17-45.
- VACCARO, Ismael y BELTRAN, Oriol (Eds.) (2007), *Ecología política de los Pirineos. Estado, historia y paisaje*. Garsineu edicions. Tremp.
- VACCARO, Ismael y BELTRAN, Oriol (2008), “Consumiendo espacio, naturaleza y cultura. Cuestiones patrimoniales en la hipermodernidad”, en O. Beltran, J.J. Pascual y I. Vaccaro (coord.), *Patrimonialización de la naturaleza, el marco social de las políticas ambientales*, pp. 45-64.
- VELASCO, María (2018), *Escenas de caza*. Ediciones Antígona, colección teatro.

YABEN, Amaia, PRECIADO, Beatriz y ELIZAINCIN, Garbiñe (2021), “Situación del sector primario en el Pirineo navarro”, en *Navarra Agraria-INTIA*, septiembre-octubre, pp. 35-40.

YUVAL-DAVIS, Nira (1996), “Género y Nación: articulaciones del origen, la cultura y la ciudadanía”, en *Arenal*, 3:2, pp.163-175.

ZIMMERMAN, Jean y REAVILL, Gil (1999), *Raising our athletic daughters: how sports can build self-esteem and save girls' lives*. New York, Doubleday.

ZULAIKA, Joseba (1987), *Tratado estético-ritual vasco*. Madrid, Editorial Baroja.

ZULAIKA, Joseba (1992), *Caza, símbolo y eros*. Madrid, Editorial NEREA.

