

1

ESTUDIS D'ANTROPOLOGIA
SOCIAL I CULTURAL



ADELINA GARCÍA MUÑOZ

LA MEMORIA, LA MIRADA Y LA PALABRA

CHISMORREO Y LOS LÍMITES
DE LA COMUNIDAD



UNIVERSITAT DE BARCELONA

Departament d'Antropologia Cultural
i Història d'Amèrica i Àfrica

LA MEMORIA, LA MIRADA Y LA PALABRA
EL CHISMORREO Y LOS LÍMITES DE LA COMUNIDAD

Adelina García Muñoz

ESTUDIS D'ANTROPOLOGIA SOCIAL I CULTURAL, 1

Departament d'Antropologia Cultural
i Història d'Amèrica i d'Àfrica



UNIVERSITAT DE BARCELONA

PUBLICACIONS

1997

Diseño de la cubierta: Laura Roig

Primera edició: junio de 1997

© 1997 Adelina García Muñoz

© 1997 de esta edición:

Departament d'Antropologia Cultural i Història d'Amèrica i Àfrica

Universitat de Barcelona

Facultat de Geografia i Història

c/ Baldri Reixac s/n

08028 Barcelona

Producció: Publicacions de la UB

ISBN: 978-84-9168-218-9

Administració de la Publicació:

PUBLICACIONS DE LA UNIVERSITAT DE BARCELONA

Gran Via de les Corts Catalanes, 585

08007 Barcelona

Aquest document està subjecte a la llicència de Reconeixement-NoComercial-SenseObraDerivada de Creative Commons, el text de la qual està disponible a: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.



SUMARI

Introducción	7
Las historias del pueblo: el chismorreo	13
La necesidad de conocer	14
Las conversaciones del pueblo	18
Los que chinchorean	22
El chismorreo en la antropología	28
El chismorreo como retrato del pueblo	33
El chinchorreo: memoria, mirada y palabra	39
La memoria del pueblo	39
La memoria de la familia	44
La memoria personal	50
La mirada del pueblo	56
“La comunidad de palabras”	65
Dejar de hablarse	66
“La envidia: la maldad del pueblo”	71
Bibliografía	75

INTRODUCCIÓN

Este trabajo es la segunda parte, “Las historias del pueblo”, de mi Tesis Doctoral¹ en la que hago un análisis cultural del sistema de valores, las relaciones de género y del trabajo entendido como articulador de las relaciones sociales en *Balalaita*², pueblo situado al suroeste de la provincia de Ciudad Real, en los territorios que coinciden con las antiguas posesiones de la Orden de Calatrava. El pueblo tiene una extensión de 420 km² y 2.098 habitantes³. La Desamortización de los Montes Públicos de 1855 tuvo como su consecuencia más inmediata el que la casi totalidad del 81% de las tierras del término municipal pasase a manos de terratenientes procedentes de otras zonas de España, principalmente de Extremadura.

Las tierras desamortizadas, compuestas de dehesas de encinas y monte alto y bajo, sufrieron a partir de la primera década de este siglo un proceso sistemático y prolongado de desmontes y puesta en explotación agrícola de tierras que habían sido utilizadas en su mayor parte para pastos y carboneo, para lo que se utilizó mano de obra forastera que fue instalándose en los quintos⁴ de *Balalaita*, unos durante los años que duraba su trabajo en las fincas del pueblo, otros definitivamente. La importancia numérica del

1. *Trabajo y cultura en el latifundismo: “Los que no pueden vivir de lo suyo”*, dirigida por Joan Bestard y presentada en septiembre de 1993 en el Departamento de Antropología Cultural e Historia de la Universidad de Barcelona. Obtuvo la calificación “Cum Laudem por unanimidad” del tribunal formado por: Joan Frigolé i Reixach, Ignasi Terrades Saborit, Eduardo Sevilla Guzmán, María Catedra Tomás y Dolors Comas d’Argemir. Esta tesis recibió el Premio Extraordinario de Doctorado de la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Barcelona del curso 92/93, y un Accésit en el XXII Premio Nacional de Publicaciones Agrarias, Pesqueras y Alimentarias, en junio de 1994. Como resultado de este premio fue publicada en 1995 con el título “*Los que no pueden vivir de lo suyo*”. *Trabajo y cultura en el Campo de Calatrava* por el Ministerio de Agricultura Pesca y Alimentación, a cuyo Servicio de Publicaciones agradezco la autorización concedida para esta edición. La investigación recibió las ayudas económicas siguientes: De la DGCYT (PB 0464) y de la CIRIT en la convocatoria de 1991 de “Ajuts a Projectes d’Iniciació a la Recerca” y en la convocatoria de 1992 de “Ajuts per a Estadets de Curta durada a l’Estranger”.

2. Nombre supuesto.

3. Según el censo de 1986.

4. Nombre genérico que se le da a las grandes explotaciones de la zona.

asentamiento definitivo en el pueblo de personas de otros lugares, se traduce en que, en la actualidad, una parte importante de los vecinos del pueblo tiene algún antecesor, padre, abuelo o bisabuelo nacidos fuera del pueblo. En mi tesis de licenciatura⁵ pueden consultarse datos sobre la población tanto en términos absolutos como en relación a la actividad que se realizaba que no considero necesario recoger aquí y que muestran la importancia de la población forastera en el pueblo.

Los vecinos nacidos en *Balalaita*, que al iniciarse la intensificación de los cultivos en las grandes fincas no suelen trabajar en ellas, aumentan progresivamente su participación como mano de obra, ya sea como jornaleros, trabajadores fijos o aparceros. Las razones de esto, aunque difíciles de demostrar por la escasez de la documentación existente, podrían encontrarse en el sistema de herencia igualitario que supone la parcelación sistemática de las tierras en manos de los vecinos, en la escasez del mercado de tierra a la que éstos pueden tener acceso puesto que los latifundios no solían parcelarse para su venta, y en el asentamiento definitivo de muchas familias forasteras en el pueblo.

El trabajo de los vecinos del pueblo en muchas de las actividades económicas en las grandes fincas les obliga a residir en ellas, solos o con sus familias, el tiempo que duran sus tareas en los quintos, de modo que el espacio de relaciones sociales se amplía del pueblo a las grandes fincas, situadas en su mayor parte a más de 10 km de éste. Se convive en ellas, con las limitaciones lógicas de la distancia, igual que en las calles del pueblo. A través del trabajo en las fincas se entra en contacto con familias y personas de otros lugares de España, sobre todo de Extremadura.

Las relaciones entre estos trabajadores y sus familias es en ocasiones más intensa que la que mantienen con algunos de sus parientes, según reconocen algunos de ellos. El trabajo y la experiencia común que éste significa para los trabajadores sirven en mi Tesis Doctoral para considerar como una comunidad al grupo de personas que dependen de las grandes fincas para obtener los

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

recursos que necesitan. A menudo las personas con las que he hablado utilizaban la expresión “los que no podían vivir de lo suyo” para referirse al grupo de trabajadores fijos, jornaleros y aparceros de los latifundios. Junto a ellos la estructura social del pueblo estaría conformada por “los ricos del pueblo” o “labradores acomodados”, que aunque trabajaban en sus fincas tenían gente trabajando para ellos todo el año, y “los labradores” que cultivan sus tierras con la mano de obra de su familia, aunque en ocasiones tuviesen que utilizar también trabajo asalariado. Quienes tenían tierra en propiedad pero necesitaban coger tierra en aparcería o trabajar para otros en algún momento del año son incluidos dentro del grupo de “los que no podían vivir de lo suyo”. Los grandes terratenientes, absentistas en su mayor parte, no son considerados al hablar de los grupos sociales presentes en el pueblo⁶.

Mi tesis doctoral se centró en el grupo de “los que no pueden vivir de lo suyo” considerado como una comunidad. Presté especial atención a la división del trabajo en las grandes fincas y dentro de la familia, así como a la organización de ésta en relación a su composición demográfica de género y edad, para poder tener acceso a los diferentes recursos estacionales que ofrecían los latifundios. El período histórico elegido es, a grandes rasgos, el que va desde los años 30 hasta la emigración masiva de los 50/60, cuando la población de *Balalaita* quedó reducida a menos de la mitad de la que tenía a principios de los 50.

Para poder considerar al grupo como una comunidad trato el chismorreo como un elemento fundamental en la delimitación del grupo. Presento el chismorreo como una conversación que mantienen entre ellos y sobre ellos los miembros de un grupo. Esta conversación permanente les sirve para contar la historia del pueblo, del grupo y de sus familias. Como podrá verse a lo largo de este escrito, el chismorreo, considerado como una conversación en los términos expresados, adquiere unas dimensiones que no están presentes cuando es analizado exclusivamente como un mecanismo de control social, o como un medio de manejar en el propio beneficio

6. Tanto J. Cutileiro (1977) como E. Sevilla Guzmán (1979) hablan de los terratenientes absentistas como ajenos a la comunidad local de la que sí participan sus tierras.

la información que se hace circular, aproximaciones que son las que se han hecho habitualmente en la antropología.

Otros temas de los que trata mi trabajo son: la importancia de las mujeres en el manejo de la sociabilidad del grupo, la importancia del trabajo para la incorporación de los niños al grupo y la importancia de las transformaciones sociales y técnicas ocurridas a partir de la ola emigratoria de los 50/60 para entender los cambios en las relaciones sociales del pueblo y, especialmente, del grupo en el que he fijado mi atención. Cambios que se expresan, entre otras cosas, en los sistemas de incorporación de los niños al grupo, en los que la familia y el trabajo pierden el papel central que tenían en otros tiempos; y en la pérdida de importancia del trabajo en la delimitación del grupo y en el establecimiento de relaciones entre sus miembros.

A pesar de los cambios, me ocupo en mi tesis de algunos elementos que presentan cierta continuidad, como: El mantenimiento del orden social expresado en la evitación de clases; los elementos que intervienen en la constitución de los grupos (trabajo, parentesco y socialización); los mecanismos que manejan la relación con el pasado en la explicación del presente; y la importancia de la familia como punto de referencia para sus miembros y para el pueblo.

La investigación fundamental, tanto para mi tesis de licenciatura como para la doctoral, fue realizada a lo largo de más de 35 meses de trabajo de campo llevado a cabo a lo largo de 7 años. Durante los primeros 5 años permanecí en el pueblo alrededor de 2 meses por año en períodos de vacaciones. A partir de noviembre del 1989 me instalé a vivir en el pueblo hasta marzo del 92, ausentándome de él sólo por breves períodos para cumplir con diferentes obligaciones académicas. Finalizado el trabajo de campo, seguí visitando el pueblo y realicé alguna entrevista y algunas observaciones de acontecimientos concretos que utilicé en la tesis.

Además de algunos documentos escritos que recogí en la primera fase de mi investigación, la información que he utilizado, especialmente en la parte del trabajo que aquí presento, procede de la observación y participación tanto en la vida cotidiana del pueblo,

como en sus diferentes fiestas y acontecimientos especiales de su ciclo anual. Los momentos más interesantes de observación y participación en las conversaciones de la gente del pueblo tuvieron lugar en los bares, la discoteca, las fiestas, la peluquería, la toma del fresco en las noches de verano y muchas otras ocasiones que se presentan cotidianamente a una persona que vive en un pueblo, especialmente cuando siente interés por todo lo que ocurre en él. Realicé numerosas entrevistas formales (con grabadora) con personas de distintas edades, visitaba con regularidad a algunas de las personas a las que había entrevistado, comentando con ellas las últimas noticias del pueblo y profundizando en el conocimiento de sus vidas y de sus familias. Así mismo tuve oportunidad, en diferentes ocasiones, de ayudar a familiares y amigos en algunas actividades como la matanza del cerdo y la recogida de aceitunas.

Por haber nacido en *Balalaita*, aunque salí de él a los 7 años, disponía de una red de familiares y de amigos de mi familia, así como de amigos de mi infancia, que me permitía estar presente en acontecimientos familiares y en el desarrollo de la vida diaria de algunas familias, lo que me facilitó mucha información sobre éstas que es difícil que pueda ser adquirida por una persona extraña⁷.

Para esta publicación he seleccionado la segunda parte de la tesis, “Las historias del pueblo”, porque me parece que supone una aportación a los estudios sobre el chismorreo en antropología. No obstante, hay aspectos de mi trabajo que no quedan reflejados en este escrito, ni es fácil sintetizarlos en unas páginas introductorias de modo que para una contextualización más precisa de mi trabajo, los lectores deberán recurrir tanto a mi tesis de licenciatura como a la de doctorado.

7. Remito a los lectores a mis trabajos anteriormente citados para una discusión de las ventajas e inconvenientes de hacer trabajo de campo “en casa”. Así mismo abordé este tema en A. García (1990) y (1994).

LAS HISTORIAS DEL PUEBLO: EL CHISMORREO

“Ninguna otra cosa sobre la faz de la tierra tiene el mismo efecto que la conversación entre los seres humanos”. (P. M. SPACKS, 1986:256)

“La ruptura del silencio, la comunión de palabras, es el primer acto para establecer lazos de confraternidad, los cuales son consumados solamente mediante la partición del pan y la comunión de alimentos”. (B. MALINOWSKI, 1923:477)

“...la mayoría de la gente bien nacida de Alabama tiene un fuerte interés en la gente que no es diferente al del novelista”. (C. CARMER, Stars Fell on Alabama, citado en: M. GLUCKMAN, 1963:315)

“Ella no leía, aunque cuando se casó podía leer un poco. No lo practicó demasiado entonces, y durante los últimos 40 años había perdido incluso la costumbre, prefiriendo, ahora, encontrarse cara a cara con el vívido aliento de los acontecimientos, lo mismo ficción que noticias; siendo capaz de comentarlos y de moralizar sobre ellos. Por ello no veía ninguna necesidad de ilustración en las mujeres”. (W. FAULKNER, The Hamlet, citado en SPACKS, 1986:229)

“Cotillear, como las novelas, es una forma de convertir la vida en historias. El buen cotilleo se aproxima al arte”. (C. CARMER, Stars Fell on Alabama, citado en: SPACKS, 1986:13)

“En verdad, la función de este *cotilleo*, que de hecho es historia inmediata, oral, cotidiana, es permitir que todo el pueblo se defina (...) el retrato que cada pueblo hace de sí mismo no está construido con piedras (como las tallas de los capiteles románicos), sino con palabras, habladas y recordadas: con opiniones, historias, relatos de testigos presenciales, leyendas, comentarios y rumores. Y es un retrato continuo; nunca se deja de trabajar en él”. (J. BERGER, 1989:24)

LA NECESIDAD DE CONOCER

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

Las mañanas de los lunes el pueblo entero⁴, de una o de otra forma, directa o indirectamente, participa de la agitación originada por el mercado semanal (“el mercadillo”), que se instala cerca de la plaza, en una calle formada al cubrir el cauce por donde corre el último arroyo de los que atravesaban el pueblo. Ahí se encuentra también “el pilar”, en el que abrevaban los animales de tiro del pueblo y en el que todavía hoy, amenazan con arrojar —y arrojan si es necesario— a los forasteros, y en ocasiones a las forasteras, que

-
1. Y la que estaba implícita en mi aproximación inicial al pueblo y a este tema, aunque de ninguna manera pensaba, ni pienso, que sean las mujeres las únicas que chismorrean.
 2. D. Gilmore (1987) dice haber recogido 11 “coloquialismos” en *Fuenmayor* para referirse al chismorreo y lo compara con las múltiples formas que tienen los esquimales de nombrar la nieve, para resaltar la importancia que tiene el chismorreo en el pueblo; habla de obsesión y de “Festival of Gossip”, en este caso referido al Carnaval. Seguramente sería posible encontrar más, la habilidad expresiva de las personas puede hacer incontables el número de “coloquialismos”; pero lo importante para mí no es las distintas maneras de nombrar lo mismo, sino la importancia que tiene para la vida del pueblo en concreto. La interpretación, podríamos decir “neo-funcionallista”, de Gilmore recoge sólo una parte de esa importancia, enfatizando sobre todo la agresividad implícita en chismorreo, que no niego totalmente, pero que no lo explica todo sobre una práctica tan universal.
 3. Ver, por ejemplo, en el *Diccionario del Uso del Español* de María Moliner las distintas acepciones y derivaciones de comadre y compadre, en el último caso no aparece ninguna del chismorreo como algo que se produzca en las reuniones de compadres.
 4. Salvo los niños que están en la escuela, aunque es el horario de ésta el que limita el de las mujeres con hijos pequeños para hacer la compra.

se casan con una mujer o un hombre del pueblo si no acceden a “pagar la cuartilla”⁵. El pilar acostumbra a ser uno de los lugares que “los quintos” utilizan para hacer “zalagardas” arrojando a él arados, carros, remolques u otras cosas que encuentran en su deambular por el pueblo durante el día o la noche en que se formaliza su “entrada en quintas”. Hombres de distintas generaciones me han explicado, como si fueran ellos los únicos que lo habían hecho, cómo arrojaron un carro o un remolque al pilar en ese día. Es, así mismo, la zona en la que actualmente se instalan las atracciones y casetas en la semana de fiestas de San Juan, y en donde se corre “la vaquilla” en la semana de las fiestas de agosto. El mismo lugar en el que, según me han dicho, se realiza el “descabezagallos”⁶ en la actualidad.

Los vendedores ambulantes que forman el mercadillo los lunes, reunen sus puestos, por tanto, en el espacio donde actualmente tienen lugar una parte de las celebraciones colectivas más importantes del pueblo. El único punto en el interior del pueblo con cabida suficiente para algunas de ellas. Cuando yo era niña, era la iglesia la que congregaba en sus alrededores muchas de estas actividades, mercado incluido.

Si pudiéramos tomar altura suficiente para tener una perspectiva aérea del conjunto del pueblo cualquier lunes por la mañana, veríamos una gran concentración de personas en el espacio delimitado por los puestos del mercado, la mayoría mujeres comprando, mirando las mercancías ofrecidas y hablando en pequeños grupos de dos o tres, a veces más. Entre las mujeres, algún hombre. En los últimos tiempos van aumentando los que, por diferentes razones, no disponen de una mujer que realice esta

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

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

actividad para ellos. En los alrededores del mercado, sobre todo en la esquina de la plaza, la mayoría son hombres, por lo común jubilados o parados próximos a la jubilación, que tienen en ese lugar su puesto habitual de observación de los acontecimientos del pueblo. A ellos se suman, en un momento u otro de la mañana, algunos de los que acostumbran a reunirse en otros sitios, como el local “de los viejos” en el ayuntamiento, o los que deambulan sin rumbo porque parecen no tener preferencia por ninguna de las calles o plazas desde las que se puede observar al pueblo a la vez que entretienen la inactividad —más o menos forzada— a la que la edad —o la falta de iniciativas para buscarse una ocupación diferente— les ha obligado. Aparecen también en algún momento de la mañana, ya sea de forma expresa o accidental, hombres en activo que se paran un rato a charlar con los que están o con los que pasan por allí.

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

Las mujeres —cada vez menos numerosas— que tienen su residencia habitual en las fincas, suelen aprovechar el lunes para ir al pueblo; si tienen casa o familia en él, amplían su estancia del fin de semana y se confunden con las que hacen sus compras ese día. Los vendedores que en otros tiempos recorrían las fincas van

7. Aunque el pueblo no es muy grande hay personas que difícilmente van a otros barrios o van más allá de lo que podríamos considerar los dos centros del pueblo: la plaza y la iglesia. El espacio de movimiento habitual para muchas personas, sobre todo las mujeres, sería el delimitado entre su casa y el mercado, para unos y su casa y la iglesia para los que viven en la parte opuesta del pueblo. De manera que la asistencia al mercado y a la iglesia son las que permiten reunir con más regularidad a personas de zonas distantes que no acostumbran a ir regularmente a los bares, como las mujeres casadas más mayores.

desapareciendo de modo progresivo, en cualquier caso, los productos que éstos ofrecen no cubren todas las necesidades de los que viven en ellas.

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

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

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

LAS CONVERSACIONES DEL PUEBLO

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

Las conversaciones de los lunes por la mañana en los distintos espacios del pueblo difieren poco, en contenido y forma, de las que se mantienen en cualquier otro momento en que el azar junta a los que hablan en un espacio público y muy concurrido. No siempre se está seguro de poder hablar en confianza⁸. Alguien que pasa puede atrapar alguna de las palabras que se dicen, lo que podría comportar, con el conocimiento profundo que tienen los unos de los otros, que deduzca bastante certeramente de lo que se está hablando. Existe el convencimiento de que en el pueblo “No se puede hacer nada a escondidas porque todo se acaba sabiendo más tarde o más temprano” como afirmaba una mujer, lo que coincide con lo que dice J. Berger (1989:25):

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

No obstante, hay cosas de las que sólo se habla cuando se está en confianza, y es difícil que la casualidad reúna un grupo en el que todos sean de confianza, siempre puede sumarse alguien que pase y que mantenga relaciones distintas con los ya congregados, aparte del temor, ya señalado, a ser escuchados.

Las conversaciones difieren en la forma de otras conversaciones que se sostienen en circunstancias más relajadas y con personas con quienes el contacto es más constante, vecinos o familiares. Cuando se habla con individuos con los que la relación es continua,

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

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

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

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

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

La noticia que se transmite en un encuentro casual puede ser breve, pero el conocimiento que se intercambia es mucho, por ello la valoración que se hace es tan completa como en cualquier otro encuentro, aunque medien menos palabras. No obstante, a medida que circule la noticia y vayan conociéndose nuevos detalles a través de personas distintas, como testigos presenciales con opiniones discrepantes y situados en posiciones diferentes con respecto a los enfrentados, la propia valoración sobre el asunto se reforzará.

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

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

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

Al hablar de alguien pocas veces se resaltarán los aspectos positivos de su comportamiento o de su personalidad, raramente dirán: “Ha conseguido ese trabajo (o esa pensión) porque era el que más la merecía”, más bien se sugerirá, o se afirmará, que lo ha conseguido por su relación de amistad o parentesco con alguien, en eso no se diferencian de cualquier otro colectivo, lease por ejemplo, el universitario⁹.

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

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

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

pueblo no será el mismo sobre un hombre casado que se emborracha habitualmente que sobre un soltero con una conducta similar. Es muy probable que a la esposa del hombre casado que acostumbra a emborracharse se le censure —nunca delante de ella— por no haber sido capaz de “recoger” a su marido¹⁰.

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

LOS QUE CHINCHORREAN

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

“Pocas actividades tan universales (como el chismorreo) han sido objeto de un ataque tan sostenido y apasionado (...); durante siglos todo el mundo ha cotilleado y todo el mundo se ha sentido avergonzado de hacerlo” (P. Spacks, 1986:24). Ninguno de los vecinos del pueblo considera su asistencia al mercadillo como un momento especial para chinchorrear¹¹ (cotillear), lo que no quiere decir que no se piense, y se exprese, que a otros vecinos les pueda servir para eso. En realidad, pocos estiman estar chinchorreando cuando se paran a hablar con otro que encuentran por la calle o cuando van a casa de una vecina a pedir prestado algo que necesitan, o cuando se toman una cerveza juntos en el bar. Ni siquiera piensan de sí mismas que están chinchorreando cuando una mujer va a visitar a

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

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

su vecina para pasar un rato con ella charlando¹². Los que chinchorean siempre son los otros, no importa el lugar en el que lo hagan. Por el contrario, nunca falta justificación, si es necesario, para el propio intercambio de noticias con los vecinos.

A pesar de que todo el mundo habla, el chismorreo —al menos cuando se considera como algo negativo— acostumbra a ser atribuido a las mujeres. Harding (1975:*pássim*) considera que el chismorreo es un arma política de los que no tienen poder: en el caso de las mujeres, aunque parezca un desafío a la autoridad masculina y permita influir en sus decisiones¹³, no consigue romper las estructuras que limitan a las mujeres y se vuelve muchas veces contra ellas, condicionándolas tanto o más que a los hombres. La misma autora, en el artículo citado, intenta demostrar que las palabras y los pensamientos de hombres y mujeres están contruidos a partir de sus respectivos campos de interés: la casa y la familia, las personas y sus vidas, en el caso de las mujeres, y la tierra en el de los hombres, desprendiéndose de este trabajo que las mujeres no tienen más interés que la familia y la vida privada de los vecinos, lo que de forma consciente o inconsciente estaría presente siempre en sus conversaciones. Los hombres, según Harding, no se preocupan en sus charlas más que por la tierra y el trabajo agrícola. Unos y otros tendrían un dominio mayor de las palabras que hablan de sus actividades específicas. Las mujeres apenas conocerían la toponimia del municipio (Oroel)¹⁴, dominada en cambio por los hombres, a pesar de que ellas también trabajaban en la agricultura hasta los cambios técnicos producidos en ésta.

La forma como los hombres sienten respecto a su tierra, según Harding, no es diferente de como sienten las mujeres respecto a sus hijos: ninguna cambiaría a su hijo por otro, por muchos defectos que pudiera tener; como ningún hombre cambiaría su parcela de

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

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

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

tierra por otra, aunque la otra fuera mejor (p.285). La división del trabajo entre sexos es equiparada en Oroel a una división en el uso del lenguaje (p.286). Sin embargo, la autora reconoce que no ha “observado ni participado” en el lenguaje de los hombres de la misma manera que en el de las mujeres (p.288). No pretendo, ni mucho menos, polemizar con esta autora, cuyo trabajo me parece especialmente sugerente en lo que se refiere al lenguaje, a las palabras y al pensamiento de las mujeres y a las diferencias que existen con el de los hombres. También yo he encontrado en *Balalaita* una especialización en la forma de hablar y en el uso de las palabras de mujeres y hombres, así como en sus respectivos temas de conversación. Lo que me resulta más difícil de aceptar es que, tras las afirmaciones de Harding respecto a los intereses de unas y otros, subyace la idea de que hubiera una despreocupación por lo que interesa al otro. Como si los hombres no hablasen de, ni se preocupasen por la familia, que en último extremo es la destinataria de su esfuerzo en el mantenimiento y cultivo de la tierra, y las mujeres hicieran otro tanto con la tierra que es, en definitiva, la que permite a la familia subsistir, lo que no implica que deban mantener respecto a los elementos que conforman su vida unas relaciones iguales. Hubiera sido interesante ver cómo se manifiesta el interés de las mujeres por la tierra y los cultivos, en el caso de mujeres que por cualquier razón no disponen de hombres que se ocupen de algo tan importante para la vida familiar como la tierra que posee.

Tampoco coincido con la afirmación de S. Harding (1975:302) de que las mujeres sean las responsables de la integración de la vida del pueblo, y que sin las mujeres hablando entre ellas sería muy poco lo que pudiera llamarse sociedad del pueblo. A menos que añadiera a su afirmación que sin la charla de los hombres entre ellos y de los hombres en sus casas, y de los niños en sus relaciones con niños y adultos, en definitiva, sin el conjunto de los miembros del pueblo hablando entre ellos y a través de las diferentes categorías de personas (en relación a su posición social y familiar), habría muy poco que pudiera ser llamado pueblo. Salvo que definiéramos el pueblo sin considerar las relaciones sociales que

tienen lugar en su interior y la historia de esas relaciones tanto dentro como con el mundo exterior, relaciones, todas ellas, que lo han ido configurando tal y como puede percibirlo el antropólogo en un presente que, además, tiene inscrito en él sus posibilidades de futuro. Todo ello es percibido en esa continua conversación en la que todos, incluso cuando callan y, me atrevería a decir, cuando están ausentes (como es el caso de los emigrantes que regresan regularmente al pueblo), participan.

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

Si bien puede decirse que *el pueblo* en su conjunto chismorrea, el parentesco y la experiencia vivida delimitan los grupos y permiten a las personas identificarse como miembros de un grupo social concreto. Los grupos parecen ser definidos por ese “nosotros”, que utilizan las personas más mayores del grupo con las que he hablado, como opuesto al “ellos”, con el que se refieren a “los ricos del pueblo”. La experiencia común de la que hablo no puede definirse únicamente como una posición similar en la estructura social del pueblo, porque en este caso los trabajadores forasteros que en los años 30 y 40 trabajaban en las fincas de *Balalaita* formarían parte del grupo visto como una comunidad; sin embargo, esos trabajadores, aunque eran considerados como iguales en la medida

en que vivían la misma experiencia del trabajo y por ello pertenecían a la misma clase social, no pueden serlo como comunidad en el mismo sentido que las personas del pueblo, ya que desconocían la historia de éste, la de las familias, y la de las personas. De la misma manera, el grupo carecía de información completa sobre las trayectorias de la vida de los inmigrantes y de sus familias. Muchos de ellos se instalaron definitivamente en el pueblo; pero, aunque respecto al trabajo eran considerados como iguales y no he podido detectar en el pueblo hostilidad o intento de marginación hacia ellos, pienso que el asentamiento en el pueblo o en las fincas y el trabajo común con sus vecinos, no son suficientes para sentirse identificados con el pueblo y su pasado, ni para conocer las trayectorias históricas de las familias y el pueblo.

En cierta medida ocurre aquí como con el segundo grupo de personas que chismorrean de los que habla Gluckman (1963:309), cuya pertenencia está marcada por la herencia¹⁵:

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

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

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

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

Al igual que sus vecinos, estoy hablando del pueblo como grupo que chismorrea, sin embargo no todos los grupos sociales presentes chismorrearán entre ellos; aunque la información que circula llega, o puede llegar, a todos los grupos. La ausencia de grandes propietarios residiendo en el pueblo reduce, como ya he dicho, el número de grupos sociales presentes hasta las transformaciones de los 50/60 a los siguientes: “los ricos del pueblo” (el “ellos” del que hablan muchos de mis informantes) que tienen gente trabajando de forma permanente para ellos; “los labradores”, que realizan el trabajo con la ayuda de su familia, y “los que no pueden vivir de lo suyo”, quienes, dispongan o no de tierra, necesitan trabajar para otros. Los dos primeros grupos se confunden en la actualidad. De hecho, una parte importante de los que tienen medios de trabajo propios proceden del grupo de los antiguos “ricos del pueblo”, a ellos se suman algunas personas que trabajan en el sector “servicios” del pueblo o son funcionarios de la Administración, autonómica o estatal, que si no siempre son equiparables en cuanto a la posesión de medios de producción, sí lo son en cuanto a ocupar posiciones de “prestigio” y poder en el pueblo.

Particularmente en el caso de los hombres¹⁶, las opciones políticas elegidas conforman también grupos que hablan por encima de la pertenencia a grupos económicos concretos. De hecho, los resultados de las elecciones municipales dividen los votos entre los dos partidos mayoritarios (PSOE y PP)¹⁷. A la hora de optar por un partido político, la historia del pueblo y sobre todo de las

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

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

familias y sus comportamientos durante y después de la guerra civil, tiene un peso decisivo, lo veremos más adelante.

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

No existen normas estrictas para delimitar los grupos de personas que hablan, todo el mundo puede hablar con todo el mundo. No obstante, pienso que pueden establecerse unas condiciones mínimas que permitan prever cómo se pueden formar estos grupos. La que considero más importante es la experiencia común que procede de la combinación de la historia colectiva con las relaciones cotidianas en el trabajo, vecindad y parentela, ninguna de ellas por sí sola es decisiva para determinar el grupo de los íntimos, pero sí son fundamentales para pensar como comunidad al grupo que habla.

EL CHISMORREO EN LA ANTROPOLOGIA

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

La revisión de los principales trabajos sobre el “gossip” muestra que hay dos grandes corrientes teóricas en la antropología que se ocupan del tema: la encabezada por Gluckman (1963,1968), que considera el “gossip” como algo necesario para el mantenimiento de las pequeñas comunidades y un “deber social¹⁸” para sus miembros. La otra es la que ve este comportamiento desde el punto de vista del “individualismo metodológico” (Gilmore, 1987:58), que afirma que no es la comunidad la que habla sino los individuos que la forman, y que éstos manejan en su propio beneficio la información que difunden, corriente representada en la antropología por R. Paine (1967, 1968), a la que pueden adscribirse, F.G. Bailey (1971), y J. Haviland (1977), entre otros¹⁹. D. Gilmore (1987) intenta una combinación de ambas, ya que si bien son los individuos los que hablan y defienden al hacerlo sus propios intereses (Paine), las acciones de éstos tienen repercusiones colectivas (Gluckman). La agresividad verbal de los vecinos de *Fuenmayor* tendría como resultado la cohesión de la cultura, el consenso (p.179). “No puedo pensar en una comunidad donde la gente no chismorree y no tema al chismorreo. Una comunidad viable debe ser definida por este hecho: un grupo que chismorrea junto” (D. Gilmore, 1987:57). Para M. Gluckman, ese grupo debe tener, además, unos objetivos comunes. Cuando éstos fallan, aunque el grupo esté unido por una historia común, el chismorreo y la difamación aceleran su proceso de desintegración (M. Gluckman, 1963:314)²⁰.

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

19. Ver el capítulo “Gossip” en Gilmore, para el análisis más claro de los que he podido consultar, de ambas corrientes. Gluckman y Paine mantienen en la revista *Man* (1968, n°3), un agrio debate que se inicia el año anterior con la publicación de un artículo de Paine que propone una hipótesis alternativa a la de Gluckman (1963). A pesar del tiempo transcurrido, todo lo que se ha dicho en la antropología, que yo conozca, sobre el chismorreo, con algunos matices, pero sin modificar el planteamiento general, puede adscribirse a una o a otra corriente teórica, la funcionalista de Gluckman, o la de la escuela “transaccionalista” de Paine. Gilmore (1987) intenta integrar las dos en su trabajo sobre *Fuenmayor*. Ver también la nota a pie de página, en Illich (1982:113-14), titulada Gossip, que además de los textos citados hasta ahora introduce la evolución histórica sufrida por el término “gossip”. El trabajo de Harding (1975) se centra sobre todo en mostrar “cómo usan las palabras las mujeres y cómo las palabras usan a las mujeres” (p.284), pero sus conclusiones estarían más próximas a los planteamientos de Gluckman, ya que sin las mujeres chismorreando entre ellas no habría sociedad del pueblo. (p.302)

20. El artículo de Gluckman (1963) es realmente ejemplar y mucho más matizado en su desarrollo que en sus conclusiones, los casos etnográficos que utiliza presentan diferentes formas de chismorreo, tanto en sociedades de indios norteamericanos como en sociedades

Los problemas que sugieren estos planteamientos son de diversa índole y ponen sobre el tapete más dudas de las que resuelven. ¿Cómo diferenciar lo que es chismorreos de lo que no lo es?²¹ ¿cómo puede saberse quién está chismorreando y quién está simplemente intercambiando información? ¿en qué se diferencia el intercambio de información del chismorreos? ¿puede una persona chismorrear sobre sí misma? En *Balalaita* el tema más común de las conversaciones de la gente es la información sobre sí misma y sobre su familia²². Por otro lado, y éste es un problema importante que presentan los planteamientos de Paine, ¿cómo puede un individuo controlar el recorrido que va a tener una información que lanza intencionadamente para beneficiarse de ella? No voy a discutir la posibilidad de que haya individuos que intenten, y consigan, manipular la información que transmiten obteniendo de ella alguna ventaja. Sin embargo, lo que me parece inaceptable de este planteamiento es que presupone una pasividad en los receptores/transmisores, difícil de encontrar en la práctica, al menos en una comunidad pequeña en la que todo el mundo conoce —o puede conocer, o especular sobre— las intenciones de sus vecinos, y todos están interesados en la información que se transmite. Una capacidad de manejar a los otros como la que plantea este autor es difícil de conseguir a no ser que haya diferentes personas cuyos intereses coincidan y, por lo tanto, estén dispuestos a transmitir la información sin cuestionarla.

Voy a poner un ejemplo que me permite destacar algunas de las preguntas que me hago y adelantar algunos de los planteamientos

campesinas europeas. Así mismo analiza varios modelos de grupos de profesionales: cuanto más pequeño y homogéneo es un grupo más importante es el chismorreos “para mantener a cada uno en su sitio”. Utiliza también alguna novela para ejemplificar lo que quiere decir. Sólo el trabajo de Spacks (1986) desde la crítica literaria es, desde mi punto de vista, tan abierto y tan rico en sus aportaciones como el de Gluckman, hablaré de ello más adelante.

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

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

que voy a defender. Pongamos el caso de dos amigas de algo más de 50 años y la hija de una de ellas, de unos 25, que se encuentran el lunes por la mañana, llamémoslas A, B y B1²³.

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

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

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

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

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

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

En síntesis y con muchas variantes, esta es una conversación bastante común, el contrapunto de la hija no está siempre presente, pero sí es frecuente que la gente más joven lo exprese así. El uso continuo de fármacos es algo bastante generalizado, no sólo en *Balalaita*²⁴, especialmente entre las personas mayores²⁵.

La salud propia y de la familia es uno de los temas más tratados, tanto en los encuentros ocasionales como en las visitas que pueden hacerse las mujeres más mayores entre sí, muchas de ellas

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

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

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

relacionadas con la preocupación por el estado de algún enfermo. Pero sigamos con el ejemplo.

La hija de B, B1, está sentada esa noche en la terraza de algún bar con un grupo de amigos cuando la hija de A, camino de la casa de su madre, se para un rato a hablar con ellos. Entre preguntas y bromas sobre su nueva vida de casada, informará que va a ver a su madre que no se encuentra bien. B1 hablará del encuentro de la mañana y lo que en él se ha dicho ¿estará chismorreando?. Puede que hable de ello cuando se haya marchado la hija de A, ¿chismorreará ahora? ¿La intención es distinta cuando se hace un comentario (“¡Luego decís que son los jóvenes los que se drogan!”) delante de las personas interesadas o sus familiares que cuando se hace a sus espaldas? Pienso que es difícil para un antropólogo medir las intenciones, lo que sí puedo hacer es constatar que esa es una expresión que ha escuchado otras veces, que hay una preocupación por parte de las personas mayores respecto al consumo de drogas en general, y una velada —o clara— acusación de consumir drogas a algunos jóvenes del pueblo (no a los de la familia) que tienen comportamientos que no se consideran adecuados, tengan estos jóvenes algo que ver o no con el consumo del que se les acusa. B1, al hacer su comentario delante de A y B, está expresando su opinión sobre los hábitos de las dos mujeres y, a la vez, sobre los de muchas otras en el pueblo, y aludiendo a los comentarios que suelen hacerse sobre los jóvenes. Está reflejando los comportamientos y las opiniones de un sector del pueblo. ¿Sirve su comentario delante de A y B o de sus amigos para condicionar los comportamientos de éstas y de otras personas, o para desprestigiarlas? Creo que es evidente que no.

Por muy extendida que esté la opinión de B1 entre los jóvenes del pueblo, quienes consumen habitualmente medicamentos no van a equiparar éstos con las drogas que puedan consumir los jóvenes, ni van a modificar su opinión respecto a ellos; sin embargo, decir que A y B necesitan tomar drogas para poder llevar una vida normal puede ser una acusación bastante grave y aun considerarse como un chinchorro de la peor especie, de ese que ha sido analizado como “mecanismo de control social” por la antropología. Según voy defender en este trabajo, este tipo de chismorreos, aunque no tuviera lugar

delante de los interesados, es un comentario que se hace sobre el presente del pueblo, un retrato de un aspecto del comportamiento de dos sectores del pueblo: las mujeres mayores que consumen fármacos —las madres de los jóvenes de entre 20 y 30 años—, y de los jóvenes que real o supuestamente consumen drogas ilegales.

EL CHISMORREO COMO RETRATO DEL PUEBLO

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

Algunos novelistas²⁶ utilizan el cotilleo para ofrecernos en sus obras unos mundos tan ricos en colorido, fuerza y contradicciones como lo son las sociedades que estudian los antropólogos. Desde la crítica literaria, P. Spacks (1986), con la intención de recuperar la parte positiva del chismorreio, analiza alguna de esas novelas para mostrarnos una visión del cotilleo distinta a la que nos ofrecen las ciencias humanas y sociales en general. Diferente, así mismo, de la que tenemos la mayoría de cuantos lo practicamos cotidianamente: quienes tenemos capacidad de hablar y alguien con quien poder ejercitarla. Esta nueva manera de aproximarse al chismorreio que plantea P. Spacks (1986), me sirve para fundamentar mi interpretación del chinchorreio en *Balalaita*. Esta autora le asigna al chismorreio, entre otras, las características siguientes: El chismo-

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

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

Creo que no es exagerado afirmar a partir de este compendio del trabajo *Gossip* de P. Spacks, que su interpretación del chismorreó nos lo presenta desde un ángulo completamente nuevo, ninguno de los trabajos que conozco de la antropología aborda este tema con la frescura que lo hace esta autora, ni reivindica con la misma energía sus aspectos positivos. La misión de su investigación, según afirma, consiste en “rescatar el significado positivo que tuvo otras veces²⁷ la palabra “gossip” y celebrar un conjunto de valores y asunciones que fueron asociadas tanto con las mujeres como con el gossip” (p.x).

Sorprende que la antropología continúe mirando al chismorreó como lo hacía M. Gluckman²⁸ hace 30 años, o como R.Paine 4 años

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

28. Quien recoge en “Gossip and Scandal” algunas ideas ya presentes en Malinowski (1923: 451-510). No obstante, Malinowski hablaba sobre todo de los problemas del lenguaje de los “primitivos” y de su interpretación por parte de los occidentales que se limitaban a traducir a palabras inglesas las nativas, perdiendo con ello la idea y el contexto que éstas expresaban.

más tarde. Aunque en algún autor encontremos combinados ambos planteamientos (D. Gilmore, 1987, S. Harding 1975²⁹). Desde entonces se han podido modificar los focos de interés, pero no se ha cambiado el punto de mira ni los planteamientos teóricos: el chismorreo es un mecanismo de control social, sea su resultado la integración de la comunidad (M. Gluckman) o el beneficio personal (R. Paine).

En mi caso, empecé a preocuparme por el chinchorro en *Balalaita* desde las primeras visitas al pueblo. Me llamaba la atención el escuchar a algunas personas hacer comentarios, que yo consideraba negativos³⁰, sobre vecinos con quienes mantenían relaciones cordiales. Por otro lado, en mis entrevistas formales y en mis conversaciones con la gente, se expresaba claramente el célebre “miedo al qué dirán” como justificación de algunos comportamientos. De hecho, yo misma me observaba durante los primeros tiempos de mi estancia en el pueblo, con el temor de que mi comportamiento pudiera crearme problemas a la hora de conseguir informantes. Indirectamente me llegaron críticas de alguno de mis parientes del pueblo por entrevistar a determinadas personas y no a otras. No obstante, mi comportamiento no hizo que nadie rehusase conversar conmigo.

Asumía el chinchorro como un mecanismo de control social que, a pesar de lo que me mostraba la evidencia, era ejercido principalmente por las mujeres. Sin embargo, las conversaciones entre las mujeres aparecían a mis ojos como algo accidental: las veía y escuchaba hablar sobre todo en las calles y lugares públicos; cuando se visitaban entre ellas por las tardes; sentadas tomando el fresco; paseando como remedio contra la obesidad o cualquier otro problema físico. En estas actividades participaban sobre todo las mujeres más mayores. El contenido de algunas de esas

Fórmulas aparentemente obvias como “Hace buen tiempo”, “¿Cómo estás?”, son interpretadas por este autor como una forma de acción social, una manera de establecer lazos de confraternidad.

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

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

conversaciones me parecía trivial y, desde luego, no presentaba las características que yo pensaba debería reunir el chinchorro.

No podía imaginar entonces cuándo y cómo chinchorreaban las más jóvenes, a no ser al ir a comprar o al llevar o recoger a sus hijos a la escuela. Suponía que en el pasado debía resultarles más fácil chismorrear puesto que tenían más oportunidades de reunirse, tanto con las mujeres de otras calles, al ir a buscar agua a la fuente, como con las de la suya, al sentarse a coser en la calle, y cuando pasaban el día lavando en algún arroyo. Y en el caso del grupo social por el que más me intereso (el de los trabajadores y aparceros de los latifundios), cuando residían en las fincas. Me parecía incuestionable que las transformaciones técnicas del trabajo agrícola y doméstico habían eliminado las ocasiones más importantes y regulares de conversación entre las mujeres y, por lo tanto, habían creado grandes dificultades a la práctica del chinchorro. Sin embargo, estaba bastante claro que la gente conocía detalles de la vida privada de otras personas, lo que significaba para mí que la información sobre los otros y los comentarios sobre sus comportamientos seguían circulando por el pueblo.

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

También está claro que se evita “andar en boca de la gente”, y sé de personas que se trasladan fuera de *Balalaita*, por ejemplo en el caso de parejas que deseen evitar que su relación sea conocida en el pueblo. Tampoco es extraño que quien “está de luto”³¹ se traslade a otro pueblo si quiere ir de bares. De cualquier modo, este intento de

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

sustraerse a la mirada del pueblo acaba fracasando en muchas ocasiones³².

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

“Puede haber cierto número de secretos bien guardados, pero, en general, apenas existe el engaño: es casi imposible. El conocimiento que tiene el pueblo de cada individuo no es mucho menor que el de Dios, aunque su juicio sea diferente. La curiosidad, en el sentido de fisgar, de entremeterse, es así escasa, pues no hay necesidad de ella”.

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

La idea que voy a defender aquí, siguiendo a P. Spacks, y a J. Berger³³, es que la gente al hablar está construyendo una historia del pueblo compuesta de historias (del pasado, de las familias, de los individuos); está reafirmando un sistema de valores compartido por el pueblo, que puede ser matizado por la propia experiencia de los grupos sociales, de las familias y de los individuos. Un sistema de valores ambiguo, que al tiempo que públicamente pregona la igualdad de todos, realiza una estricta clasificación de los individuos. Un sistema de valores y un discurso que no puede ser analizado en sí mismo, sino que requiere una amplia perspectiva del tejido social del pueblo y de su trayectoria histórica, a la vez que una aproximación minuciosa a las relaciones entre personas, familias y grupos sociales, y a las conversaciones y gestos en que se expresan esas relaciones y ese tejido.

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

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

Dice P. Spacks (1986:48) que “Un observador-participante no puede tomar notas (...) y si esa gente chismorrea con el antropólogo, el observador no puede casi nunca conocer cómo chismorrear entre ellos.” La larga duración de mi trabajo de campo, así como mis relaciones familiares y personales en *Balalaita*, me permiten, en parte, conocer cómo la gente chismorrea entre ella. De todas formas, no creo que pueda llegarse a conocer exactamente cómo hablan entre ellas otras personas cuando no estamos presentes, incluso si pertenecemos al mismo grupo que chismorrea. En esto, no se diferencia el antropólogo de los vecinos del pueblo en el que trabaja. Los vecinos, eso sí, por el conocimiento que tienen de las personas, de las familias y del pueblo, están más capacitados que el antropólogo para conocer, para obtener información a través de la mirada tan presente en el pueblo como la conversación.

La historia, la palabra (el hablar, la conversación), y la mirada son herramientas básicas del chinchorro; sin su conjunción, el chismorreo como retrato permanente del pueblo no tendría sentido. Tampoco lo tendría el propio chinchorro que sin la concurrencia de esos factores se convertiría en una conversación ociosa³⁴ y socialmente poco relevante. Así mismo, es imprescindible que participen todos los miembros del grupo desde sus distintas posiciones dentro de la sociedad del pueblo y de la familia; sin ello el retrato comunitario sería incompleto, le faltaría profundidad.

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

34. Algunos autores como P. Spacks (1986:5-6) y M. Gluckman (1963 *pássim*) hacen referencias al hablar ocioso (“idle talk”) que ha sido considerado por algunos autores como una forma de chismorreo no malicioso.

EL CHINCHORREO: MEMORIA, MIRADA Y PALABRA

LA MEMORIA DEL PUEBLO

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

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

Pregunta. Y las tierras aquellas ¿las habían comprado?

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

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

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

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

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

P. ¡Cómo iban a hacer eso!

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

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

H. Pues los antiguos...

P. Pero ¿el alcalde o...

H. El pueblo.

M. Toda la comunidad.

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

M. Eran tan idiotas.

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

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

“Lo que nunca pude explicarme era cómo en el pueblo no hubo nunca un natural de allí que fuese propietario de todas o alguna de esas grandes y fértiles fincas. Todas ellas estuvieron siempre en manos de forasteros que sólo sirvieron para esclavizarnos. (...) Esta posesión de la tierra por parte de los forasteros, quiere decir que a nuestros padres, abuelos, bisabuelos, tatarabuelos, quién sabe desde qué generación anterior, nos venían esclavizando y explotando y poniéndonos en fila por familia para seguir subyugándonos. Yo escuchaba con atención a las viejecitas y viejecitos de aquella época. La señora Mariengracia, que era una anciana de más de ochenta y tantos años, me decía: ‘¿Tú sabes lo que nos tiene arruinados a los habitantes de este pueblo?’ Yo le contestaba: ‘No, señora Mariengracia, no lo sé ¿qué es lo que nos tiene arruinados?’ Y me contestaba ella, que era beata por condición, que la ruina del pueblo era por culpa de la iglesia. ‘¿Pero cómo dice eso señora Mariengracia, que la van a excomulgar’. ‘No, porque ellos lo saben también. Mira, cuando yo era jovencita, mis abuelos y otras

gentes de por entonces siempre decían que por la iglesia habían dado la Encomienda y todas las fincas que la rodeaban a un consorcio forastero, y que esa era la causa de que los del pueblo no tuviéramos ni un terrón de tierra propio'. Esta era una versión a la cual yo le concedía gran fundamento por venir de quien venía, pero jamás lo pudimos hacer bueno por carecer de toda clase de documentos, y si estos los hubiera tampoco nos hubiera sido tan fácil a ninguno de nosotros haber llegado hasta ellos, pues la Iglesia es fiel cuidadora de sus cosas. (...) ¿Qué explicación tiene que de todo ese término tan fértil hubiéramos sido despojados todos los hijos del pueblo y estuviéramos sometidos a explotación por generaciones, por unas gentes forasteras?"

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

"Eramos tan tontos... No tenía que ser la gente así." Me decía un hombre de 82 años que pasó toda su vida activa trabajando para la misma familia de grandes propietarios. Ese "éramos" está indicando una ruptura con su propio pasado y una identificación con los antiguos. Cosa que no hace el hombre¹ de 65 años que habla en el fragmento de entrevista transcrita al principio de este apartado, quien unos minutos más tarde en la misma conversación decía: "los antiguos eran unos calamidades", refiriéndose en ese caso a la fidelidad de su padre al propietario para el que trabajaba.

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

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

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

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

—¿Ese puente de ahí es romano?

—¿Cómo dice?

—Digo que si ese puente es romano.

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

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

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

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

El hombre de la entrevista con que se inicia este apartado dice que las tierras eran “heredadas, de antes y antes...”; mientras que su mujer conoce exactamente quiénes detentaban la propiedad en primer lugar porque su padre trabajaba para ellos. Parece claro que nunca habían hablado entre ellos de ese tema, ni el marido había hablado sobre la procedencia de la tierra de “los amos” con su suegro con quien mantenía un trato continuo; o bien que, si se ha escuchado una versión diferente, ésta ha desaparecido en la que

cuenta el pueblo. Es una historia transmitida de los viejos a los niños que no se cuestiona y que está todavía vigente. Un joven dató en el siglo XVIII la época de la donación, sin ser capaz de explicarme la procedencia de ese dato.

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

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

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

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

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

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

LA MEMORIA DE LA FAMILIA

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

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

“Mi marido salió a los 14 años [de cárcel] porque lo avaló este señor. (...) Escribió al Ministro de Justicia [que] había sido compañero del colegio del señor este [para el que ella trabajaba] y tenían mucha amistad ellos. Mi marido fue fugitivo. Estaban arrancando leña, jara, en el mes de agosto en Alto Blanco, allí en [el Valle de] Alcuñia, sin comer y sin agua... ¡ya está bien!. Y mira, se amotinaron unos pocos y se fueron. Estuvo por ahí por la sierra, corriendo las mil y una peripecias hasta que los cogieron. Y era fugitivo, que ya pues tenía más causa, por eso tenían que estar tó el tiempo que limitaba la ley”.

El marido salió de la cárcel avalado por un señor que era amigo del Ministro de Justicia —según cuenta la mujer. El marido “y unos pocos” se amotinaron y se fueron, está clara la relación entre el amotinamiento y la carencia de lo más imprescindible: comida y agua, así como la responsabilidad colectiva del amotinamiento y no sólo la del marido. El relato es demasiado prolijo, por eso no lo transcribo completamente, pero, en síntesis: “ese señor” avaló al marido a pesar de que sabía que “había sido fugitivo”. Es evidente en la narración que el marido merecía ese respaldo por su buen comportamiento y su falta de responsabilidad, tanto en los años de la guerra como en la fuga. En el discurso de la mujer queda patente que si un señor de esa categoría avalaba al marido sin ningún género de dudas², era por la inocencia de éste.

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

H. “Se tiró a la sierra y todo. Y una vez asustaron al encargado de [una familia de grandes propietarios]. Estaban [un vecino del pueblo que se escapó con él] y él en la sierra y no tenían armas. Se escaparon de la cárcel. Maniataron al soldado y se escaparon ellos dos y no sé quién más.

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

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

H. Pero fue porque se apoderaron del soldado.

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

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

M. Pues le tocó estar en la cárcel.

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

M. Estuvo.

H. ¿Por eso?

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

(...)

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

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

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

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

H. Pero le apoyó algo el amo aquel donde estaba [su mujer].

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

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

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

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

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

El “tú estás enterado de la mitad de las cosas” que le dice la mujer al marido hablando de éste y de otros temas, y que de una u otra forma expresan muchas otras personas cuando la versión que se da de un acontecimiento no coincide con la que ellas conocen, nos habla una y otra vez de la memoria de la familia. En los escasos comentarios que me llegaron sobre mi tesis de licenciatura (de la que circularon varias copias por el pueblo) está el de un joven, cuyo

padre, de unos 55 años, no estaba de acuerdo con que la gente del pueblo no supiera hacer carbón antes de los años 20. Según él, la gente siempre había sabido hacer carbón. Mis informaciones, sin embargo, diferían. Algunas personas mayores me hablaban de hombres de Urda (Toledo) que les habían enseñado; en los padrones de finales del XIX todos los carboneros que figuran son naturales de esa localidad, y en el padrón del 24 en el que la categoría de “carbonero” ha desaparecido del padrón, hay censadas varias familias de ese pueblo en las que algunos de sus miembros aparecen como “jornaleros”; pero cuando se habla de “urdeños” en *Balalaita*, se habla de “carboneros”. En cualquier caso, yo no afirmaba sino que sólo insinuaba, que el pueblo no supiera hacer carbón antes de los años 20. No obstante, los matices desaparecen, tanto de mi trabajo como de las conversaciones y relatos de las personas. Es la experiencia familiar y personal la que cuenta y la que aporta los matices que sean necesarios. En muchas ocasiones, en mis conversaciones con habitantes del pueblo, cuando les he presentado versiones de un acontecimiento distintas a las que ellos tenían, casi invariablemente se me decía: “Yo eso no lo sé”, y a continuación volvían a explicarme las cosas tal y como ellos las conocían.

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

hombre había sido aparcerero entre 1931 y 1936, cuando se habían modificado las condiciones de la aparcería: algunos propietarios se negaron a dar tierra en esas condiciones³.

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

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

de lo que decía el otro (que hubo abuso por parte de los dos *bandos* en contienda), resaltan que el que más abusó fue el otro. Contra una frase equivalente a la de la mujer anterior “Si a ti te matan un familiar...” suele oponerse un: “Anda que no vino luego la revancha”, o alguna otra que signifique lo mismo.

He manejado varias listas de muertos durante la guerra y de muertos y represaliados en la postguerra. Las diferencias en el número, y la clase social de los afectados son muy claras: mientras que al iniciarse la guerra fueron fusilados entre 7 y 9 personas (depende de la lista que se utilice) grandes propietarios, tres miembros de una familia de “ricos del pueblo” y el cura, las listas más optimistas de represaliados entre “los de izquierdas” se acercan al centenar de muertos y encarcelados, sin contar a los exiliados. Otras listas sobrepasan ampliamente la centena. De una u otra forma, todos los que tuvieron una participación política activa durante la guerra y en los años anteriores desde “las izquierdas”, desaparecieron del pueblo definitivamente o durante muchos años. Sólo he podido tener contacto con algunos de ellos. Pero no es la “verdad histórica” lo que me interesa tratar en este trabajo, sino cómo cada familia, cada grupo social construye su propia memoria⁴.

LA MEMORIA PERSONAL

Otro de los elementos que intervienen en la construcción de la historia del pueblo es la memoria personal. A través de ella se transmite la memoria del grupo y la familiar a las nuevas generaciones. La riqueza de esta memoria, sus matices, su profundidad, depende de diversas circunstancias difíciles de controlar para el investigador, como quién o quiénes han transmitido a quien habla lo que nos está contando y en qué

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

condiciones, o cual es el proceso seguido por un acontecimiento para que alguien pueda hablarnos de él, aunque no lo presenciara, sin ahorrarse detalles, igual que si lo hubiera vivido directa e intensamente.

Suelen ser las mujeres las que tienen más tiempo para estar con los niños, la convivencia o contacto regular con las abuelas y tías es un elemento importante para enriquecer la memoria personal del pasado de la familia y de la comunidad. Esto no quiere decir que no existan hombres que transmitan su conocimiento del pasado, pero los hombres en el pasado estaban más ocupados fuera de casa y el contacto con los niños era menor hasta que éstos empezaban a trabajar. Un abuelo residiendo en la misma casa o con un contacto intenso con los hijos puede ser una fuente importante de historias de la comunidad y de la familia, o como mínimo de una parte de esa historia⁵. En el caso de mis informantes más viejos del grupo social que me interesa, la posibilidad de convivir con un abuelo sobrado de tiempo libre era bastante rara: “No me daba tiempo de ver a mis abuelos cuando empecé a valer para guardar animales, a los 6 años”. Entre mis informantes son bastante más frecuentes quienes conviven con la abuela materna viuda, que con el abuelo materno o paterno. En el caso de que el abuelo viviese y estuviese en buenas condiciones físicas, normalmente estaría demasiado ocupado trabajando.

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

Analizando las transcripciones de algunas entrevistas de las personas más mayores con las que he hablado, he detectado diferencias interesantes entre las realizadas con mis familiares o personas que habían tenido una fuerte relación con ellos y el resto de interlocutores. El relato de mis parientes y sus próximos está cuajado de nombres y detalles sobre las vidas y sobre las familias

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

de las personas que surgen en la narración: la relación que quienes hablan mantenían con ellos, los rasgos distintivos de esas personas, y la valoración que quien habla hace de ellas y de sus familias. A diferencia de los otros entrevistados mis familiares y las personas de confianza de ellos responden a mis preguntas con historias completas. De manera que algunas de las transcripciones aparecen como una gran historia, la del pueblo, formada por una serie de historias compuestas de historias.

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

A continuación voy a utilizar un ejemplo de lo que yo creo que es una transmisión bastante completa de la experiencia, a través de un acontecimiento extraordinario en la vida de una mujer. He seleccionado este ejemplo porque permite apreciar la forma vívida como se recuerdan algunos acontecimientos, lejanos pero importantes. Nos narran un hecho extraordinario, sin descuidar por ello los detalles de la vida cotidiana, y al hacerlo se nos está dando una descripción completa del ambiente en que vivían durante los años 40 las personas residentes en las grandes fincas del pueblo, en las que solían aprovisionarse “los de la sierra”.

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

“Una vez fueron los de la sierra y le dijeron que no fuera a dar cuenta. Y entonces, mi padre, el pobre, andando, con un susto que teníamos nosotros que no veas..., porque decíamos ‘mira que si salen a él por

ahí'. Tú verás, ellos se retiraron de por ahí porque sabían que él iba a dar cuenta⁶".

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

Pregunta. "¿Era muy normal que bajaran?"

"Sí, bajaban, y como..., claro, te estaban espionando... A nosotras nos dijeron que nos estuvieron viendo todo el día de andar de aquí pallá, que fuimos al pozo, de todo..."

"Entonces llegaron, y mi madre... Teníamos nosotros una guarra de cría y resulta que estaba en celo, y se fueron a [una finca próxima]. La guarra esta nuestra y una guarra de una señora que había allí, se fueron a buscar al macho. Y mi madre y esa señora se habían ido a buscar a las guarras. Teníamos la puerta de par en par, hacía muy buen tiempo... y mi padre estaba en medio de la calle⁷ esperando a ver si venían. Cuando, de pronto, por una esquina uno y por otra esquina otro... encañonándole... Se le escapó a mi padre un pedo que no veas... Y nada ya se fueron..."

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

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

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

"Estaba aquella mujer en la casa y estaba sola porque el marido estaba en el pueblo. Los hijos eran pequeños y no se daban cuenta del peligro que la madre podría correr estando sola con aquellos hombres.

6. Algunos de los hombres más viejos me han explicado que quienes no denunciaban los contactos que habían mantenido con los de la sierra eran encarcelados en Almadén. Algunos de éstos fueron fusilados en los primeros años de la posguerra.

7. Aunque dice "la calle" estaban en una finca a más de 15 kilómetros del pueblo.

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

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

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

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

P. “¿Le había pasado algo a alguien?”

“No. Bueno, abusaron de dos mozas en una finca por allí, por las Pedrazanas o por ahí, no me acuerdo como se llamaba aquella finca. Se las llevaron y las tuvieron una noche por ahí. Cosas así no, porque muchas veces, en aquellos tiempos, si pasaba alguna cosa pues las mozas lo callaban, porque como luego había tanto... A aquellas se las llevaron y las tuvieron por ahí un día y una noche y claro, pues tuvieron que dar cuenta”.

La memoria personal es la que permite que la historia del pueblo esté reconstruyéndose permanentemente. Una mujer de 25 años que había trabajado en una de las cooperativas de mujeres dedicadas a hacer alfombras, me decía: “...se hacían los dos tipos de alfombras, las de nudos, tradicionales de toda la vida que se han hecho aquí...” Cuando el tejido de alfombras no es algo que se haya hecho en el pueblo toda la vida. Ninguna de las personas a las que

he preguntado han sabido decirme exactamente desde qué fecha se hacen alfombras en el pueblo, lo más que he podido saber es que fue uno de los párrocos quien “montó” los telares para dar trabajo a las mujeres. Muchas de las jóvenes que he entrevistado han trabajado en ellos en algún momento de su vida. Cuando la muchacha me decía “tradicionales de toda la vida” se refería, sin duda, a la suya, pues los telares no se introdujeron en el pueblo antes de los años 60.

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

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

La memoria familiar y personal es la que permite, en gran medida, que cada generación transmita su experiencia y la de su familia como algo nuevo, como algo que “no se había visto en el pueblo” o que “antes no existía”. Es esto lo que hace que generaciones diferentes de *quintos* me hayan explicado alguna de las cosas que

hicieron, en sus rituales andanzas por el pueblo, como la primera quinta que lo había hecho. Lo mismo que hizo que una mujer me dijera que la sífilis no se conocía en el pueblo hasta que la tuvo su abuelo y que cuando uno de sus hermanos murió de meningitis no se conocía esta enfermedad en el pueblo: “Mi hermano fue el primero que murió”. Son numerosos los casos que he encontrado de personas que ven el mundo y que construyen su experiencia de él con la memoria familiar como uno de sus ingredientes más importantes.

LA MIRADA DEL PUEBLO

La idea de que en los pueblos todo el mundo anda pendiente de lo que hace todo el mundo está muy extendida, no sólo entre quienes viven en ciudades y conocen los pueblos únicamente a través de la literatura o de las diferentes representaciones dramáticas o cómicas, que son las que parecen predominar cuando se trata de hablar de un pueblo⁸, sino que es una idea que comparten también los habitantes de los pueblos; aunque quienes salieron de ellos lo perciban con más fuerza, o les resulte más molesto.

Una recién casada que se fue del pueblo para estudiar cuando tenía 14 años y vive fuera, me explicaba que al día siguiente de enterrar a su padre, salió con su marido “a dar una vuelta por la carretera”. Después de varios días ocupándose del moribundo, rodeados de gente que iba a interesarse por su estado, agobiados por el entierro, los pésames, etc., necesitaban “tomar el aire” y fueron a la carretera, a unos 100 metros de su casa. “Menos mal que no tuvimos que atravesar el pueblo”, me decía molesta todavía, porque a medida que avanzaban por la carretera, las ventanas y puertas más próximas a ellos se iban cerrando, protegiendo de la obligación de saludar a las personas —mujeres según ella— que hasta un momento antes habían estado mirando cómo se acerca-

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

ban, y, según imaginaba la muchacha, reprobando su decisión de pasear estando su padre recién enterrado.

La joven contaba este hecho para reforzar lo que me decía sobre el poco interés que tenía por ir al pueblo, si lo hacía era sólo por su madre. Seguramente no aceptaba que unas mujeres que habían ido a su casa para preguntar por el estado de su padre, y luego a dar el pésame y alguna de ellas incluso a la iglesia para asistir al entierro⁹, al día siguiente expresaran de forma tan patente su crítica, sin comprender la necesidad de los deudos de “airearse” después de la tensión pasada, y sin permitir, al encerrarse en casa al acercarse éstos, que se les dieran explicaciones. No eran sólo las miradas las que le molestaban, sino también, y sobre todo, la imposibilidad de hablar¹⁰. Según ella, la imagen de las puertas y ventanas cerrándose a su paso le resultará difícil de olvidar.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

“Entonces salió una de allí por bajo, moza ya mayor (...), dice: ‘No,

si la sagrada familia está aquí en mi casa'. Y el [el hombre anterior] amagándole con la culata del fusil [a una mujer] y digo: 'Venga, estos no son motivos para amenazar ni para meterte en nada, vosotros buscarla donde esté que aquí no las tienen'. Luego, la mala zorra me pone la denuncia. Me denunciaron de romper santos, y mira, te juro que si lo hubiera hecho lo digo. Yo no toqué los santos porque me imponía de...; pero yo tampoco decía que no los tiraran".

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

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

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

se sabe que la gente habla mal en las bodas y bien en los entierros¹¹".

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

Es indudable que se dicen también otras cosas en las que se alaba a la novia; pero es más fácil que estos comentarios se hagan entre personas próximas a la familia de ella. En cualquier caso, aunque por supuesto no todos los vecinos están invitados, todo el pueblo participa de alguna manera de la boda, si no acercándose a la iglesia o saliendo a la puerta de la calle "a ver a la novia", hablando de "la boda" en uno u otro momento. Todos tienen algo que decir: valorar si la novia —clara protagonista de cualquier boda— se ajusta o no a lo que se espera de ella como persona y como miembro de una familia. Tal vez un posible temor a no estar a la altura de las expectativas que tiene el pueblo, era lo que incitaba a esta muchacha a jugar con la idea de ahorrarse "el paseíllo".

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

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

por lo que se pueda decir de ellos, que está muy lejos de ser real pero que, quizás, exprese su convencimiento de estar haciendo las cosas “como es debido”.

Los lugares públicos del pueblo son como un escaparate en el que todo el mundo se expone a las miradas de los otros. Todos miran, o miramos¹², la forma de actuar de todos, nada está libre del escrutinio de los otros y todos nos sentimos legitimados para hacerlo. De la mayor parte de las cosas que vemos en un momento u otro acabaremos por hacer nuestro comentario o emitir nuestro juicio. La gente del pueblo entre vecinos, amigos o familiares, la antropóloga en su diario de campo. Todos miraremos aquello que tengamos que mirar. En una boda la protagonista es la novia, de ella no sólo se valorará si lleva bien el vestido, si no también si es adecuado al lugar que le corresponde por la situación económica de la familia. La antropóloga estará haciendo juicios parecidos si tiene el suficiente conocimiento de la situación económica de la familia de la novia. Se entretendrá, así mismo, en observar otros aspectos, como quién acompaña a la novia en su camino a la iglesia, cómo miran los vecinos y qué dicen. Para los vecinos son evidentes todas esas cosas que interesan a la investigadora, por eso no prestarán mayor atención. Lo que no quiere decir que no capten todos esos detalles.

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

“Y luego en cuanto se encendían las luces (del alumbrado público), corriendo para casa. Te decían: ‘A las 10’ o ‘a las 9, tenís que estar aquí’ y ala, teníamos que ir. Anda, y mi madre nos decía: ‘Esta noche cuando venga (una mujer que iba a buscarlas), porque teníamos que ir con una mujer casá a los bailes, ‘en que yo diga que sí, vosotros tenís que decir

12. El antropólogo durante el trabajo de campo es básicamente un mirón, un chinchorrero.

que no'. Decíamos nosotras: 'Pues sí, estás tú lista', porque no quería que fuéramos ya por la noche, como habíamos ido por la tarde (...). Y llegaba la pobre (...), que en paz descansa: '¿Deja usted a las muchachas que se vengan al baile? que vienen (otras muchachas de la calle)'. Decía mi madre: 'Anda, ellas verán'. Ya estábamos nosotras arregláitas. Mi hermana ésta y yo, decíamos: 'Sí, sí que queremos ir al baile'. Ala, nos íbamos al baile. Cuando veníamos del baile, mi madre... nos ponía... ¡oh, madre mía, las cosas que nos decía!; pero nosotros decíamos 'pos di lo que quieras' (...). Que si no teníamos educación (...), que vaya vergüenza, que no la respetábamos, en fin, de todo. Y nosotras decíamos: 'Pues di lo que quieras.' Nos acostábamos y ella si chaspaba [refunfuñar¹³] pues que chaspara. Y luego por la mañana (porque mi madre ha sido de las mujeres que se ha levantao la última de mi casa ¡eh?), aquel día que íbamos al baile, se levantaba muy temprano a barrer la puerta de la calle. Y se ponían las vecinas: '[Nombre de su madre], parece que estás barriendo la puerta ¡y las muchachas?' 'Anda, las señoras, están acostás, estuvieron de baile'. ¡Ay que gracia! Cuando nos levantábamos nosotras: '¿A usted quién le manda barrer la puerta? ¿no tenemos tiempo nosotras de barrer la puerta? ¡Ay, ya está usted a gusto, no? Ya saben que estábamos acostás que hemos ido de baile.'"

En muchachas con distinto carácter esta exhibición ante el vecindario hubiera sido más efectiva. Puesto que lo más importante para una joven era realizar "sus haciendas", en este caso barrer la puerta de la casa. Al hacerlo ella, la madre intentaba avergonzar a las hijas por no haberla obedecido. Por otro lado, la actitud de la madre al intentar convencer a las hijas, para que fueran ellas las que dijeran que no a la vecina, sugiere que estaba mal visto que una madre impidiera a sus hijas aprovechar una de las pocas oportunidades que tenían de ir al baile por la noche a lo largo del año. Hay otras mujeres que me han contado que a sus madres tampoco les gustaba que fueran al baile y por tanto no iban.

Mirar es una forma de chinchorrear, es uno de los elementos esenciales para captar la información que permite elaborar la historia del pueblo. Pero quien es mirado puede tener un papel activo exhibiéndose para que los otros le miren, transmitiendo así el mensaje que le interese divulgar con la intención de cumplir

13. Según el contexto puede significar, cháchara.

determinados objetivos; en el caso de la madre que ocupaba el puesto de las hijas barriendo la calle, intentando avergonzar a sus hijas. Perseguir unos objetivos no quiere decir alcanzarlos, pero, en cualquier caso, mirar y ser mirado forma parte del día a día del pueblo. Sumando a la mirada los conocimientos que se tienen del pueblo y de su gente, se consigue completar su retrato.

“LA COMUNIDAD DE PALABRAS”

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

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

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

DEJAR DE HABLARSE

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

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

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

Porque le resultaba incómoda la sensación de no hablarse con alguien en el pueblo, siguió saludando durante mucho tiempo cuando llegaba al trabajo, aunque las otras no le contestasen. Tienen que “pisarle” mucho para que ella deje de hablarle a alguien. Además, le resulta incomprensible que no saluden a su

madre. Le molesta saber que están hablando mal de ella y de su familia “sin motivo ni razón”; pero no se atreve a enfrentarse con gente maliciosa movida por la envidia. Envidia a la que ella no encuentra justificación porque asume que es normal que su pariente la favorezca. Sin embargo, es éste favoritismo, el sentirse tratadas de forma discriminatoria, lo que hace que las otras le retiren la palabra. Cuando la muchacha comprueba que la madre de una de ellas también ha dejado de saludarla, es cuando decide que se ha cansado de hacer “el tonto” y acepta la situación, retirándoles la palabra.

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

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

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

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

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

le hablen. Ella no puede hacer nada para solucionar el problema, porque son las otras las que han planteado el conflicto y, por lo tanto, las únicas que pueden reanudar la relación.

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

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

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

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

enterado de que el problema existe, tal vez para no agravar la situación.

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

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

Si bien la causa por la que dejaron de hablarse estos dos hombres es diferente a la de la mujer y sus compañeras de trabajo, y fueron los dos a un tiempo los que se negaron el saludo, en los dos casos cabe una interpretación similar a su silencio: la ruptura de las normas de convivencia del grupo. En el primer caso, se ha roto la igualdad que debe reinar en el reparto del trabajo; el parentesco lejano de la mujer que daba el trabajo con la muchacha no justificaría la discriminación a su favor, ya que todas ellas eran buenas trabajadoras y hacían bien su trabajo. En el caso de los

hombres los dos piensan que tienen razón, uno al reclamar el dinero y el otro al negarlo. Son necesarios alrededor de 20 años y el constatar repetidas veces que se ha perdido la amistad, no sólo con el interesado sino también con sus hijos, para pedir perdón y renunciar al dinero. Además, es quien renuncia al dinero el que estaba obligado a pedir perdón, por no haber respetado el trato hecho al principio, puesto que el cuñado, al traspasarle el negocio, le pasó también sus compromisos: “un trato hay que respetarlo se gane o se pierda”, es otra norma básica para el buen funcionamiento del grupo. Cuando alguien rompe esas reglas, no son sólo las personas interesadas las que se ven afectadas por la ruptura. En un pueblo en el que todos se conocen y muchos tienen relaciones de diversos tipos entre sí, el problema entre dos personas puede tener un rápido efecto multiplicador dentro de la familia y, de ahí, en el grupo del que forman parte. Por ello son raros los conflictos graves entre personas que deban relacionarse cotidianamente, y si perduran se crea una gran incomodidad entre ellos, lo que puede acarrearles una mala imagen pública. Si bien los conflictos entre dos personas pueden afectar a sus familiares más directos, será difícil que los amigos tomen partido por unos o por otros, más bien intentarán mediar para resolver el problema, y de no conseguirlo seguirán la relación con ambas partes; aunque tengan más amistad con una de ellas.

“LA ENVIDIA: LA MALDAD DEL PUEBLO”

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

La envidia es la razón que encuentra la muchacha que hablaba páginas atrás para la hostilidad de sus compañeras, su malicia explicaría tanto la envidia como la hostilidad. La envidia surge continuamente en las conversaciones para justificar el chinchorro del pueblo y su maldad. “Este pueblo es muy malo, todos se juntan para joderte”, me decía un hombre con varias copas de más una madrugada en la discoteca. Vivía en el pueblo, pero trabajaba en una población cercana. A parte de esta afirmación, repetida una y otra vez en diferentes tonos y con distintas palabras, no fui capaz de que me explicara las razones de una acusación tan grave contra el pueblo, salvo que la gente iba contándole cosas de él a su madre y por ello, ésta pensaba que era “un perdío”¹⁴. Sin embargo, la afirmación de este soltero de unos 30 años, coincide con la idea que he recogido entre otras personas: “En este pueblo somos muy malos”. “El pueblo sólo se junta en los entierros y en los fuegos”. “El pueblo me gusta pero la gente es muy mala”.

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

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

S. Cole (1991:122-23) dice que “La sociedad de consumo y la industrialización han introducido nuevas divisiones y han intensificado la competición entre las mujeres del mar”, lo que habría supuesto una mayor desigualdad y los motivos para la envidia entre personas, mujeres sobre todo, no consanguíneas. La emigración sería otro de los medios de introducir divisiones. Todos los casos de envidia que expone en el capítulo “*Inveja: Women Divided?*” hablan de la desigualdad económica entre los que deberían ser iguales. No tener deudas en las tiendas, poder pagar estudios a los hijos, tener suerte en los negocios..., son motivo frecuente de envidia en Vila Chà. Todos estos casos de desigualdad entre los vecinos podrían encontrarse en *Balalaita* y ser razón suficiente para que “la gente” hablase de envidia¹⁵. Pero si al hablar en general se hace referencia a la envidia del pueblo o de su gente, los envidiosos pocas veces tienen nombre, salvo cuando se ha llegado al enfrentamiento, y, sobre todo, si no se encuentran razones que puedan justificarlo, como es el caso de la muchacha. El envidiado pocas veces habla directamente de las razones por las que es envidiado; a diferencia de los casos que presenta S.Cole en la comunidad costera portuguesa, quien envidia en *Balalaita* es “la gente” o “el pueblo”.

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

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

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

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

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

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

He tratado el chismorreó como la elaboración permanente del retrato, de la historia, de un pueblo o de un grupo social. La elaboración de este retrato requiere la participación de todos sus miembros desde las posiciones particulares que ocupan en él. He dejado de lado el uso que pueda hacerse del chismorreó a partir de intereses particulares, aunque considero que este es un aspecto importante a considerar a la hora de analizar las relaciones sociales de un grupo o de una comunidad. Mi propuesta de distinguir, para el análisis, los componentes del chismorreó, la memoria, la palabra y la mirada y analizar estos elementos en relación con el grupo social considerado y con el momento histórico en el que está teniendo lugar el chismorreó, permite utilizar éste en el análisis de otras situaciones sociales y de otros grupos para entender diferentes momentos de las relaciones sociales de un grupo. Me parece que podría ser muy útil, en el caso de crisis sociales importantes como pudieron ser la guerra civil de 1936 y la postguerra, el enfoque sobre el chismorreó podría ayudarnos a comprender situaciones sociales que de otro momento parecen difíciles de entender como ¿qué puede llevar a una persona a denunciar a un vecino, aún sabiendo que al hacerlo el denunciado arriesga el ir a la cárcel o la propia vida?

Analizando las conversaciones que mantienen las personas de un grupo entre sí y con otros grupos, atendiendo a las explicaciones que cada agente da de su mundo y de sus relaciones con otras personas, siguiendo los rumores¹⁶ que circulan en una comunidad, escuchando conversaciones aparentemente “ociosas” podemos llegar a entender muchos aspectos de las relaciones sociales que de otra forma se nos escaparían fácilmente. Para ello, no obstante, quizás necesitemos un conocimiento de la memoria del grupo y de las familias que lo componen que no siempre están al alcance de los investigadores sociales.

16. No consideré en mi trabajo el rumor como tema distinto del chismorreó, puesto que he utilizado una definición muy amplia de él. Con posterioridad a mi tesis he encontrado numerosa bibliografía sobre el tema que pienso utilizar en futuros trabajos, en cualquier caso la producción de rumores no me parece esencialmente diferente del chismorreó tal y como lo he tratado, los rumores alimentan el chismorreó, contribuyen a la elaboración de la información que circula.

BIBLIOGRAFIA

- BAILEY, F.G. (ed.) (1971) *Gifts and Poison: The Politics of Reputation*. New York: Schocken Books.
- BERGER, J. (1989) *Puerca tierra*. Madrid: Alfaguara.
- CARMER, C. (1934) *Stars Fell on Alabama*. New York: Literary Guild.
- COLE, S. (1991) *Women of the Praia. Work and Lives in a Portuguese Coastal Community*. New Jersey: Princenton University Press.
- CUTILEIRO, J. (1977) *Ricos e pobres no Alentejo*. Lisboa: Sá da Costa.
- FAULKNER, W. (1984) *El villorrio* (1931). Barcelona: Plaza y Janés.
- FAULKNER, W. (1984) *La mansión* (1959). Barcelona: Plaza y Janés.
- FAULKNER, W. (1995) *¡Absalón, Absalón!*. Barcelona: RBA Editores.
- FRIELD, E. (1967) "The Position of Women: Appearance and Reality". En *Anthropological Quarterly*, 40 (3): 97-108.
- GARCIA MUÑOZ, A. (inéd.) (1990) *Tierra, trabajo y familia*. Tesis de Licenciatura presentada en el Departamento de Antropología Cultural e Historia de América y África, Facultad de Geografía e Historia, Universidad de Barcelona.
- GARCIA MUÑOZ, A. (inéd.) (1990) "La antropología en casa: Las difuminadas lindes entre lo 'próximo' y lo 'distante'". En *V Congreso de Antropología del Estado Español*. Granada.
- GARCIA MUÑOZ, A. (1995). *Los que no pueden vivir de lo suyo: Trabajo y cultura en el latifundismo*. Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.
- GARCIA MUÑOZ, A. (inéd.) (1994) "Born in the village and to be an anthropologist: A mixed experience". En *3ª Conferencia Internacional de la EASA*. Oslo.
- GILMORE, D. (1987) *Agression and Community. Paradoxes of Andalusian Culture*. New Haven: Yale University Press.
- GLUCKMAN, M. (1963) "Gossip and Scandal". En *Current Anthropology*, 4(3).
- GLUCKMAN, M. (1968) "Psychological, Sociological and Anthropological Explanation of Witchcraft and Gossip: a Clarification". En *Man*, NS (3): 20-34.
- GONZALEZ NAVAS, N. (inéd.) *Memorias*.
- HARDING, S. (1975) "Women and Words in a Spanish Village". En R. R. REITER (ed.) *Toward an Anthropology of Women*. New York and London: Monthly Review Press.

- HARDING, S. (1984) *Remaking Ibiaca. Rural Life in Aragon under Franco*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- HAVILAND, J. (1977) *Gossip, Reputation, and Rumor in Zinacatan*. Chicago: University of Chicago Press.
- ILLICH, I. (1982) *Gender*. Berkeley: Heyday Books.
- LLAMAZARES, J. (1990) *El río del olvido*. Barcelona: Seix Barral.
- MALINOWSKI, B. (1923) "The Problem of Meaning in Primitive Language". En OGDEN, C.K. and RICHARDS, I. A. *The Meaning of Meaning*. New York and London: Harcourt, Brace & Company INC.
- PAINE, R. (1967) "What Is Gossip About? An Alternative Hypothesis". En *Man*. NS. (2): 278-85.
- PAINE, R. (1968) "Gossip and transaction". En *Man*. NS (3):305-08.
- ROGERS, S.C. (1975) "Female forms of power and the myth of male dominance: a model of female/male interaction in peasant society". En *American Ethnologist*, 2 (4): 727-56.
- SEVILLA GUZMAN, E. (1979) "Reflexiones teóricas sobre el concepto sociológico del latifundismo". En A. de BARROS (ed.) *Agricultura latifundária na Península Iberica*. Oeiras: Instituto Guelbenkian de Ciencia.
- SPACKS P. M. (1986) *Gossip*. Chicago: The University of Chicago Press.

Este trabajo forma parte de la tesis doctoral de la autora y aborda el chismorreo como una conversación permanente que mantienen entre sí y sobre ellos, los miembros de un grupo social. El chismorreo, chinchorreo en Balalaita, se nutre de la memoria, la mirada y la palabra, las cuales sirven al grupo social en cuestión, y a cada uno de sus miembros, para construir y reconstruir permanentemente la historia del pueblo, del grupo y de las familias. A través del chinchorreo se expresa el sistema de valores y los límites simbólicos del grupo: las palabras hacen comunidad.



UNIVERSITAT DE BARCELONA

PUBLICACIONS