

Estructuras emergentes

(Emerging structures)

Fdez. de Larrinoa, Kepa
Eusko Ikaskuntza
Miramar Jauregia - Miraconcha, 48
20007 Donostia

BIBLID [1137-439X (1997), 14; 375-389]

En este ensayo se resalta la necesidad antropológica de leer los materiales etnográficos recogidos en la investigación de campo a la luz del momento histórico en que acaecen. Desde esta perspectiva, el autor de este ensayo se aproxima a algunas experiencias de carencia y frustración que las comunidades rurales de montaña han conocido en el presente cercano. A partir de ellas se vislumbran nuevas prácticas sociales y simbólicas que tal vez nos estén hablando de nuevas estructuras y tradiciones.

Palabras Clave: Organización social. Sociedad campesina.

Herri bateko etnografiaz gogoeta egitean, herri horren une historikoa kontutan hartu behar dela azpimarratu nahi du txosten honek. Hau dela eta, Euskal Herriko mendialdeko gizarteek azken aldian ezagutu, egon eta iraun ezaren sentrazioa handia izan da. Gaur eguneko ihardura sozial eta sinboliko berriak analizatuz gero, tradizio berriak jorratzen ari ote diren itauntzen du txosten honen egileak.

Giltz-hitzak: Gizarte-antolaketa. Nekazaritza gizartea.

On souligne, dans cet essai, la nécessité anthropologique de lire le matériel ethnographique recueilli au cours de recherches sur le terrain à la lumière du moment historique auquel ils surviennent. De ce point de vue, l'auteur de cet essai fait part de quelques expériences de carence et frustration que les communautés rurales de montagne ont connu il n'y a pas si longtemps. À partir de ces expériences, on entrevoit de nouvelles pratiques sociales et symboliques qui nous évoquent peut-être de nouvelles structures et traditions.

Mots clés: Organisation sociale. Société campagnarde.

INTRODUCCIÓN

Ordenar y planificar territorios no son tareas de reciente creación, aunque políticos y funcionarios tiendan a pensar de otro modo. Tampoco es reciente el que la administración pública intervenga, potencie o diseñe algún tipo de política social, económica o cultural en territorio rural, por más que la fisonomía del espacio físico rural suele evaluarse, con frecuencia, como 'natural': es decir, como espacio caracterizado por su no-elaboración. Existe un tipo de cognición o comprensión del espacio rural que lo identifica con la espontaneidad y lo coloca lejos de la actividad económica y de la capacidad de intervención y transformación humana.

Sin embargo, rural y ruralidad implican la existencia de fuertes elaboraciones internas, puesto que rural y ruralidad no 'significan' lo mismo ni en todas las épocas ni en todos los lugares, como han dejado claro las ciencias sociales, principalmente la Geografía Humana. La diversidad y/o semejanza estética del espacio físico rural entre comarcas, regiones, países y continentes se debe a que sus elementos internos tienen 'sus' historias: historias humanas. De ahí que hablar de espacio o territorio rural, en singular, se vuelve difícil. Sin lugar a dudas es más acertado plantear la cuestión en términos de 'territorios rurales', en plural. El testimonio que aquí traigo no aporta otra novedad que el hecho de llamar la atención sobre la pluralidad de significación, sobre la variedad de tipos de relaciones entre personas y medios físicos.

Además de novedoso resulta intelectualmente más sugerente indicar que el contenido, la significación del término rural, pueda ser múltiple dentro incluso de idéntico ámbito socio-cultural y tiempo histórico. Una resolución de este tipo es confirmada en un trabajo de Benjamín García Sanz, expuesto en el V Congreso de Sociología celebrado en Granada en 1996, bajo el título *Del Agrarismo a la Terciarización: Modelos de Actividad en la Sociedad Rural*. La propuesta de García Sanz en dicho trabajo viene a afirmar que dependiendo del tipo de variable o variables que utilicemos al intentar definir o delimitar el campo de lo rural accedemos a planos que presentan ocurrencias rurales bien dispares. Por tanto, lo rural no es, como ya ha quedado dicho, natural. Lo rural, su contenido, es cultural.

El territorio rural no es un espacio físico particular donde las relaciones sociales se den de forma espontánea. No debemos concluir de ello, sin embargo, que la espontaneidad y la naturalidad no existan en las relaciones sociales, rurales o cualesquiera otras. Lo que se quiere enfatizar aquí es que también el espacio rural implica estrategias de acción tanto de las personas para con el medio físico en que residen como para consigo mismas. En este sentido, la propia existencia del espacio rural, de los espacios rurales, implica la existencia de ordenaciones del territorio internas, modos locales, que son especiales, muchas veces incluso originales, que incitan a actuar, a comprender y poner orden de forma precisa. Dicho de otro modo, las gentes del campo y de la montaña tienen sus propias formas de estructurar, planificar y diseñar sus relaciones sociales, y sus relaciones con el medio físico.

La antropología, la historia, la geografía humana y la sociología, entre otras ramas del saber, han coincidido al señalar que el espacio rural no es simple, sino que es complejo. Desgranar su complejidad implica analizar los componentes sociales y antropológicos internos, al igual que el carácter de las fuerzas socioculturales externas con quienes *vis-à-vis* se desenvuelve, y de las que en gran medida depende. Es en esta relación de fuerzas estructurales internas y externas que las transformaciones socioculturales ocurren y nuevas tradiciones se forjan e idean.

El artículo que a continuación se presenta versa sobre esta última idea. La casa y el grupo doméstico pirenaico serán los hilos conductores de la disertación. El lector fácilmente reparará en que el autor no pretende agotar sino introducir el tema de la reproducción sociocultural en las sociedades de montaña. De ahí que en este texto tan sólo se presenten algunas de las nuevas incidencias y pautas de comportamiento locales. No todas, ni tampoco las más extendidas. Las que se enumeran son simples ejemplos etnográficos de realidades antropológicas actuales que suceden tanto en el espacio físico como en el simbólico-cognitivo.

Puesto que el objetivo es introducir nuevos materiales etnográficos, nuevos puntos de referencia para el debate antropológico, se advierte que cuestiones básicas tales como la propia forma, catalogada 'tradicional', de ordenar el territorio en sociedades rurales pirenaicas y las posibles causas y orígenes de las transformaciones acaecidas en tal modelo, no son objeto de exhaustiva exposición. La razón está en que los anteriores son temas sobre los que existe una extensa bibliografía a la que aludiré parcialmente en algún momento de mi narración, pero sin insistir en lo allí tratado. Y es que, el interés principal de estas páginas es el de proporcionar ejemplos etnográficos de los que se deriven preguntas e hipótesis de trabajo. Parece oportuno observar y preguntarse si los ejemplos etnográficos sobre la casa y el grupo doméstico que se abordan más adelante son meras experimentaciones, coyunturales y esporádicas, rurales, al lado de otras experimentaciones más, igualmente ocasionales; o, si por el contrario, se tratan de tradiciones en ciernes.

'SOCIÉTÉS À MAISON' Y ANTROPOLOGÍA DE LA CASA

Es parte de la tarea antropológica el estudio de principios de organización social y estructura simbólica. Examinar la casa y el grupo doméstico pirenaico nos lleva a ambas vertientes de análisis: la social y la simbólica. Ninguna se desarrolla independientemente la una de la otra, sino que acaecen en mutua comunicación.

Es de resaltar que, en el estudio de la organización y estructura social de sociedades no occidentales, la antropología se ha esforzado en mostrar que el ensamblaje social en tales sociedades se basa o se ha basado en la puesta en práctica de diversas normas de acceso al matrimonio, redes de parentesco y principios de afiliación. Hace algún tiempo el antropólogo Robin Fox señaló que en este tema la antropología ha tratado de responder a dos tipos de cuestiones:

por un lado, abarcar la totalidad de la sociedad y preguntarnos cómo forma sus grupos de parentesco [...] y cuál es el funcionamiento de éstos; por el otro, centrar el análisis sobre la red de relaciones que liga a unos individuos con otros dentro de la *trama* de parentesco.¹

Encontramos que la antropología ha estudiado con detalle etnográfico los sistemas de descendencia unilineal característicos de las sociedades africanas, o sistemas de parentesco cognático como los de las sociedades asiáticas, al igual que también ha estudiado otros tipos de sistemas aquí y allá. Es de resaltar que a través de tales sistemas de parentesco las personas son capaces de articular su 'identidad'. La pertenencia (afiliación real o ficticia) a

1. Ver Robin Fox, *Sistemas de Parentesco y Matrimonio*, Alianza Editorial, 1972, pag.21.

un grupo (de parentesco) confiere a tal individuo 'su' personalidad. Y los grupos se reclutan, se identifican, se plasman, se hacen visibles en el organigrama que ofrece cada sistema de parentesco.

Asimismo, la identificación de una persona a un grupo le permite participar en el juego de derechos y deberes propios del sistema social, canalizar sus relaciones sociales; e igualmente le permite el acceso a bienes y servicios, sean físicos o morales, territoriales o espirituales. En este sentido, a través del estudio del parentesco, la antropología ha puesto de manifiesto cuáles son las unidades básicas de los sistemas sociales no estatales o no occidentales.

Hay un antropólogo que ha planteado la cuestión de la formación de las unidades básicas del sistema social en términos de 'alianza'. Se trata de Claude Lévi-Strauss, quien, en varias partes del mundo, ha identificado un tipo de alianza *sui generis* que ha examinado bajo la denominación 'sociétés à maison'². Curiosamente, se considera que el área sociocultural pirenaica está caracterizado por un tipo de organización social asentado en una representación (cognitiva y práctica) del término 'casa', muy cercana a la categorizada como 'sociétés à maison'³.

En una reciente publicación en lengua inglesa, *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*⁴, sus coautores se han preguntado acerca de la actualidad de la noción de 'sociétés à maison'⁵ tal y como la expuso Claude Lévi-Strauss en su momento. Han sugerido incluso la necesidad de volver a investigar y a analizar en África, Sureste Asiático o Sudamérica, ahora en términos de **Antropología de la Casa**, muchas sociedades que han venido sido estudiadas y explicadas hasta fechas recientes dentro de la **Teoría del Parentesco**, esto es, examinadas y clasificadas según la forma de afiliación que practican.

Esta invitación supone un cambio de planteamiento importante, puesto que implica estudiar, no ya la formación de grupos sociales en el sentido de agregaciones de personas con derechos y deberes mutuos, sino la relación entre las estructuras físicas (los edificios y los múltiples elementos de la cultura material), las ideas (los sistemas simbólicos y cognitivos) y las personas (esto es, los protagonistas de la acción social). Puede que esta propuesta constituya cierta novedad y reto dentro la teoría antropológica británica. No es el caso en la etnografía y la antropología del Pirineo. Tampoco lo es en la antropología vasca, que forma parte integrante de la anterior. Los trabajos de investigación realizados por José Miguel de Barandiarán desde la etnografía, Julio Caro Baroja desde la etnohistoria, y William Douglass o Sandra Ott desde la antropología social son una pequeña muestra de ello. El re-

2. Lévi-Strauss ha discutido su proposición en varias obras. Se puede seguir principalmente en *La Vía de las Máscaras*, Siglo XXI, 1981; *Antropología y Mito*,...; y "Maison", *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, P. Bonte y M. Izard (eds.), Presses Universitaires de France, 1991.

3. Cuestiones relevantes del debate sobre la 'casa pirenaica' se pueden encontrar en el artículo de Georges Augustin Du Système à Maison au Système à Parentèle, *Actas I Congrès d'Historia de la Família als Pirineus*, Centre de Trobada de les Cultures Pirinenques, 1992; también en *Los Pirineos*, Coloquio Franco-Español, 1986; o en la obra conjunta de Dolores Comas d'Argemir y Joan Pujadas *Aladradas y Güellas: Trabajo, Sociedad y Cultura en el Pirineo Aragonés*, Anthropos, 1985.

4. Edición e introducción a cargo de Janet Carsten and Stephen Hugh-Jones en Cambridge University Press, año 1995.

5. La versión inglesa traduce la expresión francesa por 'house-based societies'.

to en la antropología de la sociedad de montaña vasca sería de otro tipo, y a él me referiré un poco más adelante.

Hemos llegado a un punto largamente discutido en la antropología vasca: la sociedad campesina vasca, especialmente la de montaña, gira alrededor de la casa. Casa entendida, no como mera configuración físico-arquitectónica, sino como comunicación y expresión. La casa, en otras palabras, funciona como matriz cognitiva y base de posteriores elaboraciones metafóricas capaces de expresar relaciones sociales, ordenar el territorio y configurar el paisaje.

La etnografía recopilada informa sobre una antropología de la casa rural vasca con un contenido sociocultural bien ceñido. Así, los caracteres morfológicos y distribución internas de la casa entendida como edificio compartido por personas y animales han sido descritos entre otros por Alfredo Baeschlin⁶, Joaquín de Yrizar⁷, Julio Caro Baroja⁸ y José Miguel de Barandiarán y su escuela de etnografía⁹. El tipo de relaciones que se generan entre sus moradores ha sido analizado, entre otros, por Bonifacio de Echegaray¹⁰, Julio Caro Baroja¹¹, William Douglass¹², o Sandra Ott¹³. Los componentes espirituales y simbólicos han sido estudiados por José Miguel de Barandiarán y sus colaboradores¹⁴, Michel Duvert¹⁵ y William Douglass¹⁶. Las relaciones con el medio físico pueden seguirse en la obra de William Douglass¹⁷, Julio Caro Baroja¹⁸, y Sandra Ott¹⁹. Todos han insistido en el **carácter interrelacional de los componentes, físicos y humanos, de la casa.**

‘CASA’ COMO ‘TRADICIÓN’, O LA FOSILIZACIÓN Y NATURALIZACIÓN DE LAS RELACIONES SOCIALES

No podemos pasar por alto, sin embargo, que el conocimiento que se recoge en las obras mencionadas se ha convertido en sinónimo de ‘sociedad tradicional vasca’, y a su

6. En *La Arquitectura del Caserío Vasco*, Librería Villar, 1980 [1930].

7. En *Las Casas Vascas*, Librería Villar, 1980.

8. En *Los Vascos*, Istmo, 1971 [3ª Edición].

9. Ver *Anuario de Eusko Folklore*, Eusko Ikaskuntza, 1925.

10. Ver *La Vecindad en el País Vasco: Las Relaciones que Engendra en el País Vasco*, RIEV, año 26, 1933

11. Ver, por ejemplo, *Vecindad, Familia y Técnica*, Ed. Txertoa, 1974.

12. Ver *Muerte en Murélagu*, Ariel, 1969; o *Oportunidad y Éxodo Rural en dos Aldeas Vascas*, Auñamendi, 1971.

13. Ver *The Circle of the Mountains*, Oxford University Press, 1981.

14. Ver *Anuario de Eusko Folklore*, 1923 y 1924.

15. Ver, por ejemplo, *La Muerte en Iparralde*, publicado en *II Kultura Herrikoiarri Buruzko Nazioarteko Topaketak*, Portugalete, 1986.

16. *Muerte en Murélagu*, op. cit.

17. *Oportunidad y Éxodo Rural en dos Aldeas Vascas*, op. cit.

18. En *Paisajes y Ciudades*, Taurus, 1981; también en *La Casa y el Caserío, De la Vida Rural Vasca*, Txertoa, 1974; *Los Asentamientos Humanos y el Pueblo Vasco, Vasconiana*, Txertoa, 1974; o *Un Estudio de Tecnología Rural, Vecindad, Familia y Técnica*, op. cit.

19. op. cit.

vez, el término se ha cosificado: esto es, el sistema de ordenación social y territorial basado en la casa ha pasado a significar *tradición*; y viceversa.

Como consecuencia de este proceso de cosificación u objetivación, un hecho de capital importancia en el análisis social ha quedado velado: las 'sociétés à maison', las sociedades basadas en la casa, son productos históricos, formas de organización y estructuración social localizables en momentos o períodos concretos, y resultado de tensiones o acuerdos sociales entre grupos e ideas en litigio. Debemos recordar que la antropología ha examinado la sociedad rural vasca principalmente dentro de su componente espacial, relegando a un plano secundario, o haciendo caso omiso en muchas ocasiones, su componente temporal. Analistas de la realidad social como Pierre Bourdieu²⁰ y Anthony Giddens²¹ ya nos han advertido de las consecuencias epistemológicas de tal olvido.

En consecuencia, debemos emplear el término 'tradición' con sumo cuidado. Un cuidado que se nos propone desde varios ámbitos. Uno, lo constituye la teoría antropológica moderna, desde la cual se ha evaluado y replanteado el término 'tradición' siguiendo tres directrices.

La primera y más conocida es la que actualiza y dinamiza la categoría 'tradición' como consecuencia de ser abordada como **invención**. Las tradiciones no surgen porque sí, se inventan. Esta visión deviene de la obra de E.J. Hobsbawn y T. Ranger²², quienes estudiaron una serie de tradiciones y ceremonias políticas de finales del siglo XIX y principios del XX en las que se podía ver cómo tales 'tradiciones' consistían en proyecciones de ideas, modelos y concepciones del presente aunque ataviadas de una estética ligada a un pasado lejano. Muchas tradiciones, proponen los autores de la obra mencionada a pie de página, son más demandas del presente que realidades del pasado.

Hay que manifestar, no obstante, que el uso del término 'invención' en el análisis social se ha prodigado tanto en las dos últimas décadas que hoy se emplea para expresar una amplia variedad de cuestiones distintas de las originales, con lo que ha ido perdiendo el sentido primero que le dieron E.J. Hobsbawn y T. Ranger.

En antropología se han empleado otras dos expresiones para rescatar el componente temporal del término 'tradición'. Tal vez sean menos conocidas que la anterior, pero no menos efectivas. Una de ellas nos dice que la 'tradición' es **selección**. La emplea Raymond Williams y puesto que ya me hice eco de ella en otra ocasión no voy a insistir en ella²³.

Finalmente nos encontramos con la noción de 'tradición' entendida como **naturalización**. El análisis de la 'tradición' en el sentido de **naturalización** de relaciones sociales, lo emplean Jay O'Brien y William Roseberry en la introducción a *Golden Ages, Dark Ages: imagining the past in anthropology and history*²⁴. Estos autores se esfuerzan en desmontar los binomios sociedad tradicional=sociedad natural y economía tradicional=economía natural.

20. Se puede consultar su obra *Ensayo sobre la Teoría Práctica*, publicada originalmente en francés, 1972, Libraire Droz.

21. Ver su obra *La Constitución de la Sociedad*, publicada en inglés en 1984 por University of California Press

22. Hobsbawn, E.J. y T. Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, 1983.

23. Remito al lector al análisis de las fiestas vascas del Oeste americano que realicé en *Mendebalde Urrutiko Euskal Jaiak*, Servicio de Publicaciones del Gobierno Vasco, Vitoria, 1992.

24. Publicada en University of California Press, 1991.

Inventar, seleccionar, naturalizar. En los tres casos se nos advierte de que en muchas ocasiones 'tradición' hace referencia no a un pasado vivo, poseedor de su propio presente dinámico y tenso, sino que presenta imágenes creadas en el presente. En los tres casos se nos manifiesta que la creación o construcción de la 'tradición' se lleva a cabo *vis-à-vis* la formación de discursos políticos e ideológicos desde los que se proyectan características y preocupaciones del presente hacia un pasado objetivado, cosificado, neutralizado, naturalizado, fosilizado.

El segundo ámbito que nos advierte del cuidado que debemos emplear al utilizar la palabra 'tradición' lo encontramos en los propios estudios vascos. A este respecto cabría distinguir dos orientaciones. En una, concurren un variado grupo de conocidos pensadores y trabajos entre los que podemos mencionar a Alfonso de Otazu con su obra *El Igualitarismo Vasco*²⁵, Jon Juaristi con *El Linaje de Aitor*²⁶, Juan Aranzadi con *El Milenarismo Vasco*²⁷, Jesús Arpal con *La Sociedad Tradicional en el País Vasco*²⁸, Jesús Azcona con *Etnia y Nacionalismo Vasco*²⁹, o Teresa del Valle (et al.) con *Mujer Vasca: Imagen y Realidad*³⁰. Todos ellos han dedicado sus esfuerzos a 'desnaturalizar' la sociedad campesina vasca. Estos autores han practicado, cada cual desde su disciplina e interés intelectual, aquello que Jay O'Brien y William Roseberry han proclamado para la antropología: "[examinar] la conexión entre la construcción política de comunidades naturalizadas y la construcción intelectual de dichas imágenes dentro de nuestros propios conceptos básicos".

Asimismo, existe un segundo tipo de estudios realizados por Julio Caro Baroja que ilustran excelentemente, con lo que en antropología se denomina material etnográfico, la identidad dinámica, tensa y paradójica que caracteriza a la sociedad campesina vasca y sobre la que queremos llamar la atención en esta fase del ensayo. Como muestra cito dos trabajos: (1) Cambio de Estatus Social, publicado en *Vecindad, Familia y Técnica*³¹; Sobre la Casa: Su Estructura y Sus Funciones, publicado en *De la Vida Rural Vasca*³². El lector apreciará en ellos la importancia capital del factor temporal en la configuración de la significación de los hechos socioculturales.

'Tradición', por tanto, es una expresión con truco. Desde la práctica del análisis social no existe duda alguna: existen dos grandes perspectivas desde las que se puede acometer el estudio de lo que se nos presenta como tradicional. La primera implica que 'tradición' es una imagen cosificada, objetivada y naturalizada, que, aunque mira hacia el pasado, su centro de emisión y de recepción (o de producción y de consumo, si se prefiere) se halla en el mismo presente. La segunda considera que 'tradición' es una distorsión de relaciones sociales rea-

25. Editorial Lur, 1978.

26. Editorial Taurus, 1987.

27. Editorial Taurus, 1981.

28. Editorial Haranburu-Altuna, 1979.

29. Ed. Anthropos, 1984.

30. Editorial Anthropos, 1985.

31. op. cit.

32. op. cit.

les, reales en el sentido de que esos grupos y relaciones sociales que el presente ha elegido catalogar como 'tradicición' son producto de la acción social, política, económica y cultural entre grupos discernibles en la historia. Poseen, por tanto, su propia densidad histórica.

Consecuentemente, el análisis de la 'tradicición' conlleva dos vertientes: una que apunta hacia al presente histórico, ese presente que se proyecta hacia el pasado en busca de imágenes tradicionales; la otra orientada hacia el pasado, y que produce el tipo de sociedad o sociedades que posteriormente serán consideradas 'tradicionales'. En ambos casos nos hallamos ante **procesos sociales**; ante fabricaciones y manufacturas: fabricaciones intelectuales del presente que manipulan manufacturas resultantes de la historia social.

GRUPO DOMÉSTICO Y TRADICIÓN EN LA SOCIEDAD CAMPESINA DE HABLA VASCA

Hace bastantes años que Julio Caro Baroja llamó la atención en su obra *Los Vascos*³³ sobre el hecho de que tan sólo una franja geográfica de lo que se entiende por Euskal Herria o País Vasco comprende los rasgos económicos y culturales clasificados y estudiados como 'vascos'. Igualmente se hacía eco Caro Baroja de que dentro de esa franja espacial se percibían un tipo de casa (en el sentido de composición y distribución arquitectónica) y unas formas de residencia significativamente homogéneas. Los ejemplos etnográficos que se analizarán a continuación corresponden a este área sociocultural.

Antes de entrar en detalles, quisiera insistir en la argumentación expuesta más arriba: 'tradicición' tiene sentidos bien distintos según el contexto en el que se utiliza. Al saltar del contexto del lenguaje ordinario, cotidiano, al contexto del análisis social encontramos que el término 'tradicición' se refiere a áreas de conocimiento contrapuestos. Así, la etnografía que a continuación se presenta debe ser entendida en el marco de este preámbulo.

He mencionado anteriormente la importancia de la noción de **momento histórico**; esto es, la necesidad de contrastar los materiales etnográficos a la luz de las circunstancias históricas en que acaecen o llaman la atención. Previamente he citado varias posibilidades³⁴. Voy a apuntar ahora un tipo de posibilidad que difiere de las anteriores y se deriva de la observación *in situ* de una serie de casos etnográficos actuales. Se presentan, como ya quedó indicado en la introducción, no para invitar a estudiar las causas históricas, sociales, económicas, políticas o culturales de las que pudiesen ser resultado directo o indirecto, sino para mostrar ejemplos de **acción y diseño de estrategias de reproducción de la casa lejos de los parámetros intitulados 'tradicición'**. Dos aspectos de la reproducción de la sociedad campesina vasca son objeto de exposición y comentario: el aspecto físico, material y humano de la reproducción de la casa; y el aspecto simbólico-cognitivo de la reproducción de la comunidad rural.

Con respecto al primer aspecto, quiero recordar que la literatura antropológica que ha estudiado la sociedad pirenaica y vasca ha distinguido entre familia y grupo doméstico. Análogamente, esta literatura ha insistido en la inconveniencia del uso del término familia a la hora de referirnos a los moradores de la casa campesina pirenaica. Así, la antropología consi-

33. op. cit.

34. Ver notas a pie de página nºs 25 a 33.

dera que 'grupo doméstico'³⁵ es la expresión que mejor describe el tipo de relaciones que se circunscriben en el organigrama interno de la casa pirenaica. Un aspecto crucial de la casa campesina y de la sociedad rural en su conjunto es su reproducción en el tiempo. Ello requiere la elaboración de mecanismos que lo posibiliten. La sociedad campesina vasca lo ha venido realizando a través de la institucionalización del mayorazgo o **primutza**; esto es, a través de la figura del heredero (o heredera, en algunos valles) único³⁶.

La puesta en práctica de este mecanismo ha conferido especial importancia a la transmisión tanto de la propiedad como de la autoridad y el conocimiento e interpretación del medio físico y social. La literatura antropológica ha enfatizado que esta transmisión acontece dentro del grupo doméstico. En otras palabras, dentro del grupo de moradores de la casa. Sin embargo, si observamos detenidamente el proceso de transmisión, una serie de matizaciones se imponen. Estas matizaciones hacen referencia a los sujetos de la transmisión: a quien transfiere y a quien recoge.

En el caso de la transmisión de la propiedad y los bienes físicos, la transferencia ocurre, como ya se ha dicho, dentro del grupo doméstico, y puede seguir por línea masculina o femenina. En el primer caso un heredero masculino se casa con una mujer proveniente de otra casa que en el momento del matrimonio abandona su pertenencia al grupo doméstico del que proviene y se incorpora al de su marido. En el segundo caso ocurre lo contrario, una heredera se casa con un marido que abandona su grupo doméstico para adquirir la identidad del de su esposa. Aunque la pauta varía según se aplique o no una estricta norma de primogenitura, el primer caso es el más corriente y extendido.

La transmisión del conocimiento y la interpretación del medio físico y sociocultural también ocurre dentro del grupo doméstico. La transmisión del conocimiento derivado del trabajo en el exterior, en el medio físico, como consecuencia de que la casa es, a su vez, una explotación económica, de subsistencia o otro cariz, se da por línea masculina. Existen varias variantes que voy a comentar brevemente.

Cuando el heredero designado es un varón, éste se ejercitará y aprenderá a gobernar la casa de la mano del varón del grupo doméstico que dirige la casa dentro del grupo doméstico al que pertenece. Cuando se trata de una heredera, no es ésta sino el marido que viene de fuera quien es depositario (formal) de tal conocimiento. Este conocimiento ha sido adquirido previamente dentro de la casa y grupo doméstico de pertenencia, o bien en otras casas y grupos domésticos en que haya sido contratado como criado³⁷. En el momento de la incorporación, este marido será indoctrinado en los aspectos concretos de la casa a la que se incorpora. Un proceso de absorción, por tanto, toma lugar.

35. En lengua vasca se utiliza el vocablo **etxeoak** (literalmente, 'los de casa') para designar a los moradores de la casa.

36. Esta práctica puede estar o no recogida en Derecho como podemos ver en: El Régimen Jurídico de la Familia en las Regiones Pirenaicas, de Adrián Celaia, publicado en *Actas I Congr s d'Historia de la Família als Pirineus*, op. cit.; y en *La Transmissio Juridique de la Maison Basque*, de Maite Lafourcade y Jean Etcheverry-Ainchart, en *Etxea ou La Maison Basque*, Les Cahiers de Culture Basque, 1979.

37. En lengua vasca se emplean, entre otros, los términos **morroia** y **mitila**.

Por último, la antropología del País Vasco ha puesto de manifiesto que la transmisión del conocimiento y prácticas religiosas rituales o espirituales encaminadas a dramatizar la continuidad de la casa entre generaciones y grupos domésticos se establece por línea femenina, dentro del grupo doméstico, una vez que un nuevo matrimonio se realiza.

NUEVAS LÍNEAS DE TRANSMISIÓN DEL CONOCIMIENTO AGROPASTORIL E INTERPRETACIÓN DEL MEDIO FÍSICO: LA RELACIÓN TÍO/SOBRINO

Llegados a este punto, voy a exponer tres casos concretos y actuales, elegidos al azar, relacionados con la transmisión del conocimiento e interpretación del medio físico. La característica común a los tres casos es que la transmisión no ocurre, como cabría esperar, dentro del grupo doméstico.

El primero de ellos acontece en la Álava colindante con Vizcaya, en un barrio de diez caseríos, de los que puede decirse apenas tres mantienen una actividad económica agropecuaria. El resto de las casas están o bien abandonadas o bien se han convertido en segunda residencia o vivienda de fin de semana. En una de las casas, digamos campesina, reside un varón que heredó la casa de la generación anterior de su grupo doméstico, cuyos miembros fueron falleciendo con el paso del tiempo y al que nadie se incorporó vía matrimonio, vía adopción, vía contratación de criados o criadas. Resultante de ello, el grupo doméstico actual está formado por una sola persona que, por otro lado, se encuentra cerca de la jubilación laboral. Lo reseñable del caso es que esta persona ha contado durante los últimos años para la realización de su trabajo en las labores del campo y del ganado con la ayuda de un sobrino joven quien 'sube al caserío' los fines de semana, las vacaciones de verano o las temporadas de paro laboral.

Considero fundamental señalar que esta relación **tío-sobrino** es una relación significativamente especial puesto que implica una transmisión de conocimiento e interpretación del medio físico-económico dada fuera del grupo doméstico: el recipiente no reside en la casa; el transmisor sí. Hay un segundo dato que quisiera subrayar: el eje de la transmisión del conocimiento se configura por línea femenina; el **varón residente en la casa transfiere o enseña el oficio de campesino a un hijo de una hermana que abandonó el grupo doméstico y se casó en el núcleo urbano del valle donde reside.**

Quiero de nuevo llamar la atención sobre estos dos últimos hechos ya que se repiten en bastantes ocasiones en casas de otras áreas con configuraciones dispares de grupo doméstico, como vamos a poder percibir en los dos ejemplos que seguidamente expongo.

El segundo caso ocurre en un pueblo de Zuberoa. En esta ocasión el grupo doméstico está formado por: (1) un matrimonio en edad de jubilación; (2) un hermano del varón de este matrimonio mayor, adoptado años atrás, ahora soltero y también en edad de jubilación; y (3) un hijo soltero de cuarenta y cinco años quien se encuentra al frente de la explotación agrícola-ganadera. Los hermanos y hermanas de este último se casaron y viven con sus respectivos cónyuges y prole en otros lugares. Al igual que en el caso alavés, un hijo en edad escolar de una hermana del hijo soltero que permanece en el caserío acude durante los fines de semana y vacaciones a la casa de su tío con quien aprende el oficio de campesino. Este joven reside con sus padres en Mauleón, centro urbano del valle de Soule.

Vemos en el caso suletino que la posibilidad de continuidad dentro del grupo doméstico queda interrumpida, aunque, al igual que en el ejemplo anterior, es a través de una relación

tío-sobrino equivalente a heredero de la casa/hijo de una hermana del heredero como se establece una nueva vía de transmisión.

Existe un tercer caso que quiero considerar. Lo recojo de un pueblo campesino de Guipúzcoa. La evolución de esta agrupación doméstica es más intrincada, pues ha pasado por varias vicisitudes en un período relativamente corto de tiempo. Hacia 1981 el grupo doméstico estaba formado por: (1) el matrimonio mayor; (2) el hijo heredero o mayorazgo, recientemente casado, y su esposa; más (3) dos hermanos y una hermana más jóvenes en edad escolar. A finales de 1982 el matrimonio joven, supuestamente encargado de la reproducción del grupo doméstico y de la continuidad de la empresa económica, decide abandonar la casa y la agricultura para establecerse en otra localidad y realizar una actividad económica distinta.

Tal decisión trajo como consecuencia una nueva formación doméstica: (1) el matrimonio mayor; (2) un hijo varón soltero de diez y ocho años; y (3) un hijo varón de diez años atendiendo la escuela. La hija que he mencionado anteriormente abandona su residencia en casa de sus padres y se desplaza a casa de una hermana que vive en el centro urbano del valle con la intención de proseguir estudios en el Instituto de Enseñanza Media. Ante esta situación el varón del matrimonio mayor se decide a 'transmitir' el oficio de campesino y el gobierno de su casa al hijo de diez y ocho años, con la intención de que éste se haga cargo de su continuidad con plenas garantías.

Tres años más tarde, una nueva variación ocurre dentro del grupo doméstico. El 'segundo heredero' es llamado a realizar el servicio militar. Puesto que el otro hijo varón residente en la casa es excesivamente joven para ocuparse de las tareas del campo, junto con la edad avanzada del varón del matrimonio mayor que no le permite seguir el ritmo que la explotación económica exige, contratan un criado, **morroia** en expresión local. El grupo doméstico adquiere la siguiente composición: (1) el matrimonio mayor; (2) el criado; y (3) el hijo varón de, ahora, trece años atendiendo la escuela. A ellos se incorporan: el 'segundo heredero' durante sus permisos castrenses; la hermana que estudia en el Instituto durante los fines de semana y vacación escolar; otros hermanos solteros que aunque trabajan y residen en otras localidades se desplazan al caserío su día de descanso semanal con la intención de ayudar en las tareas de la casa.

Al finalizar el 'segundo heredero' el servicio militar, el matrimonio mayor prescinde de los servicios del criado, pero contrariamente a lo que podía preverse, aquél decide no continuar con el oficio de campesino y se incorpora a otra actividad económica, aunque sigue residiendo y trabajando en la casa de su grupo doméstico en el tiempo libre. Algo más tarde se casa y abandona la residencia en la casa del grupo doméstico. Se establece con su mujer en un piso en otro pueblo guipuzcoano. Mientras tanto la hermana más joven finaliza sus estudios universitarios, se casa y vive en otra localidad. El hermano más joven, por su parte, ha proseguido estudios de administrativo y, a pesar de que al igual que el resto de hermanos solteros ayuda en la casa en los momentos libres, no ha sido objeto de una educación intensiva y detallada en la gobernación de la casa.

Después de transcurridos quince años, y tras la preparación técnica de dos herederos, la configuración actual del grupo doméstico es como sigue: (1) el matrimonio mayor; y (2) el hijo menor, administrativo, que permanece soltero, y se desplaza a diario a su centro de trabajo en el centro urbano del valle.

En el día de hoy las labores económicas de la casa se realizan con la colaboración de los residentes en la casa y la de varios hermanos casados, incluido el 'segundo heredero', quienes se desplazan hasta su casa y grupo doméstico de origen. A éstos hay que añadir un sobrino de todos ellos, hijo de una hermana que vive en el centro urbano del valle. Este sobrino que ahora tiene catorce años 'sube al caserío' durante los fines de semana y los períodos de vacaciones escolares y aprende el oficio de campesino de la mano del 'segundo heredero' y sus otros tíos.

Este tercer ejemplo es también un caso de transmisión de conocimiento entre **tío** y **sobrino** en las actividades económicas y en las derivadas de la relación con el medio físico. Se da, sin embargo, una doble peculiaridad con respecto a los dos ejemplos anteriormente citados: por un lado, el transmisor no es el heredero de la casa, sino un 'ex heredero', puesto que nos encontramos ante un caso en el que no hay heredero nombrado; por otro lado, ambos transmisor o transmisores (los tíos) y receptor (el sobrino) residen fuera de la casa.

Los tres casos aquí glosados presentan el mismo esquema: se produce una ruptura en la continuidad de la casa debido a la ausencia de matrimonio dentro del grupo doméstico; éste no puede absorber un nuevo miembro que genere su reproducción biológica dentro de la casa. Ante ello se recurre a un hijo de una hermana. Esta solución conlleva varios interrogantes, puesto que hasta ahora sólo incide en uno de los tres axes inherentes a la continuidad y reproducción del sistema social pirenaico antes mencionados: (1) transmisión del conocimiento práctico; (2) transmisión de la propiedad física; y (3) transmisión del conocimiento ritual.

Los tres casos expuestos informan de que la relación **tío/sobrino** funciona como vehículo de transmisión del conocimiento práctico. No nos informan todavía sobre si tal relación también servirá como vía de transmisión de la propiedad física. Parece claro, en último lugar, que no sirve para la transmisión del conocimiento ritual puesto que ésta se traspassa entre mujeres por línea masculina, y la relación **tío/sobrino** es una relación establecida entre hombres por línea femenina.

A tenor de lo expuesto, parece claro que si la casa representa al grupo doméstico, y éste a su vez a la casa, y si, asimismo, la casa debe perdurar en el tiempo, nos encontramos con que **las nociones de 'grupo doméstico' y 'continuidad' se encuentran significativamente desplazadas** en la sociedad campesina vasca. La práctica social de la reproducción del sistema social establecida en la relación **tío/sobrino** induce a preguntarnos si semejante práctica implica: bien, que se intenta provocar la reproducción de la casa fuera del 'grupo doméstico', una vez que éste se vislumbra impotente; bien, que 'grupo doméstico' es una noción que va más allá del factor 'casa' en su sentido de unidad residencial. Si así fuere, nos encontraríamos, contrariamente a lo considerado hasta ahora, con que la noción de 'casa' y 'grupo doméstico' están ligadas también a concepciones y líneas de parentesco que sobrepasan las establecidas entre los propios moradores.

SOCIEDAD CAMPESINA Y CONTINUIDAD SIMBÓLICA

Mencionaba al inicio del ensayo que la antropología se encarga del estudio de formas de organización social y de formas de representación simbólica. He expuesto arriba varias estrategias actuales de reproducción del sistema de organización social pirenaico. Quisiera

ahora comentar varias cuestiones relacionadas con la reproducción del sistema simbólico ligado a la casa. En particular, quiero realizar una reflexión en torno a los modos de expresión actuales que dramatizan la noción de continuidad o reproducción de la comunidad campesina.

La noción de reproducción está ligada a la noción de repetición, e implica acciones encaminadas a volver a hacer presente algo que tiende a agotarse. El antropólogo Edmund Leach ha sugerido que es en la práctica ritual y en la mitología a ella asociada donde principalmente se dramatizan las nociones de reproducción y continuidad tanto religioso-cosmológica como socio-comunitaria³⁸.

Según Leach, muerte y renacimiento son elementos asociados a las ideas de reproducción y repetición. En su explicación, **intervalo** y **alternancia** adquieren una importancia capital, pues hacen referencia al tiempo liminal, al momento de transición entre los elementos que se relevan y permiten la continuidad del Todo. La fiesta, según Leach, es la acción social colectiva que delimita intervalos y permite la conceptualización de la noción de alternancia, y por tanto, de continuidad y reproducción.

En este sentido, la práctica festiva constituye en sí misma un elemento cognoscitivo, psicológico y simbólico de primer orden, puesto que en la acción celebratoria se señalan los elementos que en su mutua alternancia conceptualizan la noción de continuidad de la comunidad campesina.

En un ensayo titulado "El Estado en la Montaña"³⁹ he manifestado la importancia de tomar en consideración la existencia de diferentes momentos históricos, al igual que diferentes macroestructuras, en el análisis de la organización social local campesina.

Allí he fijado la atención sobre tres situaciones: (1) aquella en la que la organización social rural está basada en una concepción económica de subsistencia y ligada a un tipo de formación estatal pre-industrial y pre-capitalista; (2) la que en que la organización social rural se integra en una economía de mercado, en relación directa con la formación estatal liberal; y (3) la situación en la que la organización social rural se desenvuelve dentro de los modelos económicos del tardocapitalismo, propios del Estado de Bienestar.

Estas tres situaciones no sólo ofrecen referencias y tipos de organización social local diferentes; también exhiben modos de expresión y estructuras de simbolización diferentes. Un rápido repaso a la investigación antropológica realizada durante este siglo en el Pirineo nos muestra que, en la situación económica de autosubsistencia, la reproducción del mundo cosmológico e ideológico de la comunidad rural se dramatiza en la **celebración de carnaval**; de igual forma nos recuerda el antropólogo y sociólogo Pierre Bourdieu⁴⁰, que la simbolización de la reproducción del orden social campesino característico de un sistema económico de subsistencia se dramatiza en la figura del heredero.

38. Ver el capítulo titulado "Dos Ensayos sobre la Representación Simbólica del Tiempo", en *Replanteamiento de la Antropología*, Edmund Leach, Barral, Barcelona 1971.

39. Publicado en *Intervención y Diseños Rurales*, Kepa Fdez. de Larrinoa (ed.), Distribuciones Certeza, Zaragoza, 1996.

40. Ver, P. Bourdieu., 1962, "Célibat et Condition Paysanne", *Etudes Rurales*, nº 5-6. Y, 1972 "Les Stratégies matrimoniales dans les Systèmes de Reproduction", *Annales E.S.C.*, nº 4,5.

La investigación antropológica pirenaica también nos enseña que las referidas formas de simbolización se vuelven decadentes y tienden a desaparecer cuando la presencia del Estado Liberal se vuelve hegemónica en el mundo rural. Y a su vez, los etnógrafos de hoy en día nos relatan que, bajo los auspicios del Estado de Bienestar, en este final de siglo están surgiendo nuevas formas de ruralismo y nuevas formas de ruralidad que presentan nuevas estructuras y modos de simbolización. Con una exposición somera de estas **estructuras emergentes de simbolización** quisiera dar por concluido este ensayo.

Hasta fechas recientes se han entendido y representado en el mundo campesino las nociones de vida, fecundidad y abundancia –esto es, continuidad– en las celebraciones de carnaval, en las fiestas de invierno-primavera. Estas son fiestas que incluyen en su imaginaria la escenificación de matrimonios, al igual que el nacimiento, resurrección o relevo de personas. Igualmente, las celebraciones de carnaval corresponden a un período de tiempo anual en el que se han producido los matrimonios rurales; y con ellos el traspaso del gobierno de la casa de la pareja mayor a la pareja joven.

Así, la fiesta de carnaval y la época de carnaval han simbolizado en el contexto rural de autosubsistencia la noción de vida, exuberancia y continuidad social y cosmológica. La reflexión con la que quiero concluir este ensayo se dirige a mostrar que la etnografía del mundo rural actual indica que un doble desplazamiento se ha producido en la representación de la idea de continuidad.

De un lado nos encontramos con que un desplazamiento temporal ha tenido lugar. Los flujos de la naturaleza y el ciclo agrícola-ganadero fijaban la transición entre el invierno y la primavera como fuente de imágenes y momento de representación de la experiencia colectiva de las nociones de reactivación y comienzo de vida. En la actualidad, la experiencia colectiva de la noción de vida y reactivación tiene lugar en el verano.

En verano retornan los estudiantes y los emigrados junto con su prole a sus casas de origen, o a nuevas casas que han construido en el lugar del que provienen. En período vacacional de verano y en el pueblo de sus padres, donde siempre han pasado las vacaciones, conciertan la fechas de boda los hijos de los emigrados industriales. En verano, muchos pueblos rurales ven triplicado el número de habitantes. Muchos de estos pueblos han trasladado las fiestas patronales, que originalmente se celebraban en invierno o primavera al verano. Porque antes que en el invierno, que el pueblo parece estar “muerto”, sin gente y sin ambiente, es en verano cuando se experimenta la noción de vida.

Además de este desplazamiento en la representación simbólica-temporal, otro desplazamiento importante se ha producido en la representación de la noción de continuidad y vida de la comunidad campesina. Algo más arriba he señalado que el sociólogo/antropólogo Pierre Bourdieu insistía en que el heredero de la casa simbolizaba la noción de reproducción del sistema social rural pirenaico. La etnografía de la nueva realidad social pirenaica muestra que puesto que los herederos ya no se casan, lo que representan es no ya la continuidad de cada casa, y por tanto la continuidad de toda la comunidad rural, sino su declive. Es altamente significativo que a éstos se les conozca con el apelativo **mutilzahar**, “chico-viejo”, expresión que resalta la negatividad de su identidad social.

Junto con el declive de la economía campesina, la permanencia de la casa ha quedado en entredicho. Con ella, la figura del heredero. También ha quedado en entredicho la propia

existencia de una identidad rural. Sin embargo, las nuevas prácticas sociales claramente nos indican que, al margen de la casa, todavía es posible simbolizar la existencia de la comunidad rural. Esta práctica simbólica se centra en la lucha por el mantenimiento de la escuela local. El mundo rural de finales de siglo, se esfuerza porque no cierren sus escuelas. Si la ausencia de herederos dramatiza el vacío de las casas y la desaparición económica agrario-pastoril, la desaparición de la escuela dramatiza la muerte del propio pueblo.

Al menos así se desprende del comportamiento rural, que ha elaborado variedad de estrategias con el fin de que sus niños no pasen la semana escolar internados en la cabecera urbana del valle. Una de las más imaginativas ha ocurrido en Toscana, donde la población anciana de la región, ante el inminente cierre de las escuelas locales, han decidido matricularse en las mismas, aludiendo al hecho de que son analfabetos. Entre ellos y sus nietos suman el número necesario de alumnos que se exige para mantener abierta la escuela del pueblo.

A MODO DE RECAPITULACIÓN

A lo largo de este ensayo he querido resaltar la necesidad antropológica de leer los materiales etnográficos recogidos en la investigación de campo a la luz del momento histórico en que acaecen. En antropología, la referencia oficial tiende a guiar el análisis interpretativo formando 'tradiciones', de modo que se dejan de lado formas de actuación y comportamientos que aunque marginales, o poco intensos, también son significativos. En las páginas anteriores he procurado aproximarme a la experiencia de carencia y frustración que las comunidades rurales de montaña han conocido en el presente cercano. Igualmente he intentado bosquejar nuevas prácticas sociales y simbólicas que tal vez nos estén hablando de nuevas estructuras. De estructuras, todavía borrosas, que emergen de desplazamientos en las prácticas sociales y en las prácticas simbólicas.