

José Luis García García
(Coord.)

ETNOLINGÜÍSTICA Y ANÁLISIS DEL DISCURSO

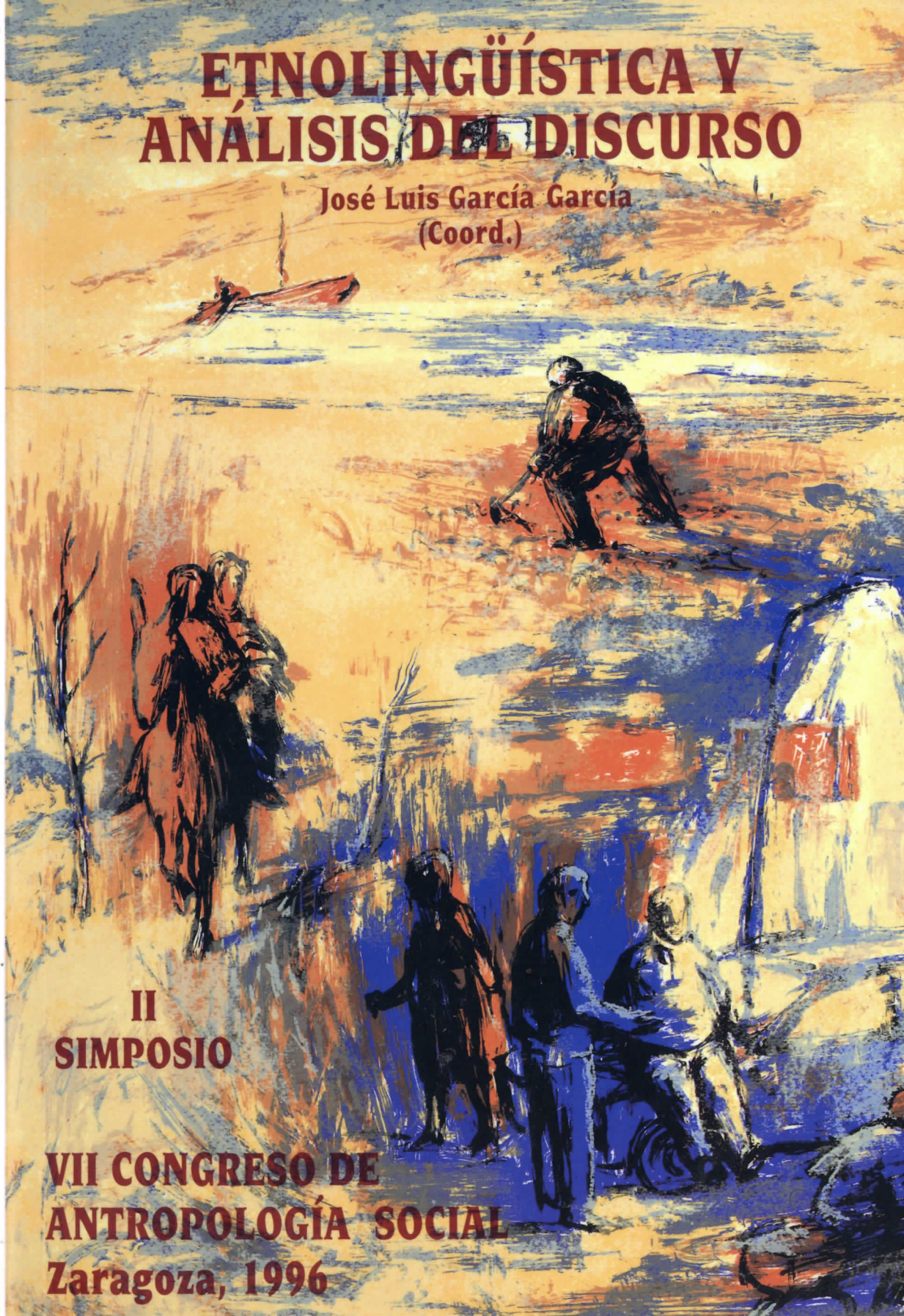
José Luis García García
(Coord.)

ETNOLINGÜÍSTICA Y ANÁLISIS DEL DISCURSO

II
SIMPOSIO

VII CONGRESO DE
ANTROPOLOGÍA SOCIAL
Zaragoza, 1996

II



VII CONGRESO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL

Zaragoza
16 a 20 de septiembre de 1996

* * *



INSTITUTO ARAGONÉS DE ANTROPOLOGÍA



FEDERACIÓN DE ASOCIACIONES DE ANTROPOLOGÍA
DEL ESTADO ESPAÑOL

II
SIMPOSIO

**Etnolingüística y
análisis del discurso**

Coordinador
José Luis García García

© (de los textos): los autores.
© (de la edición): Instituto Aragonés de Antropología
Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español.
C/ Domingo Miral, 4
Edificio Servicios
Universidad de Zaragoza
50009 ZARAGOZA

Depósito Legal: Z - 1195 - 96
ISBN: 84 - 921530 - 4 - 0 (Obra completa)
ISBN: 84 - 921530 - 3 - 2 (Volumen Simposio II)

Diseño cubierta: Ignacio Fortín
Maquetación: Carlos González Sanz
Imprime: COMETA S. A.
Ctra. Castellón, Km. 3,400
Zaragoza

Impreso en España - Printed in Spain

ÍNDICE DEL VOLUMEN

INTRODUCCIÓN.....	9
José Luis García García El análisis del discurso en la Antropología Social	11
LENGUAJE, CULTURA Y SOCIEDAD.....	19
Jeanine Fribourg ¿Es la etnolingüística una disciplina íntegra?	21
LA CONSTRUCCIÓN DEL DISCURSO.....	33
Mari Luz Esteban Galarza Análisis de diferentes discursos sobre reproducción y sexualidad	35
M ^a do Rosario de Fátima Andrade Leitao El obrero y la prensa católica brasileña: 1935-1945	43
M ^a Carmen Castilla Vázquez El discurso en los neocatecumenales: comunicación interior, silencio exterior.	51
Álvaro Pazos, María José Devillard, Susana Castillo y Nuria Medina La construcción del discurso autobiográfico	57
M ^a Isabel Gracia Arnáiz El <i>decalage</i> entre el discurso del informante y sus prácticas: el caso de la alimentación	65
Susana Castillo Rodríguez Discurso narrativo y género epistolar	85
Soledad Jiménez Setó La percepción del cambio meteorológico en las Valls d'Aneu	95

DISCURSO Y CONSTRUCCIÓN DE LA REALIDAD SOCIAL.....	105
Roberto González-Quevedo	
El papel de la lengua en la identidad étnica	107
M ^a Isabel Jociles Rubio	
Discurso étnico y estrategias de movilización colectiva	119
Celeste Jiménez de Madariaga	
La construcción de la identidad a través del discurso	137
Eva Mouriño López	
El uso simbólico del Camino de Santiago en el discurso europeista	145
Delia L. Gascón Navarro	
Análisis del discurso de la prensa gallega sobre la Ley Orgánica del Dere-	
cho a la Educación	151
Joaquín Rodríguez Campos	
Lengua, discurso e identidad	161
José Miguel Apaolaza	
El discurso político en la formación del “nosotros”	169
José Luis García García	
Discursos para la transformación social	177
CONTENIDO POR VOLÚMENES	187

INTRODUCCIÓN

EL ANÁLISIS DEL DISCURSO EN LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL

JOSÉ LUIS GARCÍA GARCÍA
Universidad Complutense

Los usos del discurso

Los estudiosos del lenguaje han abandonado hace tiempo las lecturas ingenuas de los discursos y cuentan con técnicas complejas de análisis basadas en supuestos ampliamente admitidos: no sólo los grupos y segmentos sociales utilizan el lenguaje de forma significativamente diferente, sino que también lo hacen los individuos en distintos contextos comunicativos; el lenguaje refleja determinados aspectos de las organizaciones sociales pero es también una importante fuerza activa en su conformación (Burke 1987: 4 ss.).

El tratamiento del discurso en antropología es bastante peculiar. Mientras una rama de ella, aquella que ha preferenciado la dimensión expresiva de las conductas sociales, ha experimentado una evolución paralela a la que ha tenido lugar en las disciplinas relacionadas con la lingüística, nuestra masiva utilización de discursos, como consecuencia del recurso a materiales provenientes de la información, ha llenado las monografías de discursos tratados con una cierta simplicidad. A nivel general, los análisis del discurso en la antropología suelen responder a algunas de las siguientes orientaciones:

1. Los antropólogos utilizan los discursos nativos como descripciones obje-

tivas de la realidad. Se trata un recurso casi ineludible cuando esa realidad no ha sido directamente observada, bien porque el período de trabajo de campo es corto, bien porque se trata de comportamientos menos públicos o simplemente porque son hechos de un pasado próximo o lejano. Con frecuencia la versión nativa de los hechos es preferida incluso a la propia observación de esos mismos fenómenos y, en este sentido, es posible encontrar en las obras de los antropólogos largas descripciones entrecomilladas que se consideran privilegiadas para delimitar con precisión los datos manejados.

No es habitual, en estas condiciones, plantearse una pregunta elemental pero importante a este respecto: ¿porqué los informantes hablan de la forma que lo hacen?. Quizás la respuesta se ha dado por obvia de forma apresurada o ha quedado solapada entre otros problemas que afectan a las técnicas antropológicas de recogida de materiales. En cualquier caso se da por sobreentendido que cuando los nativos responden a lo que les preguntamos emiten discursos que nos informan directamente de lo que queremos saber. No hay que suponer intención de engañar a los que de forma casi siempre bastante altruista colaboran con nosotros. Cualquier antropólogo con experiencia de campo

puede exhibir una nutrida colección de cintas magnetofónicas, es decir de discursos, que posiblemente constituyen la base documental más importante con la que cuenta sobre su objeto de estudio.

2. En ocasiones los discursos se utilizan como partes de secuencias complejas de acción en las que los agentes sociales, además de hacer cosas, se dirigen la palabra, intercambian opiniones, discuten, riñen, se reconcilian, hacen planes etc. Los antropólogos dan importancia a los discursos interactivos de este tipo porque a través de ellos se puede llegar a descubrir sentidos ocultos de las cosas, evocaciones simbólicas, esa 'segunda dimensión' en donde las hermenéuticas de todo tipo encuentran su justificación. Es una orientación paralela a la que discuten desde los años sesenta algunos filósofos del lenguaje y sociolingüistas. La teoría de los actos del habla de Austin (1982) es, en parte, relevante en este contexto. En el lenguaje se afirman cosas, se transmite información, pero hay también una *performance*, actos ilocutivos, cuya localización, clasificación y relevancia discuten los seguidores y críticos de Austin (ver p. e. Searle 1976, 1980). En último extremo, como han llegado a reconocer los teóricos de esta corriente, todo discurso tiene algo de ilocutivo, es decir "hace algo".

3. A veces el discurso se utiliza como constructo lógico que hay que desentrañar. Este tipo de consideración del discurso se diferencia del hermenéutico en que la referencia, aunque sea indirectamente deducida, pierde importancia. Es la lógica implícita en los discursos lo que interesa. Una lógica que está en la mente nativa que se convierte así en objeto de investigación, por encima de las cosas de las que el propio discurso habla. El

discurso o el lenguaje como medio de análisis se utiliza aquí para dar cuenta de categorizaciones peculiares, (Goode-nough 1956, Frake 1962) de esquemas o modelos culturales (Holland y Quinn 1987) o incluso de motivaciones (D'Andrade y Strauss, 1992) de los procesos cognitivos, en una palabra. Esta ha sido la utilización que del lenguaje ha hecho tradicionalmente la llamada etnolingüística o antropología cognitiva clásica. La comunicación de J. Fribourg repasa de una forma sistemática las relaciones existentes entre el lenguaje y la organización sociocultural y las ilustra con un análisis de los diferentes tipos de literatura oral que concurren en el dance aragonés.

Discurso como conducta

Pero a todas estas formas de utilizar el discurso subyace otra más genérica y quizás más primaria, aunque la antropología se lo haya planteado cronológicamente con posterioridad a las orientaciones anteriores. El discurso es ante todo una conducta social y, más allá de su simple papel de vehículo para descubrir referentes, instrumentalizar otras conducta o desvelar modelos implícitos, debe ser *observado* y analizado desde esta perspectiva. La eficacia conductual del discurso es muy compleja y va desde el poder de las categorías lingüísticas para construir en forma de clasificaciones sociales su propio referente (Foucault 1984) hasta su capacidad de establecer relaciones de dominación simbólica entre los hablantes, según sus variables del contexto en el que aparece (Bourdieu 1985). Se trata pues de saber, como enunciábamos al principio, no

sólo qué dice la gente si no por qué lo dice. Desde este simple interrogante, elemental y primario, se pueden plantear cuestiones derivadas que afectan a cada uno de los tres usos del discurso que se han señalado en los párrafos anteriores.

En el primer caso, el de la utilización del discurso nativo como descriptor fiel de la realidad, cabe preguntarse por qué la gente cuando habla de esa realidad selecciona algunos aspectos de ella en detrimento de otros y, en consecuencia, cómo se construye la imagen que representa a lo que se dice y, hablando de constructos, qué relación tiene esa imagen con la realidad. Desde el momento en que el discurso tiene una estructura lineal, y consecuentemente ha de constituirse por *selección* en el sentido más jakobsiano del término, hay que suponer que la ruptura referencial es, en sentido estricto, inevitable. La pregunta por los motivos de esa selección, por la construcción de su *coherencia*, y por sus resultados es, en este contexto, pertinente. Algunas de las comunicaciones presentadas a este *symposium* abordan problemas relacionados con estas cuestiones.

M. L. Esteban muestra cómo los discursos sobre la reproducción y la sexualidad responden no sólo a unos condicionantes socioculturales, que varían con el tiempo, sino también a la naturaleza de los grupos que los ponen en circulación. Los discursos expertos dominantes y los discursos feministas alternativos se explican desde esta consideración. En la misma línea analiza M. R. F. Andrade la utilización del discurso dirigido a los obreros por parte de la prensa católica brasileña entre 1930 y 1940. Los mensajes seleccionan tópicos estratégicos para construir coherentemente una visión de

la realidad en la que, contra los propios hechos históricos, se responsabiliza a los obreros de la crisis social.

Hay un hecho de interés para valorar la importancia de la dimensión conductual del discurso, en el sentido que estamos planteando, y que con frecuencia pasamos por alto. Si el antropólogo es un observador muy limitado de los acontecimientos que tienen lugar en una comunidad, no es menos cierto que el nativo lo es también. Generalmente la mayoría de las cosas que suceden en su entorno las conoce porque otros se las relatan. De esta manera en un grupo humano circulan constantemente discursos. En el análisis de la información que nos transmiten los nativos se puede entrever la naturaleza relatada de sus observaciones y, por lo tanto, de las descripciones que nos hacen y de las generalizaciones que se patentizan en la organización de sus relatos.

Los discursos construyen frecuentemente la realidad a la que se refieren. En ocasiones se habla en ellos desde otros discursos. No es difícil comprobar esto en comunidades dispersas, donde los nativos acumulan información de hechos que nunca vieron y que conocen únicamente porque se los han relatado. C. Castilla analiza un fenómeno de este tipo en grupos religiosos que coinciden en creencias y prácticas apoyándose en un discurso compartido, eficaz si se emite en el contexto apropiado. Así se explica que los informantes, en este caso neocatecumenales, incluso cuando hablan de sus propias experiencias, emitan discursos de los que en última instancia son receptores más que emisores. A. Pazos, M. J. Devillard, S. Castillo y N. Medina llegan a una conclusión similar en el análisis de discursos autobiográficos de

los llamados niños de la guerra. En este tipo de discursos el pasado se reconstruye desde el presente, desde las condiciones personales de quien lo produce. Pero no se trata de un discurso individual sino del producto de una negociación colectiva entre discursos de distinto tipo. Por su parte M. Gracia muestra cómo, en el contexto de la alimentación, la lógica discursiva se construye en torno a ideas que no provienen necesariamente de las prácticas alimenticias de los informantes, sino de convencionalismos que se transmiten en discursos de origen muy diverso. Es un *decalage* que sólo se puede certificar a través de técnicas cualitativas.

Respecto a la segunda forma señalada de utilización del discurso en la antropología, cabe considerar una dimensión conductual de naturaleza más compleja que la explicitada por los hermenéuticos y por el mismo Austin. Existen discursos compartidos, con una reiteración más frecuente de la que estaríamos dispuestos a reconocer a primera vista, y esto nos indica que el discurso es una conducta que no se explica por los mismos convencionalismos que se descubren en el análisis semántico. El discurso mismo se configura formal y temáticamente en la interacción social, pero siempre en un contexto de emisión particular.

S. Castillo analiza cartas de los niños de la guerra y pone de relieve el proceso de construcción del discurso en el contexto de una compleja trama de acontecimientos sociales, históricos, personales, actuales o recordados, vividos o relatados, pero destinados a un lector que supuestamente los conoce y los comparte. Esta circunstancia que da sentido tanto a *lo dicho* como a *lo no dicho*, necesita de una tarea de reconstrucción

contextual que devuelva a los textos su significado. El contexto desde el que se habla, en este caso la transformación económica de la comunidad, es también responsable, como muestra S. Jiménez en su comunicación, de que los nativos del valle de Arán perciban ahora de manera diferente a como lo hacían hace algunos años condiciones meteorológicas similares, y lo expresen de forma coincidente en sus discursos.

Si, por una parte, hay discursos compartidos y, por otra, en su construcción, se produce una reelaboración referencial, tanto temática como instrumentalmente el discurso es un constitutivo de la realidad social. Una comparación entre las conductas sociales y los discursos sobre ellas nos permite sacar conclusiones de interés. Las conductas no lingüísticas son más heterogéneas y discrepantes. Dan la idea de que los individuos persiguen la realización de intereses muy particulares que, aunque pueden coincidir con lo que hacen los otros, son en principio constreñidos por los de los demás. Por el contrario el discurso es más homogéneo y es esta característica y su gestación y justificación lo que debe ser explicado. En otros sitios (J. L. García 1987, 1988, 1990) he tratado de mostrar cómo la uniformidad de los discursos no se ve respaldada en una uniformidad de conductas no lingüísticas sino que, siguiendo en la línea de las paradojas, esta homogeneidad adquiere su sentido sobre todo en la pluralidad de estas conductas. Este fenómeno es de gran importancia y está en la base de la organización de la diversidad que constituye al grupo social como tal. Por eso el tema de la identidad ha vuelto a ser recurrente en este sentido.

R. González-Quevedo repasa los fundamentos teóricos de la relación lengua-identidad. La paradoja entre la tendencia a la homogeneidad cultural y lingüística, y la defensa de la lengua minoritaria se entiende en el contexto de la salvaguardia de la propia identidad. En este contexto tiene gran importancia las estrategias utilizadas en los discursos de identidad, construyendo un cliché retórico con el que se estandariza y mitifica la lengua.

En la comunicación de M. I. Jociles se parte del hecho de que el discurso y la realidad constituyen un proceso dialéctico. El discurso tiene un valor performativo, pero no absoluto, sino en la medida en que se adapta a las condiciones sociales e históricas que lo hacen verosímil. El análisis del discurso tiene que tener en cuenta estas condiciones objetivas de verosimilitud y consecuentemente de la eficacia de éste en la construcción de la realidad. Los editoriales de contenido étnico de la prensa riojana desde 1978 a 1982 sirven de base para mostrar la naturaleza de esta dialéctica.

Dos de los parámetros más básicos sobre los que operan los discursos identitarios suelen ser los del espacio y el tiempo. Se trata de dimensiones primarias de identificación. Las comunicaciones de C. Jiménez de Madariaga y de E. Mouriño abordan este problema en contextos bastante atípicos. C. Jiménez trata de andaluces en Madrid, fuera de su "espacio natural", y de la reproducción en la capital de sus devociones locales. En esta circunstancia los discursos identitarios relativizan la variable territorial y legitiman la apropiación de devociones. E. Mouriño muestra cómo los discursos sobre la identidad europea toman el Camino de Santiago como símbolo expresivo de una his-

toria de igualdad y tolerancia, que oculta intereses contrapuestos.

En relación con la tercera forma de utilización del discurso en la antropología, arriba señalada, hay fundados motivos para pensar que la lógica que buscaban en ellos los cognitivistas es sumamente variable, que el lenguaje de los individuos de un colectivo humano funciona sobre la base de categorizaciones flexibles de la realidad. Esto, unido a lo que hemos dicho más arriba sobre los discursos compartidos y los referentes, plantea ciertos problemas de interpretación, pues son las acciones las que en cada momento configuran sistemas ordenados de objetos y referentes que con posterioridad son puntualmente descritos para cada situación (Cfr. Dougherty y Keller 1982).

Las conductas no discursivas son básicas y constituyen objetivos primarios en la vida social. Sin embargo las conductas discursivas tienen la peculiaridad de ser sumamente eficientes en la construcción de la homogeneidad de los segmentos sociales. También de las diferencias entre ellos. Las formas de hacerlo son múltiples. Unas veces tiene lugar a través del uso compartido de la lengua y de la forma de referirse a las conductas no verbales. Sólo un análisis más contextualizado del discurso nos permite llegar a conclusiones válidas sobre el ordenamiento de la realidad. Es lo que hace J. Rodríguez Campos en su comunicación. Analiza la utilización de los colores, de las formas de denominación personal y de otros términos del léxico cotidiano, contrastando las diferencias de uso entre el gallego y el castellano. Según J. Rodríguez Campos, estas peculiaridades, al manifestarse en el acto comunicativo o "acción ritual del

hablar", proponen modelos que llegan a generar formas de experiencia. En otras ocasiones se trata de discursos intencionales, cuyo objetivo es precisamente construir el consenso social. La comunicación de D. L. Gascón, con materiales de prensa, en este caso de dos diarios gallegos de ideología diferente y sobre el tema de la LODE, va en esta dirección. En ella se analiza el tratamiento de la información, tanto a nivel formal como de contenido, para mostrar las estrategias puestas en práctica por cada uno de los medios seleccionados para provocar una percepción interesada de la realidad.

A nivel interno las estrategias puestas en marcha por los discursos para promover la construcción de agrupaciones sociales, tanto en el campo de las identidades de naturaleza étnica como en otros procesos sociales son más sutiles. Para J. M. Apaolaza todo discurso es un discurso de poder y el discurso político lo es también. Su eficacia —en la construcción del nosotros— no se deriva tanto de su estructuración lógica como de las distintas lecturas que de él se pueden hacer, dentro del propio grupo, como consecuencia de la profunda ambigüedad de sus connotaciones. El discurso político se presenta como verdadero y su aceptación está condicionada no por los valores axiológicos postulados, sino por el tipo de representación, del hacer persuasivo del enunciante. Esta idea es básica en la comunicación de J. L. García en su análisis de los discursos para la intervención social. Subyace en ellos un discurso paralelo sobre el emisor, es decir, sobre el sujeto, que discurre por caminos diferentes a los del discurso proposicional. A pesar de su carácter implícito y formalmente secundario, la

producción y reproducción del sujeto se convierte en el objetivo más importante de este tipo de intervenciones.

Conductas discursivas y conductas no discursivas

La trascendencia del discurso como conducta no implica que deba darse un valor desmesurado al discurso en la construcción de la realidad social. Ni mucho menos. Ello sin embargo no implica que se puedan suscribir fácilmente las críticas de logocentrismo a las que aludió en su momento Derrida, y que han suscrito recientemente, en otro sentido, algunos críticos de la utilización antropológica del discurso: "Ya no es posible afirmar que el lenguaje refleja la realidad y que, consecuentemente, el lenguaje es una vía de acceso privilegiada a la cultura... si parece conducir directamente al corazón de la cultura es claramente como consecuencia de una ilusión óptica basada en el modelo popular del logocentrismo occidental" (K. Hastrup y P. Hervik 1994: 8). Si es cierto que no se pueden olvidar otras dimensiones de la investigación antropológica, no lo es menos que el modelo popular de logocentrismo, más que a una ilusión óptica, responde a una realidad incuestionable. Lo que sin embargo no se pueden confundir son las distintas dimensiones del discurso y de las conductas de otra naturaleza entre ellas las que como conducta tiene el mismo discurso.

De la comparación entre la heterogeneidad de las conductas no lingüísticas y la homogeneidad del discurso, y en la medida en que trabajamos más con discursos sobre las conductas no verbales que con lo que observamos de ellas, podemos concluir que el análisis de la

realidad sociocultural está atrapado por un doble discurso, el que utiliza cada nativo dentro de su comunidad y el que transmite al científico social cuando se convierte en su informante. Pero además el discurso es una importante base de materiales que no pueden ser utilizados sin más para describir la realidad, sino que deben ser considerados ellos mis-

mos, en su totalidad y no sólo en algunos de sus aspectos, como conductas complejas y, en consecuencia, la técnica de trabajo de campo en la que deben ser comprendidos no es tanto, por muy paradójico que esto pudiera parecer, la información, sino la observación. Los discursos no sólo deben ser oídos, sino también observados.

Bibliografía

AUSTIN, J. L. 1971. *Palabras y acciones. Como hacer cosas con palabras*. Buenos Aires: Paidós.

BOURDIEU, P. 1985. *¿Qué significa hablar?*. Economía de los intercambios lingüísticos. Madrid: Akal.

BURKE, P. y PORTER, R. (eds) 1987. *The social history of language*. Nueva York: Cambridge University Press. 73-103.

FOUCAULT, M. 1984. *Vigilar y Castigar*. Madrid: Siglo XXI.

DOUGHERTY, J. W. D. y KELLER, CH. M. 1982. "Taskonomy: a practical approach to knowledge structures". *American Ethnologist*, 9: 763-774.

FRAKE, CH. O. 1962. "The ethnographic study of cognitive systems" en GLADWING y STURTEVANT (eds.) *Anthropology and human behavior*. Washington: Anthropological Society of Washington, 72-85.

GARCÍA, J. L. 1987. "El Discurso del nativo sobre su propia Cultura: análisis de un Concejo Asturiano". *Fueyes Dixebraes de Lletres Asturianas* 23: 113-124.

GARCÍA, J. L. 1988. "El tiempo cotidiano en Vilanova D'Oscos". *Enciclopedia Temática de Asturias*, 9: 13-30. Gijón: Silverio Cañada.

GARCÍA, J. L. 1990. "El discurso sobre el espacio y la identidad cultural." *Actas Simposio Internacional de Antropología Identidad y Territorio*. La Coruña: Consello da Cultura Galega, 73-88.

GOODENOUGH, W. 1956. "Componential analysis and the study of meaning". *Language*, 19: 235-250.

HASTRUP, K. y HERVIK P. (eds.) 1994. *Social experience and anthropological knowledge*. Londres: Routledge.

HOLLAND, D. y QUINN, N. (eds.) 1987. *Cultural models in language and thought*. Nueva York: Cambridge University Press.

SEARLE, J. 1980. *Actos de habla*. Madrid: Cátedra.

D'ANDRADE, R. y STRAUSS, C. (eds.) 1992. *Human motives and cultural models*. Cambridge: Cambridge University Press.

**LENGUAJE,
CULTURA Y SOCIEDAD**

¿ES LA ETNOLINGÜÍSTICA UNA DISCIPLINA ÍNTEGRA?

JEANINE FRIBOURG

Maître de conférences (e. r.)

Université René Descartes PARIS V Sorbonne

Desde hace más de treinta años se habla de lingüística antropológica, de sociolingüística, de etnolingüística, etc... Nuestro propósito no es el de delimitar lo que encierra cada término, sino el de precisar lo que entendemos hoy por etnolingüística. Esta ciencia tiene por objeto examinar las relaciones que existen entre la lengua, por una parte, y la sociedad y la cultura, por otra.

Durante bastante tiempo la lengua ha sido estudiada, como decía Saussure, "en sí misma y por ella misma", aun cuando los lingüistas no dejarán de tener en cuenta a la hora de estudiar la comunicación lingüística los elementos paralingüísticos (entonación, gestos...), y el contexto sociocultural. Por su parte, tanto sociólogos como etnólogos, a la vez que reconocían la importancia del hecho social que es la lengua de una sociedad, no resituaban al mismo en el marco de sus relaciones con el conjunto de los hechos sociales, sino que consideraban a la lengua como algo de dominio exclusivo de los lingüistas.

Actualmente se habla mucho de etnolingüística. Pero, tomando una expresión de Georges Mounin, esta ciencia "no ha estallado como un trueno en un cielo despejado" (1976: 25). Hace más de un siglo que etnólogos, sociólogos y lin-

güistas vienen viendo la importancia de las relaciones existentes entre lengua y cultura. A través de todas las ideas que han ido dando, se ha constatado que:

1º La lengua es un lugar privilegiado para captar muchos aspectos socioculturales; que es, de alguna manera, como dirá Sapir "el guía simbólico de la cultura". Puesto que el lenguaje es un sistema de signos que remite a conceptos, por medio del lenguaje se pueden captar esos conceptos y el universo que expresan, propio de cada comunidad" (digo voluntariamente "comunidad", y no "sociedad" porque pienso que existen subculturas que corresponden a las diferentes comunidades que constituyen una sociedad).

2º El estudio del acto de comunicación a menudo debe de ser emprendido "en situación" y no "fuera de situación", para un mayor rigor científico. Esto sería "El estudio del lenguaje en el contexto de la Antropología" (Hymes, 1966: XXIII), el del acto de comunicación tomado en sus relaciones con los hechos sociales.

De esta manera, me parece que en etnolingüística se dan **dos actitudes**, según si lo que se busca es captar la cultura a través del lenguaje, o lo que se quiere es estudiar el mensaje lingüístico

en su contexto cultural. Estas dos actitudes pueden explicarse por lo que algunos etnólogos, sociólogos y lingüistas han venido expresando desde finales del siglo XIX hasta nuestros días. Voy a tratar de exponer algunas de estas ideas.

En primer lugar examinaré brevemente la génesis histórica de la etnolingüística, con la finalidad de comprender por qué actualmente tanto etnólogos como lingüistas se amparan en la etnolingüística únicamente por el hecho de adoptar una u otra de estas dos actitudes; después trataré de mostrar lo que debe de ser la etnolingüística si quiere ser una disciplina autónoma, ilustrando mi punto de vista con un estudio que realicé en algunos pueblos de los Monegros, en Aragón, sobre la literatura oral que encontramos durante las fiestas patronales.

I. Breve génesis histórica.

Desde finales del siglo XIX sociólogos, etnólogos y lingüistas venían sintiendo que la cultura de un pueblo se refleja en su lengua. Además ésta se vio como una concepción del mundo (o visión del mundo), ya como reveladora del modo de vida de una sociedad y de sus valores culturales, o como reveladora de la estructura social y de los cambios sobrevenidos en el seno de la sociedad, etc... Poniéndose en lugar de los lingüistas, el conocimiento de hechos sociales y culturales ayuda a captar el significado de un mensaje lingüístico, puesto que hay interdependencia entre la lengua y la situación, entre la lengua y los hechos extralingüísticos que matizan el significado de un mensaje.

1º. La lengua como medio de aproximación para captar la organización sociocultural de una sociedad.

La lengua ha sido vista ya como concepción del mundo (lo que más tarde se llamará "visión del mundo"), ya como reveladora del modo de vida de una sociedad y sus valores culturales, o como reveladora de la estructura social y de los cambios producidos en el seno de la sociedad.

a) La lengua como concepción del mundo.

En la Escuela Francesa, Durkheim fue el primero en subrayar la importancia del lenguaje entre los hechos culturales. En su revista *L'Année sociologique* (que fundó en 1898), y en su principal obra de etnología *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1960: 618 y ss.), Durkheim expone sus ideas acerca de las relaciones entre la lengua y la cultura del pueblo que la habla. Ahí se encuentra ya en germen la famosa idea conocida como "hipótesis Sapir-Whorf", de que el vocabulario de una lengua refleja la vida social y cultural de una sociedad. "El sistema de conceptos con el que pensamos en la vida cotidiana es el que expresa el vocabulario de nuestra lengua" (p. 621). Y más adelante "estos conceptos son representaciones colectivas que corresponden al modo como ese ser especial que es la sociedad piensa las cosas desde su propia experiencia" (p. 622).

En los estudios realizados en colaboración con M. Mauss, Durkheim muestra cómo la concepción del mundo se traduce en la organización social, y a la vez en la lengua (por ejemplo, modalidades de la lengua como los artículos difieren según el clan al que pertenecen

los individuos o los objetos); cómo las categorías del pensamiento, como el tiempo, el espacio, la noción de persona, etc... no son innatas, sino socializadas y diferentes según las culturas, etc... Por ejemplo, el tiempo puede ser concebido como heterogéneo y cualitativo, pero en algunos pueblos lo que se entiende por duración apenas tiene que ver con el "continuum" homogéneo que nosotros solemos representarnos.

En la misma época que Mauss, F. de Saussure (1962: 40 y 306), si bien preconiza que "la lengua debía ser estudiada en sí misma y por ella misma", en su distinción entre lingüística interna y lingüística externa precisa: "las costumbres de una nación influyen fuertemente en su lengua, y, por otra parte, el idioma forja la nación en una gran medida". Saussure pensaba que la lengua puede dar a conocer parte de la cultura, y a tal propósito cita a Adolphe Picket, el cual, valiéndose de testimonios aportados por las lenguas indoeuropeas, creyó poder fijar los aspectos más diversos de su civilización, vida material, social, familiar, etc.

Estas ideas serán reconsideradas más tarde por E. Benveniste, quien afirma que "lengua y sociedad se implican mutuamente", que "la lengua envuelve a la sociedad por todas partes y la contiene en su aparato conceptual... configura la sociedad instaurando lo que podría llamarse semantismo social". (E. Benveniste, 1966: 37).

Por su parte, americanos e ingleses tienen las mismas preocupaciones. Franz Boas, etnólogo y además lingüista, es sin duda el más importante precursor de la etnolingüística. Todos los investigadores que forma: Sapir, Kroeber, Greenberg, Goodenough, etc., están en la misma línea. Sapir, y con él B. L.

Whorf son quienes más insisten en el gran parentesco existente entre los hechos culturales y los lingüísticos. Sus ideas se resumen en la hipótesis conocida como hipótesis de Sapir-Whorf según la cual la lengua refleja en su vocabulario la suma de los elementos que forman una cultura dada: "Descomponemos la naturaleza según las vías que nos traza nuestra lengua materna" (Whorf, 1969: 125), y "el contenido del lenguaje está estrechamente unido a las costumbres y a la cultura" (Sapir, 1968: 214).

El etnólogo inglés Malinowski, considerado padre fundador de cuanto está relacionado con el lenguaje dentro de la antropología contemporánea británica, en un artículo acerca del idioma kiriwina que publicó en 1920, es el primero en pedir "una teoría etnolingüística, una teoría que sirva de guía para las investigaciones lingüísticas entre los indígenas, y esté relacionada con el estudio etnográfico". Finalmente, Evans Pritchard, (1969: 101) insiste sobre el hecho de que:

«al aprender la lengua, se aprende la cultura y el sistema social conceptualizados por el lenguaje. Todas las relaciones sociales, las creencias, los procedimientos técnicos, en definitiva, todos los fenómenos de la vida social de los indígenas, se expresan tanto en palabras como en gestos; y cuando se ha entendido perfectamente el contenido de todas las palabras de la lengua en todas las situaciones, se termina el estudio de la sociedad».

b) La lengua como reveladora de los modos de vida y de los valores culturales de la sociedad.

La lengua no es solamente organizadora del universo. Revela asimismo el

modo de vida de las gentes, sus creencias, etc. Esto lo expresa Pritchard en la segunda parte de la cita anterior, y es lo mismo sobre lo que tanto insiste Boas. Está convencido de que "aquello que la gente revela de sí misma en el vocabulario propio es lo que más exactamente indica sus motivaciones y su pensamiento" (en Kardiner, 1966: 200). Es uno de los primeros que subraya la importancia que tiene la literatura oral para la etnología.

«Hay, dice, una estrecha relación entre la literatura oral y la vida cotidiana de la gente, (...) aquellos incidentes cotidianos que le parecen importantes reaparecerán accesoriamente en una historia, o, más aún, conformarán la intriga de la misma. La mayoría de las alusiones que la gente hace a su modo de vida reflejan de manera muy exacta sus costumbres.

Además, el desarrollo de la trama de la historia indica claramente la idea que tiene la gente sobre el bien y el mal. En cierto sentido se trata de una autobiografía de la tribu». (id. 212).

Este término, "autobiografía", me parece de capital importancia, ya que sitúa a Boas entre quienes consideran la lengua como manifestadora de la organización sociocultural de una sociedad. Estos textos de literatura oral, considerados por estos autores entre las aportaciones más importantes que se han hecho a la etnología porque reflejan las reflexiones de un pueblo, sus centros de interés, etc., constituyen uno de los dominios privilegiados de la etnolingüística actual.

c) La lengua como reveladora de la estructura social y de los cambios producidos en una sociedad.

Al afirmar que "la lengua es el hecho social por excelencia" (Vendryès, 1968: 23), que "la lengua es una realidad lingüística y social a la vez" (Meillet, 1958: 16 a 18), los lingüistas Meillet y Vendryès consideran que una lengua dada es el reflejo de las transformaciones de la sociedad de la que esa lengua es expresión, ya que los cambios lingüísticos están siempre condicionados por cambios sociales. Las ideas de Meillet acerca de las relaciones entre lengua y sociedad las encontramos también en los etnolingüistas americanos como Sapir, Whorf, Labov, Fishman, etc... Meillet subraya que las sociedades nunca son homogéneas, y que cada diferenciación social se traduce posiblemente por una diferenciación lingüística. "Hay distancia, dice Meillet, entre la lengua de la burguesía y la de los obreros, en una gran ciudad, (...) Existen clases y subclases, y cada una de ellas tiene sus particularidades lingüísticas". Habría mucho que decir sobre los distintos tipos de lenguaje en el seno de una misma sociedad; A. Van Gennep habla de "lenguas especiales", como el lenguaje de ciertas especialidades profesionales, el propio de asociaciones como escuelas, el ejército, la lengua de los vagabundos, la de los malhechores, etc....

Pasamos a examinar la segunda actitud, la de los lingüistas.

2º. Necesidad del contexto sociocultural en el estudio de un mensaje.

Otra actitud en la búsqueda de las relaciones existentes entre lengua y cultura es el estudio de los hechos lingüísticos a la luz de la cultura. Dicho de otra manera, poniéndose en lugar de los lingüistas, no se trata de buscar, como vimos antes, conocer la cultura por

medio de la lengua que la expresa, sino de conocer el significado de un hecho lingüístico teniendo en cuenta hechos sociales y culturales. Esta interdependencia entre la lengua y los elementos extralingüísticos es la que conduce numerosas de las actuales investigaciones en lingüística.

a) Interdependencia entre la lengua y los elementos extralingüísticos.

Como vimos en la primera parte, los defensores de la lingüística sociológica se percatan de que los nuevos problemas que se plantean a la lingüística consisten en "relacionar los problemas lingüísticos con los hechos sociales" (Meillet 1958: 18). Esta noción pide ser precisada. Toda ciencia tiene el cometido de definir su objeto; pero en lingüística se puede abordar el estudio de la lengua desde varios puntos de vista. Situándose al nivel de la pura descripción fonética, fonológica, o sintáctica, los elementos extralingüísticos tienen poca importancia relativamente; existen, sin embargo, lenguas en las que incluso a ese nivel, no se puede descuidar de ciertos elementos socioculturales, como por ejemplo en yana, donde hasta una descripción fonética y fonológica ha de tener en cuenta las diferencias entre lenguaje de los hombres y lenguaje de las mujeres (Sapir, 1968: 273). Pero hay un nivel en el estudio de la lengua en donde es difícil no tener en cuenta los elementos extralingüísticos. Se trata del nivel semántico. La semántica, o "el estudio del sentido" (Lyons, 1970: 307), ha sido durante mucho tiempo una de las partes menos estudiadas de la lingüística, debido sin duda a la imposibilidad de un estudio tan riguroso y objetivo como el llevado a cabo en otras

partes de la lingüística. Sea como fuere, el sentido de un mensaje resulta de la unión de tres factores: el sentido de las unidades léxicas, sus relaciones sintácticas, y la situación, las circunstancias en que el acto enunciativo tiene lugar.

Cuando se busca acceder al significado del acto de comunicación en su totalidad, hay que ir más allá de la concepción de Saussure y considerar a la lengua no sólo como sistema de signos sino también como instrumento de comunicación. Mas el acto de comunicación, haciendo referencia al esquema de Jakobson, consta de otros polos además de los tres del esquema de Saussure: emisor, código y receptor. Jakobson añade el referente, el contexto y el mensaje, lo que viene a resultar un estudio del proceso del acto de comunicación por quién, para quién, y cómo se produce, y en qué circunstancias lo hace. Es lo que Benveniste denomina enunciación; en ella "hay que considerar sucesivamente el acto mismo, las situaciones en las que se da, los instrumentos que lo hacen posible". (Benveniste, 1974: 64). De todo esto resulta que el sentido del mensaje no es el fruto de una suma de signos, sino que "es, al contrario, el sentido (*«l'intenté»*) concebido de manera global, que se realiza y se divide en unos signos particulares que son las palabras" (id. 81). Lo mismo piensa Tullio de Mauro cuando escribe en su Introducción a la Semántica: "El error está en afirmar y creer que las palabras y las frases significan algo", "el significado depende del acto significador" (en Mounin, 1972: 243). Hasta los lexicólogos reconocen que, para delimitar el significado de las palabras, para estructurar el vocabulario de una lengua, hay que trabajar "en función de criterios extralingüísticos (...)

guste o no, las claves de la semántica son de naturaleza sociológica o psicológica" (Matoré, 1953: XV).

Muchos lingüistas subrayan la importancia de la "situación" en que se desarrollan los hechos lingüísticos (para evitar ambigüedades me ceñiré a la propuesta de Martinet: usar el término "contexto" para lo que es lingüístico, y "situación" para lo extralingüístico). "Todo enunciado (hablado) se realiza dentro de una situación espacio-temporal particular que abarca al emisor, al receptor, las acciones que llevan a cabo en ese momento preciso, y diversos objetos y acontecimientos externos".

Pero, ¿qué se entiende por situación? Para precisar esta noción algunos lingüistas como Bloomfield y Lyons, en las obras citadas, incluyen todo cuanto puede matizar el significado de un mensaje, que entra a formar parte de lo que puede denominarse situación:

—las connotaciones, valores suplementarios que dependen en buena medida de la posición social o profesional, etc., del emisor, y que a menudo hacen referencia al código ideológico de un país, de una clase, etc.;

—los valores culturales, que pueden suscitar hablas distintas entre personas de una misma sociedad, pudiendo llegar a darse hasta prohibiciones culturales (tabúes de orden étnico o religioso):

—el discurso invertido, donde se dice lo contrario de lo que se piensa;

—los gestos, la mímica, etc., que matizan el mensaje, y a veces hasta lo contradicen, etc..

En pocas palabras, "el problema del sentido lingüístico está incluido en el circuito extralingüístico de la comunicación" (Francois, 1970: XV).

b) Repaso de algunas de las investigaciones actuales.

Esta reconocida interdependencia entre la lengua y los elementos extralingüísticos al nivel de la semántica abre actualmente varias posibilidades en la investigación lingüística. Podemos situarnos a distintos niveles:

1) Situándose a nivel del emisor puede estudiarse el **proceso de enunciación**; por ejemplo ver cómo el emisor se inscribe en su propio discurso: ¿Está próximo de quien le escucha o, al contrario, guarda ciertas distancias con su auditorio? ¿Asume lo que dice, o más bien mantiene una distancia relativa entre su enunciado y él mismo?, etc. De esta forma se puede llegar a elaborar una tipología del discurso (cf. los estudios de Marcellesi, Courdresses, Gardin, etc.).

2) Situándose a nivel del **código**, al de la propia lengua, puede verse si existen correlaciones entre el vocabulario de una época y la historia de la sociedad que habla la lengua en cuestión; "los fenómenos léxicos están relacionados con los factores históricos", escribe J. Dubois (1962: 1 y 2), quien ha investigado acerca de "cómo el estado de un léxico en un momento dado y en una sociedad dada, es la imagen de la estructura económica y social de la misma". Los estudios de los campos semánticos, siempre a nivel del vocabulario, van a la par con las consideraciones de orden cultural: en una lengua se hacen unas distinciones que para otra son desconocidas (por ejemplo, en francés hay una sola palabra, "bois", para la que en español hay cuatro: "madera", "bosque", "leña" y "selva", y cada una de ellas se refiere a *items* diferentes).

Para ilustrar lo diverso de las lenguas

se han utilizado *ad nauseam* ejemplos de los colores en los diferentes idiomas. En un clásico artículo de Conklin sobre los términos de colores en la tribu de los Hanunoo queda claro que este pueblo no distingue los colores valiéndose de los criterios occidentales, sino que lo hace basándose en las nociones de "mojado" y "seco", ya que un bambú recién cortado, mojado y tostado, se nombra con un término que designa a su vez el verde claro. El autor llega a la conclusión de que la concepción occidental del color no es universal, y que las distintas concepciones no pueden entenderse si no se conoce el entorno cultural.

3) Por otra parte, siguiendo con el punto de vista semántico, existen contextos situacionales en los que el sentido de un mensaje es incomprensible o sólo comprensible a medias fuera de un conocimiento cultural. Se dan situaciones en que, como observa Firth (en Hymes, 1966: 67), "la conversación es un ritual prescrito, mucho más de lo que la gente cree". En estos casos nos topamos con conversaciones condicionadas socialmente, estereotipadas; por ejemplo, cuando un español dice cortesmente a alguien que está a punto de irse de su casa la primera vez que la visita: "Vd. ha tomado posesión de su casa", estaría completamente fuera de lugar el tomar la expresión al pie de la letra, considerándola como algo que no fuera una forma estereotipada de cortesía. Se trata de un tipo de ritual social prescrito de manera aproximativa, en el que generalmente se dice lo que los demás esperan oír.

Todos los problemas que plantean las traducciones de un idioma a otro, observados de manera tan notable por Mou-

nin, sólo pueden resolverse si se conoce la cultura del idioma traducido. Por ejemplo, ¿Cómo podría traducirse del español "¡Hola fea!" u "¡Hola chata!" si se ignora que a los españoles les gusta hablar con segunda (intención), esto es, decir lo contrario de lo que piensan? Saludar de ese modo es signo de afecto, una manera de expresar la simpatía que se tiene por la persona en cuestión. Queda claro que la comprensión del mensaje implica la aceptación tácita por parte del emisor y del receptor, de ciertas convenciones socioculturales.

El significado pasa a través del contexto sociocultural. Como indicó Malinowski (1968: 11): "La lingüística de mañana, y particularmente la semántica, consistirá en el estudio de la lengua en el contexto de una cultura".

Pero si en lingüística el sentido de un mensaje precisa de datos socioculturales para ser aclarado, ¿qué diferencia hay entre la lingüística así concebida y la "etnolingüística" tal como la define B. Pottier (1970: 11) "la etnolingüística será el estudio del mensaje unido a las demás circunstancias de la comunicación"? ¿Es ésta únicamente una nueva formulación de aquélla? Si así fuera, ¿por qué plantearlas como diferentes? Haudricourt, aunque trata de mostrar que el carácter social de la lengua comprende toda aproximación estructural de las lenguas, niega la etnolingüística al no ver ninguna diferencia entre ésta y la lingüística. Para D. François esta doble realidad lingüística y sociocultural forma parte de la propia visión lingüística. La etnolingüística, la sociolingüística y la psicolingüística son "ramas" menores de la lingüística, visiones parcialmente focalizadas de la misma.

Personalmente quiero plantear el pro-

blema tal como se me presenta: en el origen de la etnolingüística se dan dos actitudes —todavía existentes— que consisten, una en aprehender la cultura a través de la lengua, y la otra en estudiar el mensaje a través de los datos socio-culturales. Pienso que la cuestión es aún más compleja, y que forma parte del dominio de la etnolingüística toda comunicación lingüística que, "en sí misma", implica (poniéndose en lugar del emisor), y traduce (poniéndose en lugar del receptor) inmediatamente esta doble realidad, lingüística y cultural a un tiempo.

Así, considero del dominio de la etnolingüística al mensaje cuyo estudio no se concibe únicamente desde el punto de vista lingüístico, sino que obligatoriamente lo hace desde un doble enfoque lingüístico y cultural a la vez. Éste es el caso, por ejemplo, de toda la literatura oral de una sociedad (cuentos, leyendas, relatos, proverbios, etc.), discursos sociales o políticos, canciones populares, etc.. Si se estudiase un cuento de un modo diferente al de este doble punto de vista, ¿no perdería su carácter específico de cuento para volverse un *corpus* como otro cualquiera? Con tal objeto de estudio, no queda elección, se está obligado a enfocarlo, en situación, bajo el ángulo de estas dos realidades. En etnolingüística se trata de desentrañar aquello que, en una comunicación verbal, traduce inmediatamente apuntes sobre la clase social, sobre relaciones sociales (como en las maneras de dirigirse a otros), sobre la ideología (elección de vocabulario y actitud del emisor), sobre la visión del mundo (elección del léxico), sobre creencias y otros valores culturales (mitos, etc.)...; la problemática expuesta de este modo necesita evidentemente, como escribe Pottier (1970: 11) "una gran fami-

liaridad con el contexto cultural de la comunidad estudiada", por parte del etnolingüista. Esta "gran familiaridad" es lo que creo más importante para el etnolingüista, quien, en mi opinión, debe buscar aquello que de forma más o menos inconsciente orienta la elección de los términos empleados en todo el comportamiento lingüístico.

II. Estudio de la literatura oral.

Para ilustrar lo dicho, a saber, que hay que situarse a la vez como etnólogo y como lingüista, quiero poner un ejemplo muy resumido de un estudio de literatura oral. A lo largo de unos diez años, durante las fiestas patronales de algunos pueblos de los Monegros, he ido recogiendo varios tipos de literatura oral, pero particularmente la que se dice en el dance, especie de pequeña pieza teatral en la que se dan cita el baile, evocaciones del pasado histórico y de la vida pastoral, así como alusiones y críticas de acontecimientos acaecidos en el pueblo desde las fiestas del año precedente. En el dance hay tres géneros de literatura oral:

—una literatura oral tradicional que, en principio, debe transmitirse tal cual; es la parte llamada "Moros y Cristianos";

—una literatura oral libre, de actualidad, en los "dichos";

—y una literatura oral mixta, es decir, con ciertos pasajes convencionales, fijos, y con otros libres. Esto se encuentra en la "pastorada".

Es imposible estudiar los tres géneros en este trabajo, por lo que voy a limitarme a dar una ojeada al análisis de los dichos.

¿Cómo se puede estudiar este *corpus* desde un punto de vista a la vez etnológico y lingüístico?

En primer lugar, pienso que es bueno tener en cuenta el contexto situacional de estos pueblos, es decir "el entorno natural, la cultura material, la organización social y religiosa, pero también la visión del mundo, que es la interpretación que hace el grupo humano de la realidad que lo envuelve" (Calame-Griaule, 1990: 120). En la medida en que el medio ambiente, el pasado, la religión ejercen influencia sobre los textos orales, permitiendo una mejor comprensión de algunas de sus partes, es precisa una presentación geográfica e histórica.

A continuación se puede pasar al estudio de los textos orales siguiendo las indicaciones que dan los siete puntos de Hymes: **quién dice qué, a quién, dónde, cuándo, cómo y en qué circunstancias**, a los que añadiría un octavo, el **porqué**.

¿Quién habla, a quién, dónde, cuándo y en qué circunstancias?

Durante esta manifestación festiva que es el dance, el que hace y dice esta literatura oral es el Mayoral (especie de portavoz del pueblo); y lo hace en presencia de la estatua del santo patrón para rendirle homenaje así como para informarle de lo que ha sucedido en el pueblo a lo largo del año. A este acto tradicional acude todo un gentío vestido de fiesta, que viene a oír el diálogo entre los generales (a pesar de que buena parte de la gente sabe de memoria los textos), y ante todo a escuchar los dichos, ya que estos sí son nuevos cada año. Si hay forasteros en el pueblo, da lo mismo que lo entiendan o que no, pues esta literatura no les atañe.

Por lo general el dance tiene lugar a la salida de la misa mayor, en la plaza del

pueblo, delante del ayuntamiento o delante de la iglesia. Es fiesta, y eso es importante para el mensaje, pues el Mayoral podrá permitirse decir hasta lo que disgusta, lo que no marcha bien, y contar con más o menos carga humorística todo tipo de anécdotas ocurridas en el pueblo desde las fiestas pasadas.

Vamos a ver **qué** dice el Mayoral y **cómo** lo dice. Esto supone hacer un análisis del contenido y un análisis de la forma.

a) Análisis formal.

Ciñéndose a la definición de literatura oral que da G. Calame-Griaule, "la formalización regulada por un código propio para cada lengua y para cada sociedad, de un patrimonio cultural" (1970: 23), queda claro que no se puede omitir la forma, la manera en que esta literatura oral se pone de manifiesto.

«Los textos orales se construyen sobre la base de esquemas formales (...) que elige el emisor en función del contenido que quiere transmitir. Como tales, dichos esquemas son identificables de forma inmediata por el destinatario, y aceptados como vehículos institucionalizados de un contenido particular». (Bonvini, 1981: 140).

Pero estos esquemas varían no sólo en función del **género** de los textos orales, sino también de una sociedad a otra. De este modo, el estudio de la forma de estos textos surge de la cultura misma de la sociedad estudiada.

R. Barthes insiste asimismo en el estudio de las formas. En su opinión hay que

«describir de una nueva manera el colectivo imaginario, no tanto por sus

temas, como se ha hecho hasta el presente, cuanto por sus formas y funciones; dicho más toscamente pero con más claridad: por sus significantes más que por sus significados». (Barthes, 1964: 98)

De hecho, me parece que, al igual que una canción no adquiere su total sentido más que si la música y el texto se aprenden a la par, en una situación concreta, todo texto de literatura oral tiene también dos contenidos: el del texto, y el de la forma a través de la cual se presenta.

«Contenido y expresión, pues, se ordenan mutuamente. Ambos están unidos a lo que vive el grupo: el contenido por su referencia en sí, la expresión por su referencia al contenido. La expresión, en efecto, es escogida o forjada como tal por el grupo para servir de soporte apropiado a un contenido bien definido» (Bounin 1981: 140).

El significado de los textos orales se desprende, por tanto, del contenido de los textos y de la forma bajo la que se presentan en una situación dada.

Así, en lo referente a la literatura oral del dance, si se comparan los textos convencionales de Moros y Cristianos, aparece una estructura común, pero con variantes particulares, características de cada pueblo. He estudiado el sistema formulario de los dichos (fórmulas de apertura, de cierre, etc., que facilitan la comprensión del mensaje por parte del público), pero también la lengua y el estilo: la lengua en la medida en que, aunque tratándose del castellano, en Aragón se dan diferencias de orden fonético, morfológico, y sobre todo léxico; y el estilo, teniendo en cuenta que del mismo modo que cada individuo tie-

ne su manera de expresarse, una sociedad prefiere ciertas maneras a la hora de expresarse en tales o cuales circunstancias, y éstas, de algún modo, la caracterizan. El estilo usado en esta literatura es el estilo romance (más o menos correctamente empleado), que, como dice J. Caro Baroja, es "la forma de expresión más querida por el pueblo español" (1969: 75).

Abordamos ahora la manera de presentar el texto, o proceso de enunciación. Aquí se pone el acento en el factor sujeto y en el factor referencial; dicho de otro modo, se trata de estudiar la actitud del emisor ante su propio enunciado y ante la situación concreta. Lo que con esto se ofrece es algo más que el sentido denotativo de las palabras: la subjetividad de quien está hablando, su deseo de convencer o, al contrario, de discrepar, su ironía, su apreciación de lo que dice, etc... y todo ello a pesar de las limitaciones (estructura, estilo...) debidas al género de texto de que se trate. De tal modo que, lo que se comunica, no es únicamente el contenido de los distintos temas, sino "el hecho de que lo que es transmitido es más o menos asumido responsablemente" (Dubois, 1969: 10).

Se trata, pues, de estudiar cómo se manifiesta en esta comunicación verbal el sujeto que habla, el "yo" del Mayoral (opuesto al "tú", al público). ¿Asume el Mayoral lo que dice? ¿Intenta estimular al público? Hay varios procedimientos para responder a estas preguntas. Por ejemplo, valiéndose de deícticos como "hoy día" o "ahora", o por medio de ciertas referencias a lugares, o a personas del pueblo, el discurso del Mayoral ejercerá más impacto sobre la gente. ¿Es claro y "transparente" su discurso?

¿Puede entenderlo todo el mundo? Evidentemente, cuando el Mayoral se refiere a la gente por sus apodos, sólo lo entienden los del pueblo, ya que los apodos representan un código interno que sólo comprenden los miembros de una misma comunidad.

No es cuestión de realizar aquí todo el proceso de análisis formal, sino simplemente de constatar la necesidad de hacerlo.

b) ¿Qué dice el Mayoral, cuál es el contenido de los dichos?

Tomando de nuevo la expresión de F. Boas, puede decirse que esta literatura oral es una auténtica "autobiografía" de las gentes de los Monegros. Como precisa el Mayoral:

«lo que pasa en el pueblo se tiene que reseñar».

Gracias a los dichos se obtiene, en efecto, información acerca del ambiente del pueblo, sobre las actividades y pasatiempos de sus habitantes, sobre sus preocupaciones, fiestas, los valores culturales... Y a través de los dichos de varios años queda plasmada toda la vida del pueblo, como si de una película se tratara.

En cuanto al **porqué**, a los motivos de

* * *

La etnolingüística encuentra dificultades a la hora de ser definida. Su terreno no está delimitado todavía; sus métodos dependen de sus objetivos, y éstos aún no están bien fijados (fuera de la poco precisa expresión "relaciones entre lengua y cultura"). La etnolingüística hallará su originalidad y su campo de acción propios a la vez que

la gente para mantener y cuidar esta literatura, encontramos que, por una parte, hace referencia a vivencias comunes siempre de actualidad, y por otra, y esto es muy importante, saben que van a reírse a gusto. La gente sabe de quién y de qué habla el Mayoral, tiene ese "«knowledge background»" que funda en el seno de una comunidad el conocimiento compartido, el cual engendra una connivencia sin la que el sentido no circula, o si lo hace, circula mal" (François, 1990: 166). Es fiesta. Es tiempo para la risa y el buen humor. Incluso si se abordan temas serios, el Mayoral se las apaña para divertir al público. Como me decía el Mayoral de Sariñena: "Se basa en la realidad... hay que poner un poco de salero, de picardía, exagerando o disminuyendo". A la gente le gusta ir a escuchar los dichos precisamente porque no se sabe quién va a ser puesto en evidencia, qué historias contará el Mayoral no sin cierta malicia... Todos ríen de buena gana, hasta los sacados "a relucir"...

Hablar de sí, y más de manera cómica, recordar vivencias comunes, etc., es un buen medio para reagruparse y reforzar la propia cohesión.

Con este corto ejemplo he querido demostrar que en etnolingüística un estudio formal, lingüístico, es inseparable de un estudio etnológico.

realiza el esfuerzo para resolver estas dificultades. Si bien surge a un tiempo desde la etnología y desde la lingüística, pienso, como G. Calame-Griaule, que se trata de una disciplina completa, autónoma, disciplina que responde a "la necesidad de estudiar por sí mismas las relaciones entre lengua, cultura y sociedad" (1977: 15).

Bibliografía

- BARTHES, R. 1964. "Elements de sémiologie". *Communication*, 4: 91-134.
- BENVENISTE, E. 1974. *Problèmes de linguistique générale (II)*. Paris: Gallimard NRF.
- BONVINI, E. 1981. "L'ethnolinguistique entre la pluridisciplinarité et l'unidisciplinarité". *La Linguistique*, 17: 130-141.
- CALAME-GRIAULE, G. 1977. "Introduction. Pourquoi l'ethnolinguistique?", En *IDEM: Langage et cultures africaines*. Paris: Maspero: 11-27.
- . 1980. "La recherche du sens en littérature orale". *Terrain*, 14: 119-125.
- CARO BAROJA, J. 1969. *Ensayo sobre la literatura de cordel*. Madrid: Ed. Revista de Occidente.
- DUBOIS, J. 1962. *Le vocabulaire politique et social en France de 1869 à 1872*. Paris: Larousse.
- . 1969. "Énoncé et énonciation". *Langages*, 13: 100-110.
- FIRTH, J. R., 1966. "On sociological linguistics". En HYMES (Ed.): *Language in Culture and Society*. New York: Ed. Harper.
- FRANCOIS, D. 1990. *A la recherche du sens*. Paris: Peeters/Selaf.
- FRANCOIS, F. 1970. En BLOONFIELD: *Langage*. Paris: Payot, p. XV.
- FRIBOURG, J. 1981. "Deux ethnolinguistiques". En *Ethnolinguistique: contributions théoriques et méthodologiques*. Paris: Selaf, pp. 19-33.
- . 1990. "D'un texte... à l'autre". En *D'un conte à l'autre. La variabilité dans la littérature orale*. Paris: Ed. du CNRS, pp. 117-131.
- KARDINER. 1996. *Introduction à l'ethnologie*. Paris: Gallimard.
- LYONS, J. 1970. *Linguistique générale*. Paris: Didier.
- MALINOWSKY, B. 1968. *Une théorie scientifique de la culture*. Paris: Maspero coll. "Points" (1^a edición en inglés, 1944).
- MATORE, G. 1953. *La méthode en lexicologie*. Paris: Didier.
- MOUNIN, G. 1972. *Clefs pour la sémantique*. Paris: Seghers.
- . 1976. *Clefs pour la linguistique*. Paris: Seghers.
- POTTIER, B. 1970. "Le domaine de l'ethnolinguistique". *Langages*, 18: 3-11.
- SAPIR. 1968. *Linguistique*. Paris: Ed. Minuit.
- SAUSSURE, F. de. 1915. *Cours de Linguistique générale*. 1962 Paris: Payot (reedición).

LA CONSTRUCCIÓN DEL DISCURSO

ANÁLISIS DE DIFERENTES DISCURSOS SOBRE REPRODUCCIÓN Y SEXUALIDAD

MARI LUZ ESTEBAN GALARZA

Universidad de León

En este artículo se pretende hacer un análisis de diferentes discursos mantenidos en la sociedad occidental respecto a la reproducción y la sexualidad, considerando dichos ámbitos de la vida como fenómenos con entidad propia aunque estrechamente interconectados. Para ello nos fijaremos en distintos niveles de discursos: los dominantes, sobre todo los generados y/o difundidos desde el sistema de expertos —más en concreto, desde la medicina/ciencia y la sexología—, la Iglesia Católica y los medios de comunicación; los alternativos, destacándose sobre todo el feminista; y otros.

Una de las ideas centrales que se defenderá es que en el proceso de construcción y transformación de los discursos va a ser clave la relación de los mismos con las transformaciones sociales y científico-tecnológicas ocurridas en la sociedad occidental en los dos últimos siglos.

Uno de los campos donde esta interacción se refleja claramente es en el de las diferencias sexuales y de género, dónde comprobaremos cómo muchas veces los cambios en las definiciones, interpretaciones, e incluso en las narrativas generadas desde los distintos actores sociales (relativas al cuerpo, la fisiología humana y la sexualidad), suponen por lo general readaptaciones político-científicas a nuevas situaciones sociales, sin que ello tenga que conllevar ruptu-

ras en las situaciones de desigualdad social. Pero otras veces, se deben interpretar como ensayos por parte de algunos sectores, en general grupos minoritarios o en situación de injusticia social, para modificar y mejorar sus propias condiciones de vida.

En esta misma línea, comprobaremos el surgimiento de conceptos nuevos promovidos por agentes diversos, como es el caso de *sexo biológico*, y *homosexualidad*, consolidados en el siglo XIX, y *salud reproductiva y sexual* y *sexo seguro*, aparecidos en el XX. En otras ocasiones serán los propios avances tecnológicos los que originarán modificaciones en fenómenos e instituciones sociales que, por otra parte, han sido objeto de estudio por parte de la antropología desde sus inicios, como es el caso de las nuevas tecnologías reproductivas en relación al parentesco, la familia, la maternidad y la paternidad.

Evolución de las interpretaciones científicas sobre la reproducción

La reproducción y la sexualidad son construcciones socioculturales, sujetas por tanto a los diferentes sistemas socio-económico-ideológicos, aunque en íntima conexión también con características individuales y personales. En la mayoría de las culturas la fertilidad representa y simboliza aspectos que van mucho más

allá de la mera capacidad de procreación. En la sociedad occidental, procreación y sexualidad son conceptos directamente relacionados, puesto que la práctica sexual más generalizada y estimulada, apoyada a su vez en la ideología de que la sexualidad está destinada a la procreación, son las relaciones heterosexuales y coitales (Esteban, 1993b).

Las interpretaciones científicas de las funciones corporales del hombre y de la mujer han ido variando a lo largo de la historia¹.

El cambio fundamental en las lecturas científicas sobre el cuerpo ha sido que de un modelo, y por tanto de un discurso, jerarquizador, se pasó en el siglo XVIII a un modelo diferenciador, que es el actual, que enfatiza las diferencias, la oposición radical entre hombres y mujeres. En el primer modelo, el jerarquizador, la mujer se definía más imperfecta que el hombre, en base a la menor o mayor posesión de características humanas definidas como importantes, como el calor o la humedad. En el segundo, el actual, la mujer se entiende como totalmente diferente al hombre, a partir del descubrimiento de las diferencias biológicas entre hombres y mujeres y de la definición de ésta última como más vulnerable a la enfermedad. Este cambio podría ser interpretado como un paso adelante en la ruptura de la subordinación del cuerpo femenino respecto al masculino, y de las mujeres frente a los hombres; sin embargo, hay que tener en cuenta que ha ido paralelo a una patologización del primero que supone en la práctica un cambio de argumentos, de discurso, pero sin modificar la posición social asignada a las mujeres. Por otra parte, hay que tener en cuenta que las teorías científicas que han ido aparecien-

do han tenido siempre su correspondiente en la vida social, de forma que a partir de las explicaciones y diferencias del cuerpo humano, se han justificado espacios y funciones sociales referidos a hombres y mujeres.

Por otra parte, se puede comprobar un cambio en las metáforas sobre el cuerpo. En la actualidad la metáfora predominante es el cuerpo como una máquina, donde se resalta mucho la idea del control central del sistema nervioso, y el flujo de información de unas zonas a otras, en concreto en la mujer mediante las hormonas (Martin, 1987). Desde esta visión, todos los procesos femeninos relativos a la reproducción que no tienen como fin un embarazo son considerados episodios fallidos, en definitiva un fracaso, puesto que se sigue considerando que el cuerpo de la mujer está enfocado exclusivamente a la procreación. Esto se puede comprobar continuamente en los términos que se utilizan en la explicación/referenciación al ciclo menstrual, como por ejemplo los referidos a la menopausia: regresión, atrofia, fallo de las funciones, ovarios seniles y atróficos, declinamiento, disturbio, etc. Todo esto provoca en las mujeres la interiorización de la negatividad como el sentimiento más predominante respecto al funcionamiento de su propio cuerpo. No sería igual en el caso del funcionamiento del cuerpo del hombre, donde fenómenos similares, como la eyacuación y espermatogénesis, se magnifican y positivizan, y son motivo de orgullo, valía y privilegio (Martin, 1991).

En la aparición de un modelo diferenciador entre hombres y mujeres tiene mucha importancia la construcción y utilización del concepto de sexo biológico a partir del siglo XVIII, estudia-

das por el historiador Thomas Laqueur (1994). Laqueur demuestra cómo anteriormente a dicha época las diferencias orgánicas eran una consecuencia de las sociales, y no al revés como en la actualidad. Este esquema dicotomizador de los sexos ha condicionado totalmente los descubrimientos sobre biología, fisiología y el resto de disciplinas médicas, habiendo muchas veces una desproporción entre los datos científicos y la importancia social asignada al sexo².

No cabe duda de que en nuestra sociedad, el conjunto de los científicos y de los llamados expertos tienen un poder incuestionable en la generación de los discursos predominantes sobre todos los fenómenos de la vida. Pero, al estudiar la trascendencia de dichos discursos sobre la vida de las personas, es necesario tener en cuenta diferentes factores. Así, algunos/as autores/as han encontrado diferencias según la clase social, como Martin en su estudio de Boston: de acuerdo a sus resultados, las mujeres más influenciadas por las conceptualizaciones y explicaciones médicas son las de clase media y alta, mientras que en las mujeres de clase baja predominan otro tipo de esquemas (1987). En mi investigación realizada en Bilbao, el factor clase no se manifestaba tan definitivo, pero sí se observaban diferencias importantes en cuanto a la edad y la ideología (1993b).

Concluimos este apartado señalando que, en lo que se refiere a la reproducción y su tratamiento social y científico, hay una serie de constantes a lo largo de la historia, que siguen manteniéndose en la actualidad. Son las siguientes:

1.- Tanto los discursos científicos

como las actuaciones se centran prioritariamente en las mujeres.

2.- El cuerpo masculino, lo masculino en general, funciona como modelo de lo humano (aunque no siempre sea investigado), dándose un proceso de enfatización-supervisibilización de los procesos orgánicos femeninos, que se hace corresponder con una supervisibilización de las funciones sociales relativas a la reproducción asociadas a las mujeres, y que a su vez se traduce en una invisibilización de otro tipo de funciones sociales y de interpretaciones científicas respecto a las mujeres.

3.- La fisiología reproductiva, lo reproductivo, va a funcionar como metonimia de cuerpo y fisiología femeninos.

4.- El funcionamiento femenino siempre se explica en términos de problematización, sea "menor perfección", sea "diferenciación" o "patologización"; problematización que va referida en última instancia al ámbito social más general (Esteban, 1996).

La creciente importancia atribuida al placer sexual

Hasta el siglo XVIII imperan en la sociedad occidental las conceptualizaciones biologicistas de lo sexual, según las cuales la sexualidad era un instinto que nace con el individuo. Desde ahí se teorizaba que los objetivos y conductas sexuales eran comunes a toda la especie. Posteriormente se abandona la idea de instinto para explicar el deseo sexual y van surgiendo nuevas teorías, como la de Freud, a finales del s. XIX, que sustituye lo innato por la idea de pulsión y supera el modelo biologicista para ins-

taurar otro modelo basado en representaciones mentales, creando una serie de categorías, como la del *inconsciente*, que han tenido una gran trascendencia en nuestra sociedad (Barandika & de la Asunción & Sarasola, 1990: 7). Es a partir del estudio y comparación de las conductas de diferentes sociedades y culturas por parte de las/os antropólogas/os cuando se comienza a replantear el carácter universal y esencialista de la sexualidad y se analiza el peso que las instituciones sociales, económicas y religiosas tienen sobre el comportamiento sexual (Barandika & de la Asunción & Sarasola, 1990).

Michel Foucault recoge en su análisis histórico de la sexualidad el cambio que supuso el siglo XVIII (1987). Según él, en ese siglo se pasa de un fenómeno denominado por él "dispositivo de la alianza", donde la base de partida era el vínculo jurídico entre dos personas en el matrimonio y la transmisión de la herencia, al "dispositivo de sexualidad" que sigue vigente en la actualidad, y donde se comienza a dar importancia a los placeres y sensaciones corporales, al placer sexual, en definitiva. Este dispositivo trae consigo la normativización de la sexualidad, pero no en base a la represión (por lo menos explícita), ya que aunque se mantienen prohibiciones y silencios, la reglamentación se establece sobre todo en base a la generación de discursos sobre lo normal y lo anormal. De esta manera, los discursos tenían y tienen como fin penetrar en todas las personas y controlar la población, normativizando estratégicamente las conductas a través de diferentes mecanismos, como son la familia, la atención a la infancia, la especificación de las perversiones, etc. (ibídem: 126-139).

Situación actual

En la actualidad asistimos a una combinación de formas de pensar: sigue vigente, aunque ha perdido bastante peso, el concepto religioso de pecado cuando se transgrede la norma del matrimonio legal encaminado preferentemente a la procreación. Pero una de las características principales es que se ha legitimado el derecho al placer para la mujer, aunque dentro de unos cánones determinados. Por otra parte, los principios morales han dado paso a los "científicos", donde se prioriza la racionalización, la sistematización de los datos, la investigación empírica y la construcción de categorías científicas, aunque siga existiendo una cierta supeditación moral (Barandika & de la Asunción & Sarasola, 1990: 19). Así, la medicina se ha dedicado a estudiar todo el comportamiento sexual humano desde la infancia hasta la vejez. Se analizan y clasifican exhaustivamente todas las conductas, quedando perfectamente definidas las llamadas perversiones, de forma que se ha generado una especie de pirámide de comportamiento sexual, donde a medida que nos acercamos al vértice, se van situando los comportamientos calificados de atípicos o anómalos³.

Pero es la Sexología, desarrollada sobre todo en la segunda mitad del siglo XX con la hegemonía de autores norteamericanos⁴, la que protagoniza los cambios teóricos, en cuanto que además se ha atribuido el ejercicio científico de todo lo que tiene que ver con la sexualidad. Hay que tener en cuenta que todos estos fenómenos se han dado de forma paralela a la transformación radical de la sociedad capitalista occidental en las últimas décadas, cambios que han

afectado no sólo al espacio público (estructuras económicas y políticas, educación, entre otras) sino también al privado (vivienda, formas de reproducción y convivencia), y por tanto a la esfera doméstica, marco principal de las relaciones sexuales⁵.

La figura del/de la sexólogo/a⁶ se ha centrado a partir de las teorizaciones de Wilhelm Reich en la resolución de las dificultades sexuales que impiden la consecución del orgasmo. Las/os terapeutas sexuales forman parte de lo que podríamos llamar la "ola de permisividad y libertad sexual" que afecta a todo el mundo occidental desde mediados de siglo, y que propugna, por lo menos aparentemente, el derecho a una sexualidad placentera para todas las personas, hombres y mujeres. El sexo ha salido de algunas manera de las cuatro paredes de la casa, aunque coexisten: formas convencionales de relación, comercialización de imágenes y lecturas eróticas, falta de condiciones apropiadas para las relaciones entre las/os jóvenes, etc., por citar algunos ejemplos⁷.

Por otra parte, la aparición de la epidemia del sida ha provocado en poco tiempo⁸ transformaciones muy importantes en el campo de la sexualidad, entre las que destacamos el surgimiento de un nuevo concepto, el de *sexo seguro*⁹, creado por el colectivo gay, que es uno de las formas principales de prevención de la enfermedad, y que ha modificado la idea que la sociedad tenía de las relaciones sexuales en una época donde éstas han pasado a quedar integradas dentro de la sociedad de consumo. A partir de ahí, la seguridad ha quedado unida al placer, aunque alrededor del concepto de sexo seguro han aparecido discursos contrapuestos, desde morali-

zantes que abogan por la abstinencia y/o la fidelidad, hasta otros más realistas y/o progresistas.

El discurso feminista

En el trabajo llevado a cabo por el movimiento feminista todo lo relativo a la reproducción y la sexualidad ha ocupado un lugar totalmente preferente. Más en concreto, todo lo relativo a lo que podemos denominar Viejas Tecnologías Reproductivas (anticoncepción) y derecho al aborto, en una primera fase, y Nuevas Tecnologías Reproductivas, en una segunda fase, más en la época actual. Una de las ideas en la que más se ha insistido desde el feminismo ha sido la de la necesidad del control del cuerpo por parte de las mujeres y en el derecho a decidir sobre todos los procesos relacionados con el mismo. En cuanto a la sexualidad, se ha subrayado mucho la separación de la misma respecto a la reproducción, así como el énfasis en el placer sexual y la búsqueda de la legitimación y autodeterminación de las prácticas sexuales por parte de las mujeres. En este sentido, se ha legitimado y ha tomado mucha fuerza el uso del supuesto ético de la transgresión por parte de las mujeres, que se ha ido aplicando tanto a la reproducción como a la sexualidad y demás ámbitos de la vida (Esteban, 1996).

Una posibilidad de análisis a la hora de ver los cambios sociales y el papel de ciertos sectores en las mismas es el uso, difusión y transformación de las narrativas generadas por distintos sectores sociales. El sociólogo Ken Plummer aborda en su libro *Telling sexual stories* (1995) el estudio de algunas narrativas (formuladas en general en primera per-

sona e individualmente, pero referidas a un colectivo social emergente) sobre diferentes aspectos de la sexualidad que están teniendo una gran importancia en los últimos veinte años. Entiende que la promoción y difusión por parte del feminismo (y otros movimientos sociales) de biografías basadas en la propia experiencia, en las que suele reflejarse un proceso de transformación de la propia identidad, ha sido una forma muy efectiva de dar fuerza a nuevos colectivos sociales. Cita en concreto las historias referidas a la violencia sexual y a la homosexualidad/lesbianismo, difundidas y publicadas en medios de comunicación o en otros ámbitos. Subraya Plummer que, al margen de la denuncia de dichos hechos, el feminismo del siglo XX ha utilizado las narrativas como una forma de redefinir la sexualidad de hombres y mujeres y otorgar legitimidad a la experimentada por las mujeres (ibídem).

En el caso de las personas que declaran abiertamente su homosexualidad/lesbianismo después de un proceso de autoconciencia, esto es un fenómeno potenciado por el colectivo gay/lesbiano, que refuerza así también su propia existencia. Por otro lado, en el surgimiento de este colectivo tiene mucha importancia la aparición del concepto de *homosexualidad* en el siglo XIX, debida a la insistencia de la clase médica en la descripción y catalogación de todas las situaciones definidas como anómalas (Plummer, 1995). La homosexualidad ha dejado de ser considerada oficialmente una enfermedad hace apenas una década, a partir de su salida de la clasificación oficial de enfermedades mentales (DSM) de la Asociación de Psiquiatría norteamericana-APA.

Otro aspecto interesante de las trans-

formaciones desde el feminismo ha sido la construcción de conceptos y términos que posteriormente han quedado incorporados a la sociedad. Podemos tomar como ejemplo el término *salud reproductiva y sexual*, creado por el movimiento feminista, pero difundido y legitimado desde instancias oficiales sobre todo a raíz de la celebración de la *IV Conferencia sobre Población de El Cairo*, en septiembre de 1994. Este término sirve para desligar a la mujer de una visión donde su función más importante sea la de ser madre, al tiempo que permite una visión más amplia de la salud de las mujeres, más allá de sus aspectos reproductivos (Esteban, 1993a).

Los cambios producidos por las nuevas tecnologías reproductivas

Para terminar, nos fijaremos en las nuevas tecnologías reproductivas y en el tratamiento social de la esterilidad. Su estudio nos da claves para entender la transformación de ciertas instituciones que aparentemente permanecen inalterables. El mismo concepto de esterilidad se ha modificado pasando a ser en la actualidad una enfermedad, considerada más femenina que masculina, y que además requiere siempre tratamiento (tratamiento que se ha hecho equivalente a la aplicación de tecnologías médicas reproductivas o a lo que se conoce como reproducción asistida, comenzándose en la mayoría de los casos por las más sofisticadas)¹⁰.

Por otra parte, distintos/as antropólogos/as (Shore, 1992; Assier-Andrieu, 1994) están analizando las transformaciones ocurridas en los conceptos de parentesco, familia, maternidad y pater-

nidad, vida humana... con la aparición de situaciones totalmente nuevas o que conllevan replanteamientos de cuestiones anteriores, como las ocurridas alrededor de: la maternidad de alquiler o subrogada, la maternidad biológica en mujeres postmenopáusicas, la maternidad en mujeres lesbianas por inseminación, la posibilidad de elección de sexo, la paternidad *postmortem*, etc. En este

sentido, es interesante ver el trabajo desarrollado por los juristas alrededor de la fecundación asistida donde destaca, por ejemplo, la protección de la paternidad social por delante de los derechos de las madres (biológicas y/o sociales) (Varela, 1990), en unos tiempos donde algunas autoras hablan de una cierta crisis de la paternidad (Stolcke, 1984).

Notas

1 Una de las autoras en las que me baso para su estudio es la antropóloga norteamericana Emily Martin, quien en su libro *The woman in the body* hace un análisis pormenorizado de las mismas, además de recoger y analizar la experiencia personal de mujeres muy diversas en cuestiones reproductivas (1987).

2 Véanse: Peyre, Wiels, Fonton, 1991; Esteban, 1996.

3 Por otra parte, el desarrollo de la demografía como disciplina ha apoyado la idea de sexo como cuestión de Estado y lo ha desvinculado de la moral y de la razón (Barandika, de la Asunción, Sarasola, 1990: 21).

4 Aunque sus líderes fundacionales son: Bloch, Hirschfeld, Ellis, Van de Velde y Marañón, todos ellos europeos, los que le dan cuerpo teórico y rompen el modelo exclusivamente clínico y patológico del enfoque del sexo utilizado hasta el siglo XIX (Amezúa, 1991).

5 Además de las aportaciones de los teóricos de la sexualidad, los principales movimientos sociales de este siglo (Marxismo, Feminismo, Movimiento Homosexual-Lesbiano, entre otros) se han incorporado también al cambio de las ideas sobre la sexualidad.

6 Las/os terapeutas sexuales trabajan

sobre todo en gabinetes privados y diferentes colectivos y asociaciones, junto a otros profesionales de la psicología, y en menor medida desarrollan sus consultas en centros públicos (sobre todo Centros de Planificación Familiar).

7 Se puede hablar de un cambio en la valoración social de la sexualidad, aunque sigue vigente la potenciación de la pareja heterosexual, mejor monógama, o por lo menos estable, con una repartición de roles entre el hombre y la mujer, y un no reconocimiento de la capacidad sexual autónoma de esta última.

8 El virus del sida se descubrió en 1983 y los primeros datos sobre la enfermedad se aportaron en 1980.

9 *Sexo seguro* se refiere a la utilización de diversas medidas para evitar el contagio del virus VIH en el marco de las relaciones sexuales; generalmente se relaciona con el uso del preservativo en cualquier tipo de penetración, pero existen asimismo medidas para el sexo oral y otro tipo de prácticas.

10 Para profundizar en este tema, pueden consultarse: Assier-Andrieu, 1994; Corea, 1985; Esteban, 1996; Sawicki, 1991; Stolcke, 1984; Varela, 1990.

Bibliografía

- AMEZUA, E. 1991. "Pasado y presente de una ciencia". *Curso de Master en Sexología*, Dossier Nº 19. Madrid: Instituto de Ciencias Sexológicas (I.N.C.I.S.E.X.), (uso interno).
- ASSIER-ANDRIEU, L. 1994. "L'homme sans limites. 'Bioétique' et anthropologie". *Ethnologie française*, XXIV: 141-149.
- BARANDIKA, A. & R. de la ASUNCIÓN & M.E. SARASOLA. 1990. "El comportamiento sexual de las mujeres". Bilbao, (inédito).
- COREA, G. "The reproductive brothel". En *Idem et al.: Manmade Women: How new reproductive technologies affect women*. London: Hutchinson, pp. 45-69.
- ESTEBAN, M. L. 1993a. *Emakumeen osasunaz beraiei galdezka. Ugalketa eta sexualitate eredu desberdinak. Txostenak*, 8. Donostia: Seminario de Estudios de la Mujer de la UPV-EHU.
- ESTEBAN, M. L. 1993b. *Actitudes y Percepciones de las mujeres respecto a su salud reproductiva y sexual*. Tesis Doctoral. Universitat de Barcelona, (inédita).
- ESTEBAN, M. L. 1996. "Relaciones entre Feminismo y Sistema Médico-Científico". *Kobie, Antropología Cultural*. Bilbao: Diputación Provincial de Bizkaia-Bizkaiko Foru Aldundia (en prensa).
- FOUCAULT, M. 1987. *Historia de la sexualidad: 1. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI editores.
- LAQUEUR, T. 1994. *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid: Ed. Cátedra-Colección Feminismos.
- MARTIN, E. 1987. *The woman in the body*. Boston: Beacon Press.
- MARTIN, E. 1991. "The egg and the sperm. How science has constructed a romance based on stereotypical male-female roles". *Signs*, 16, 3: 485-501.
- PEYRE, E. & J. WIELS & M. FONTON. 1991. "Sexe biologique et sexe social". En HURTIG, M.C. & M. KAIL & H. ROUCH (Eds.) *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes*. Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, pp. 27-50.
- SAWICKI, J. 1991. "Disciplining mothers: feminism and the new reproductive technologies". En *Disciplining Foucault*. London: Routledge, pp. 83-85.
- SHORE, C. 1992. "Virgin Births and Sterile Debates". *Current Anthropology*, 33, 3: 295-314.
- STOLCKE, V. 1984. "Las nuevas tecnologías. La vieja paternidad". En *Mujeres: Ciencia y práctica política*. Madrid: Ed. Debate, pp. 87-129.
- VARELA, M. J. 1990. "El surgimiento de las nuevas tecnologías reproductivas" (inédito).

EL OBRERO Y LA PRENSA CATÓLICA BRASILEÑA: 1935 - 1945

M^ª DO ROSARIO DE FÁTIMA ANDRADE LEITAO

Universidade Federal Rural de Pernambuco (Brasil)

Introducción

El ensayo consiste en analizar el discurso de la prensa católica brasileña, en los años 1930-40, cuyo tema está centrado en el mensaje dirigido a los obreros. El material periodístico considerado prioritario en el trabajo, son las revistas: *FRONTEIRAS*; *Para o Alto*, *JOC - Femenina*¹; *ORDEM* y *A TRIBUNA*. En la investigación, se privilegiaron dos temas: España y el catolicismo y el catolicismo y el proletariado.

Los textos seleccionados en la prensa católica brasileña en los años 30-40, se centran en los siguientes temas: la lucha contra el comunismo y el anarquismo; el rechazo a los movimientos que no tenían orígenes en el catolicismo; una búsqueda de legitimidad del discurso de unidad entre todos y de la igualdad universal, independientemente de que los hombres sean propietarios o proletarios.

Este trabajo ha sido realizado en tres partes: primero, un resumen de las características económicas, políticas y sociales del periodo, llamando la atención sobre el contexto de dicho discurso religioso; segundo, situar a la iglesia católica brasileña desde la República (1889), hasta los años 30 y por último hacer el análisis del discurso de la prensa católica, teniendo en cuenta también el discurso de anarquistas y comunistas, en la revista *VIDA*.

Características del periodo

La República en Brasil empieza con un golpe militar en 1889. La oligarquía se mantiene en el poder, alejando a todos los otros sectores sociales, desarrollando la denominada política "*café com leite*"².

En el Brasil del inicio de la República, predominaba la herencia de la concentración política y económica, así se intentaba mantenerse la población en una situación de casi completa sumisión. La resistencia obrera todavía era muy restringida y en general, estaba liderada por inmigrantes. La adhesión en masa al movimiento, tenía lugar en los periodos de huelga, donde predominaban los temas económicos.

En los primeros años de la resistencia obrera, los conflictos eran violentos y la influencia socialista y anarcosindicalista contribuía a la toma de conciencia del proletariado emergente. En este contexto, las huelgas y el boicot era extranjero.

En 1913, la ley Adolfo Gordo, Decreto n° 2741, promulgaba las formas de expulsión legal de los inmigrantes que perjudicaban el "orden social". Los líderes de los sindicatos, eran en general extranjeros, considerados por la élite como elementos "antipatriotas".

La década de los veinte fue un periodo de grandes transformaciones socia-

les. Las consecuencias de la Primera Guerra Mundial y de la revolución Rusa, contribuyeron a que Brasil tomara conciencia de su situación de país dependiente en relación a Europa y Norteamérica. Además, la crisis del poder hegemónico de la oligarquía rural y comercial exportadora, la toma de conciencia contra el imperialismo, la cuestión nacionalista y el rápido crecimiento del proceso de urbanización, influyeron en la búsqueda de nuevas alternativas sociales.

En esta época, también se desarrolla el movimiento comunista en los sindicatos y en la vida política, cuya culminación fue la intentona comunista³, liderada por Luis Carlos Prestes y algunos alemanes que vinieron a organizar la toma del poder.

En Brasil, la crisis de 1929 anuló la plena hegemonía de los sectores cafetaleros, lo que posibilitó un reagrupamiento de las fuerzas sociales que modificó el perfil político de la sociedad brasileña, dando origen al varguismo. Además esta crisis sorprendió a Brasil con un alto *stock* de café acumulado. Desaparecieron los préstamos externos utilizados para comprar localmente la producción excedente, y hubo un descenso en el precio del café en el mercado internacional.

La crisis económica, unida a la crisis política, contribuyó a definir las bases de un consenso entre mineros y gauchos, para la constitución de la Alianza Liberal. Además la candidatura de Vargas reclutó adeptos en el "tenentismo"⁴ y las clases medias, que en general, estaban al margen del poder oligárquico. La oligarquía no aceptó perder el poder en las elecciones. Pero la Revolución de 1930 elevó al poder a Getulio Vargas.

Vargas dio otra dimensión al mo-

vimiento obrero. Su política social se fundamentaba en dos maniobras: la legislación y la represión. Mantuvo un fuerte control sobre el movimiento sindical, a la vez que promulgaba leyes sociales.

Las principales medidas concretadas por Vargas son: 1) La creación del Ministerio de Industria, Comercio y Trabajo, con el objetivo de llevar la política social por nuevos rumbos; 2) el sindicato fue sustituido por un órgano de cooperación con el poder público y por eso sus miembros tendrían ciertas ventajas; 3) promulgó la ley de los 2/3 que exigía que 2/3 de los miembros del sindicato fueran brasileños y 1/3 de extranjeros naturalizados; 4) legalizó el trabajo femenino e infantil; 5) decretó las ocho horas de trabajo para los trabajadores del comercio y después para los de la industria, garantizó un día a la semana de reposo remunerado y además, 15 días de vacaciones anuales; 6) en 1936, estableció el salario mínimo.

En 1935, en la primera fase del gobierno Vargas, tuvo lugar entre otros intentos de sublevación, la denominada "intentona comunista". En consecuencia, en 1936 se creó la Comisión de Represión a los Comunistas, que tenía, entre otras, la función de organizar un plan para equiparar en todo el territorio nacional las medidas de represión a los "radicales de izquierda".

La segunda fase del varguismo, denominado "Estado Novo", se caracterizó por posiciones antiliberales y autoritarias. Era un gobierno que no tenía un contenido ideológico bien definido, pero bajo una línea de principios nacionalistas, además sobrevaloraba en su discurso los símbolos de **orden y progreso**.

A través de la legislación, el gobierno de Vargas conquistó a gran parte de los

trabajadores y mediante la persecución al proletariado disidente buscó obtener la homogeneidad necesaria para legitimar el nuevo gobierno. Además del gobierno fundamentarse en el discurso protector y anticomunista, la caza de la resistencia obrera era "legal"⁵.

La posición del gobierno respecto al movimiento obrero se quedaba definida en el decreto n° 24.694, que rechazaba el "sindicato como instrumento de ideologías extremistas y de revolución social". Además en el art. 139 de la Constitución de 1937, las huelgas se consideraban estrategias antisociales. En el art. 138 la afiliación al sindicato creado por el gobierno era considerada libre, pero los no sindicalizados tenían muchas desventajas (VIANNA, 1978: 120-21). Sólo los sindicatos reconocidos por el Estado se constituían en representantes legales de los trabajadores.

En 1943, el hecho más destacado del varguismo es la creación de la CLT, "*Consolidação das leis do trabalho*", convirtiendo a Vargas en el "Padre de los Pobres" y el "Salvador de la Patria".

La Iglesia Católica en Brasil

A finales del siglo XIX, en Brasil, la República dio lugar a la separación entre la Iglesia y el Estado. La reacción de la Iglesia se expresaba en el discurso de que el laicismo llevaría a la destrucción de la religión, de la familia, de las leyes, en suma de la sociedad. En síntesis **el Estado laico era el que se ponía en contra a la cristiandad**. El discurso era fundamentalmente fatalista: "Llena de peligros, de futuras consecuencias, (...) es la crisis que bajo el alboroto de este momento histórico, va destrozando a la

Patria. Crisis para la vida o para la muerte. Para la vida, si el progreso social está fundamentado en la religión; para la muerte si no lo está" (MARCHI, 1993-56).

Cabe añadir que para la Iglesia era inadmisibles la posibilidad de libertad de culto. Afirmaba que la religión Católica era la única verdadera, la única que estaba identificada con el cristianismo. Combatía de forma contundente a los gobiernos que se alejaron de ella y señalaba las consecuencias: "... no hay respeto a la autoridad, se acabó la armonía en las familias, se multiplican con pavorosa frecuencia los crímenes (...), no se hace caso a Dios, hay síntomas de disolución social; porque donde no hay religión, se da la ruina de un pueblo" (MARCHI, 1993-63).

Este Estado laico duró hasta 1934, en estos años el Cardenal Leme y el escritor Alceu Amoroso Lima se destacan en el intento de recuperar el poder que había perdido la Iglesia. Este deseo fue totalmente realizado en el Estado Novo en 1937, cuando recuperó el poder que anteriormente tenía en el Imperio. En el periodo del gobierno autoritario, 1937-45, la cooperación entre Iglesia y Estado, se consideraba la "solución" a los problemas del proletariado, hecho explicitado en el discurso: "la vuelta a la enseñanza religiosa y la sana cooperación entre Iglesia y Estado. Este principio de colaboración (...), ya no se podría continuar sin los principios espirituales de nuestra formación cristiana y brasileña" (MIRANDA, 1988: 104).

Los textos: el discurso de la Iglesia en el Estado Novo

Esta parte del trabajo, corresponde a los datos periodísticos cuyos titulares

son muy significativos en el contexto del Estado Novo.

España y el catolicismo

Son muchas las referencias a los hechos que ocurrían en España durante la Guerra Civil. Considerando que en el discurso, dicha guerra, era un ejemplo del dominio de la maldad, era algo que debía conocerse para poder huir de ello o preparar una estrategia de combate.

Han sido seleccionados los textos siguientes, porque hacen referencia al conflicto español. Asimismo, en diversos artículos está incorporado el estereotipo del comunista, al que señala como un enemigo que supuestamente estaría presente en la sociedad brasileña, al cual los obreros tendrían que conocer para rechazarlo. Sobre el tema, siguen algunos titulares de artículos de revistas: "La pasión de la Iglesia en España"⁶; "España en Sangre"⁷; "España martirizada"⁸; "El Alcázar de Toledo"⁹; "¿Quiénes son los culpables de la guerra española?"¹⁰.

El primer texto "La pasión de la Iglesia en España" afirma que "No es una nación que se debate..., es una civilización que se defiende en contra la barbarie (...) de Moscú (...) el gobierno que sostiene Madrid es una coalición de bandidos. El discurso de los obreros en un folleto aprehendido por la policía, presenta una opinión muy distinta: primero se convoca a los obreros a mantener la solidaridad y los anima a protestar contra las intervenciones de las potencias imperialistas; al final escriben en negrita: "¡Abajo los tiranos! ¡Viva a la Revolución Social!"¹¹.

En el segundo, "España en Sangre", mantiene el mismo tono, "los bandos de

la U.G.T., los milicianos, los anarquistas y comunistas, andan en pandilla a la caza de sus enemigos"¹². En este tema el discurso opositor se refiere a la revista anarquista *Vida*, que explican como ha sido creado el estereotipo de malhechor, afirma que la bondad ha sido relacionada con la belleza y el feo con la maldad, según el texto "la miseria y el exceso de trabajo deforman el organismo del obrero..., así el proletariado es perverso, feroz y delincuente (...), al que hay que vigilar y castigar con el objetivo de mantener el orden social"¹³.

El tercero, "España martirizada", continúa empleando el estereotipo del comunista como un individuo con las siguientes características: astuto, pérfido, traicionero. La cita afirma que: "El caso de Guernica es especial, porque fueron los rojos quienes la destrozaron e inventaron el cuento de la destrucción de la famosa ciudad santa de los vascos".

En el cuarto, "El Alcázar de Toledo", se mantiene la repetición de palabras que sostiene el matiz denigrante del comunista, "rechazando el barbarismo comunista... la España plena de orden, patriótica y católica lucha contra los sin patria, apóstatas e impíos (...), bandos inhumanos al servicio de los comunistas". Otra vez el discurso del opositor lo encontramos en la revista *Vida*, donde se afirma que la burguesía se juntó a la Iglesia "sirviéndose de ella para consolidar su dominio". A continuación, llama la atención sobre los principios de raza y nacionalidad que están presentes en el discurso político: "el sentimiento patriótico, al difundir sus principios crea el catecismo cívico, denominado religión de Estado"¹⁴.

El quinto, "¿Quiénes son los culpables

de la guerra española?" define al acusado, o sea la culpa es del liberalismo, de la masonería y del comunismo, del Estado laico y de la enseñanza libre. Además de la denominación "España roja", afirma que "los adversarios carecen de ideales y los que les apoyan son los desechos de Europa". En relación a los culpables, los opositores también los tienen en el punto de mira: "los gobiernos, cualquiera que sea el sistema, las iglesias, sea cual sea su credo, son instituciones basadas en el embuste y en la violencia, para explotar, oprimir y sembrar infelicidad en el pueblo"¹⁵.

La Iglesia al apoyar al gobierno garantiza su lugar en el poder instituido. En este contexto, la reacción en contra del comunismo era algo necesario para legitimar al gobierno autoritario. Además, el varguismo al restituir la condición de religión oficial a la Iglesia Católica, obtuvo un fuerte aliado, que expresaba poder y autoridad. Quizá la mejor institución, en aquel momento, para difundir el "discurso válido", o sea, el que se basa en la autoridad divina, el discurso religioso, dogmático, incuestionable.

El falso era el que se oponía a cualquiera de los principios doctrinarios de la Iglesia. El Partido Comunista, que en general se reunía en las sedes sindicales y que influía en el movimiento obrero, era el actor privilegiado, el culpable de todos los males. Así, en el discurso están presentes: el estereotipo, por ejemplo de los sin patria, apóstatas, impíos, bandos inhumanos rojos, bandidos..."; la insinuación del peligro y de la inseguridad generada por esta gente y la alusión a la autoridad y juicio divino, tema presente en los textos tercero y quinto. En "España martirizada", se profetiza que "Dios

va a castigar a los asesinos...". En "¿Quiénes son los culpables de la guerra española?", anima a los maestros a enseñar en todas las asignaturas "la doctrina del Crucifijo" y asegura que "ellos tienen una misión sublime porque tienen fé en Dios y en España". En cuanto a la opinión que sostiene la oposición contraria a las doctrinas señalan que: "nosotros, los anarquistas, combatimos contra los símbolos, las convenciones artificiales, que conllevan a la esclavitud de la mente, frenando el desarrollo de la mente y entorpeciendo"¹⁶.

El catolicismo y el proletariado

Paralelamente al trabajo realizado por la Iglesia junto al proletariado en los Centros Educativos Obreros, esta institución desarrollaba otras estrategias de acercamiento a los obreros. Organizaba retiros y "Congresos eucarísticos", simultáneamente publicaba textos significativos en la prensa religiosa. Entre los artículos sobresalen: "Obras sociales y religiosas en beneficio de los obreros"¹⁷; "Jesucristo rey y obrero"¹⁸; "El movimiento obrero Católico"¹⁹; "Patronos y obreros uníos"²⁰; "Los católicos y las luchas políticas"²¹.

En esta segunda serie de artículos, el primer texto "Obras sociales y religiosas en beneficio de los obreros" asegura que "la gran pesadilla del mundo moderno es el problema obrero, verdad que nadie pone en duda...". Además diagnostica que "el bolchevismo anárquico, ha dado un golpe mortal al proletariado, al introducirle en la mente el germen de la igualdad y de la subversión". El discurso contrario está presente en el artículo de la revista *Vida*, al sostener que el

patriotismo mete sus principios en el corazón de la juventud de una nación o raza creando un sentimiento de rechazo, de prejuicio y de odio hacia los individuos que consideran distintos. Igualmente culpa a la prensa "vendida al servicio de los promotores de las guerras internacionales"²².

El siguiente, "Jesucristo rey y obrero", argumenta que "no importa que seamos pobres..., Cristo, antes de ser Rey, fue obrero..., somos semejantes a Él, somos obreros como Él lo fue. El texto finaliza exaltando "¡El humilde, pequeño obrero, el gran Divino Rey!"

El tercero, "El movimiento obrero Católico", llama la atención sobre la difusión del bolchevismo en el medio obrero. Al mismo tiempo, afirma que el fallo en dicha difusión se debe "a la falta de una organización obrera católica, que pueda combatir el anarquismo sistemático llevado a cabo con las técnicas de revolucionarios profesionales".

El cuarto texto, "Patronos y obreros uníos", refuerza la idea de que el fracaso de la Iglesia en la conquista del proletariado se debe a la falta de vitalidad de ésta. También incita a los obreros a clamar en contra "Proletarios de todo el mundo, uníos" y a practicar lo contrario "Patronos y obreros de todo el mundo uníos". La revista *Vida*, afirma lo opuesto: "el obrero sólo tiene un amigo, otro obrero. Y tiene un enemigo directo, el patrón. Lucha contra él, lucha directa, sin intermediarios"²³.

El quinto, "Los católicos y las luchas políticas", aconseja a los creyentes preservar ante todo la integridad de la fe; no huir del ambiente político, pero asegurarse que se está en un programa que defienda los principios de Dios; alejarse

de los conflictos, porque asegura que, "la violencia genera más violencia, haciendo que disminuya el prestigio de la ley y de la autoridad guardiana del orden". El discurso opuesto, afirma que la revolución social sólo será posible cuando "el pueblo, alejándose de todos los prejuicios políticos y religiosos, construya una sociedad sin señores, ni siervos; sin tiranos, ni sumisos; donde el obrero pueda vivir la Vida que tanto anhela"²⁴.

En estos discursos están presentes el tema del comunismo traicionero, listo para atrapar la gente vulnerable y débil, que constituía el proletariado. Hecho posibilitado por la fragilidad del movimiento católico frente a los obreros y que podría ser cambiado por la unión entre los fieles, gente piadosa, que retiene ideales fundamentalmente verdaderos.

Otros aspecto importante en el discurso, es la valoración al trabajo, a la humildad, a la no violencia, a la autoridad y el orden. Todo lo que no acoplaba a estos valores era rechazado, marginalizado, por el hecho de no seguir el discurso válido. Aquí sobresalen algunas palabras prohibidas, la riqueza, en oposición a la miseria, que hasta podría convertirse en futura ganancia, por ejemplo en la afirmación "Cristo, antes de ser Rey, fue obrero".

Además, hay un control selectivo de la información, al inculpar a los obreros de una crisis social que no ha sido generada por ellos" la gran pesadilla del mundo moderno, es el problema obrero..." En este contexto, hay una relación de causalidad enunciada al reverso, de tal manera que la violencia, la sublevación, en suma la resistencia es señalada como si fueran las verdaderas causas del conflicto entre patronos y obreros.

Notas

1. JOC - Femenina, Juventud Obrera Católica Femenina.

2. La denominada "Café com leite" era un acuerdo entre la oligarquía de Minas Gerais y Sao Paulo que definía la elección de los presidentes brasileños.

3. Movimiento de sublevación realizado en noviembre de 1935, liderado por la ANL, Alianza Nacional Libertadora. Grupo que se oponía al varguismo.

4. Fue un movimiento reformista iniciado en junio de 1922, liderado por oficiales del ejército, en oposición al gobierno oligárquico.

5. La ley de Seguridad Nacional, era denominada por los obreros de ley monstruo. Hay muchos artículos en la prensa sobre el tema de reacción proletaria.

6. Revista *Ordem*, octubre 1936, Brasil, Biblioteca Arquidiocesana de Olinda e Recife.

7. Revista *Ordem*, noviembre 1937, Brasil, Biblioteca Arquidiocesana de Olinda e Recife.

8. Revista *Ordem*, junio 1937, Brasil, Biblioteca Arquidiocesana de Olinda e Recife.

9. Revista *Ordem*, diciembre 1936, Brasil, Biblioteca Arquidiocesana de Olinda e Recife.

10. Revista *FRONTEIRAS*, octubre de 1938, Brasil, Biblioteca Arquidiocesana de Olinda e Recife.

11. Revista *Vida*, Brasil, Centro de Memo-

ria Sindical, Sao Paulo. Documento N° 7, prontuario 193, DOPS - Departamento de Orden y Política Social, Sao Paulo, Brasil.

12. Unión General de los Trabajadores.

13. Revista *Vida*, Año 1, n° 1, noviembre de 1914, pp. 10-11.

14. Revista *Vida*, Año 1, n° 1, noviembre de 1914, p. 11.

15. Revista *Vida*, Año 1, n° 4, febrero de 1915, p. 36.

16. Revista *Vida*, Año 1, n° 5, marzo de 1915, p. 68.

17. Publicación de la Congregación Mariana, Brasil, 1938, p. 147.

18. Revista *Para o Alto*, JOC-Femenina, octubre de 1936, Brasil, Biblioteca Arquidiocesana de Olinda e Recife.

19. Revista *TRIBUNA*, Brasil, octubre de 1938, p. 1.

20. Revista *TRIBUNA*, Brasil, julio de 1938, p. 4.

21. Revista *TRIBUNA*, Brasil, agosto de 1938, p. 2.

22. Revista *Vida*, Brasil, Año 1, n° 2, diciembre de 1914, p. 9.

23. Revista *Vida*, Brasil, Año 1, n° 2, diciembre de 1914, p. 2.

24. Revista *Vida*, Brasil, Año 1, n° 1, noviembre de 1914, p. 2.

Bibliografía

Revistas de época (católica):

FRONTEIRAS

MARÍA

PARA O ALTO

TRIBUNA

Todas publicadas en Brasil y consultadas en las Biblioteca de la Curia Metropolitana de la Arquidiocesana de Olinda e Recife.

Revista de época (anarquista):

VIDA, consultada en el Archivo Edgard Leuenroth, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP.

ANDRADE LEITAO, M. R. F. 1987. "Caracterização e contribuição para interpretação da política de habitação popular: Recife, Estado Novo, 1937-

45". Tesis Master en Desenvolvimento Urbano e Regional. Universidade Federal de Pernambuco, Recife (no publicada).

ATAIDE ALMEIDA, M. G. A. 1995. "A construção da verdade autoritaria: palavras e imagens da interventoria Agamenon Magalhes em Pernambuco. (1937-1945)". Tesis de Doctorado en Historia. Universidade de Sao Paulo, Sao Paulo (no publicada).

CARONE, E. 1989. *Classes sociais e movimento operário*. Sao Paulo: Ática.

CASTRO GOMES, A. 1988. *A invenção do trabalhismo*. Sao Paulo: Vértice.

FALEIROS, V. 1992. *O trabalho da política - saúde e segurança dos trabalhadores*. Sao Paulo: Cortez.

FOOT, F. y LEONARDI, V. 1982. *História da indústria e do trabalho no Brasil (das origens aos anos vinte)*. Sao Paulo: Global.

FOWLER, F., HODGE, B., KRESS, G., TREW, T. 1983. *Lenguaje y control*. México: Fondo de Cultura Económica.

FOUCAUT, M. 1991. *Vigiar e punir*. Petrópoles: Vozes.

—, 1984. *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.

—, 1987. *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.

FÜCHTNER, H. 1980. *Os sindicatos brasileiros de trabalhadores - organização e função política*. Rio de Janeiro: Graal.

FURTADO, C. 1977. *Formação econômica do Brasil*. Sao Paulo: Nacional.

Haidar, J. 1990. *Discurso sindical y proceso de fetichización (proletariado textil poblano 1960 a 1970)*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

KHOURY, Y.A. 1993. "Igreja, Estado e

sociedade perspectiva de investigação". *Estudos Ibero-americanos*, 2: 85-92.

LAKOFF, G., JOHNSON, M. 1980. *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.

MARCHI, E. 1993. "Igreja e Estado: A construção da concordia". *Estudos Ibero-americanos*, 2: 55-67.

MIRANDA 1988. "Iglesia católica no Brasil. Uma trajetória reformista (1872-1945)". Tesis de Master en Historia Universidade Federal de Pernambuco, Recife (no publicada).

MONIZ BANDEIRA, C. y ANDRADE, A.T. 1965. *O ano vermelho*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

MOSCOSO, C.M.P. 1989. *El populismo como ideología en América Latina*. Madrid: Universidad Complutense.

PINHEIRO, P. S. M. S. 1977. *Política e trabalho no Brasil dos anos veinte a trinta*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

PONTES, M. 1940. *Centros Educativos Obreros*. Recife: Prensa Oficial.

RAGO, M. 1987. *Do Cabaré ao lar - a utopia da cidade disciplinar*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

REBOLLO TORIO, M.A. 1978. *Lenguaje y política*. Valencia: Fernando Torres.

SFERRA, G. 1987. *Anarquismo e anarcosindicalismo*. Sao Paulo: Ática.

SIMAO, A. 1981. *Sindicalismo e Estado - suas relações na formação proletariado de Sao Paulo*. Sao Paulo: Ática.

TORRES MONTENEGRO, A. 1992. *Historia oral e memória: a cultura popular revisada*. Sao Paulo: Contexto.

WERNECK VIANNA, L. 1978. *Liberalismo e sindicalismo no Brasil*. Rio de Janeiro:

EL DISCURSO EN LOS NEOCATECUMENALES: COMUNICACIÓN INTERIOR, SILENCIO EXTERIOR

M^a CARMEN CASTILLA VÁZQUEZ

Universidad de Sevilla

Introducción

Esta comunicación se desarrolla a partir del análisis del discurso ofrecido por los informantes del municipio de Calañas en el Andévalo onubense, y que ha tenido como objetivo recoger información sobre lo que la gente pensaba de la religión y sus múltiples manifestaciones, en este pueblo, así como de los rituales relacionados con ellos (aspectos sobre los que versa mi tesis doctoral)¹.

Al recorrer el mundo religioso calañés descubrimos la presencia de grupos neocatecumenales que, diferentes a las asociaciones de carácter religioso "típicamente" andaluzas como las hermandades, convivían en el pueblo generando una serie de conflictos y cambios que no pasaban desapercibidos. Estos grupos nos proporcionaron una interesante visión de la religión en el pueblo a través del discurso ofrecido por los distintos actores sociales. Nuestra comunicación versará sobre este grupo de neocatecumenales, en concreto sobre sus tres comunidades calañesas.

El producto lingüístico sólo se realiza completamente como mensaje cuando es tratado como tal, es decir, cuando es

descifrado. Así, el mensaje que el receptor pone en práctica en su apropiación creadora de aquél, puede estar más o menos en la óptica de aquellos que lo crearon. En este sentido, el receptor es el que contribuye no sólo a crear el valor simbólico, sino también el sentido del discurso. Los receptores contribuyen pues, a producir el mensaje que perciben introduciendo en él todo lo que constituye su experiencia individual y colectiva. Por otro lado, la eficacia simbólica de los discursos religiosos procede de la oculta correspondencia entre la estructura del espacio social en que se producen y la estructura del campo de las clases sociales en que se sitúan los receptores. Los rituales representan hasta un límite infinito todas las situaciones de imposición en las que a través de una competencia técnica se ejerce una competencia social, la del locutor legítimo, autorizado para hablar y para hablar con autoridad (Bourdieu, 1985).

El peso de los diferentes agentes depende de su capital simbólico es decir, del reconocimiento institucionalizado o no, que obtienen de un grupo. "La imposición simbólica que pretende ejercer el discurso ritual, sólo puede fun-

cionar en tanto en cuanto se reúnan condiciones sociales exteriores a la lógica lingüística del discurso" (Bourdieu, 1985: 28). La eficacia simbólica del lenguaje religioso se ve amenazada en el momento en que dejan de funcionar los mecanismos que aseguran el reconocimiento de la autoridad. Un lenguaje que encierra la pretensión de ser escuchado, e incluso creído y obedecido, pues toda palabra se produce para y por el receptor al que debe su existencia, puede perder su sentido e incluso su eficacia si es ejecutada en un contexto inadecuado.

El lenguaje crea una plena comunidad en la que todos, aprovechándose del "tesoro universal" —el mensaje—, colaboran en que éste se conserve (Bourdieu, 1985: 17). Este tesoro, como especie de apropiación simbólica y participación, es un tesoro interior y se halla depositado por la práctica de la palabra en los sujetos que pertenecen a la misma comunidad.

Cuando nos acercamos al análisis de la religión en este pueblo onubense, no imaginábamos la importancia que tendría la información obtenida a través de las entrevistas, tomadas éstas como punto de partida para la recolección de los datos.

En un principio pensamos que los discursos emitidos por nuestros informantes respondían sin más a las preguntas formuladas por nosotros. Sin embargo a la hora de la observación nos dimos cuenta de que el discurso se emitía en un contexto y éste condicionaba su contenido, pues según se tratara de un miembro de un grupo u otro —hermandades o comunidades neocatecumenales—, cambiaban de orientación. Pero algo sí estaba claro: el discurso que emitían los neocatecumenales, rico en información, nos llevó a comprobar la validez de aquella hipótesis

que propone que el informante aunque cuente sus testimonios, no es siempre quién ha creado su discurso, sino el receptor de esos discursos que emite dándole eso sí, creatividad, con su testimonio y experiencia personal. De esta forma hemos considerado la importancia del discurso como un tipo de conducta, al proporcionar una respuesta para la construcción de su cultura.

Las comunidades neocatecumenales: comunicación y silencio

Las comunidades neocatecumenales (CN) son asociaciones religiosas, dentro de la iglesia católica, y voluntarias de laicos —aunque siempre van acompañados de un presbítero—, en torno a un objetivo común: convertir en "verdaderos cristianos" a través del camino, un camino al que denominan "de salvación" (Castilla, 1995). Con éste pretenden seguir el modelo de las primitivas comunidades cristianas —según aparecen en los *Hechos de los Apóstoles*— llevando como estandarte simbólico ese ideal comunitario. Los miembros de estas comunidades están convencidos del valor de aquellas para convertirse en portadores del mensaje de Cristo. Son ellos, los "elegidos" —como se llama uno de los últimos pasos del camino—, los que con la Biblia de Jerusalén, su libro sagrado que leen e interpretan, se sienten dispuestos a participar en todas las actividades comunitarias a lo largo de años y años, en constante solidaridad.

Cuando descubrimos la existencia de estas comunidades —una de las causas de este conocimiento fue sin duda el diferente discurso que emitían sobre cuestiones básicas, como comportamien-

to familiar, relaciones conyugales, educación de los hijos, comunicación con Dios, respecto a otras personas ajenas al grupo—, nos llamaron la atención dos aspectos. Por un lado la importancia dada a la comunicación dentro del grupo. Es esta comunicación la fuente de las relaciones sociales y la fuerza que les da cohesión. Es el discruso aprendido, interpretado y compartido el que hace que la comunidad permanezca. Pero por otro lado, esa importancia de la comunicación interna se contrapone al misterio, al ocultismo y en definitiva, al silencio con respecto a los que no son del grupo. Podíamos decir que ambos aspectos están muy unidos ya que, las relaciones entre las personas que pertenecen a la comunidad neocatecumenal es proporcional al silencio que, con respecto a lo que han aprendido o tratado en sus actos, se guarde. En este sentido, la persona que cuente aquello que no debe contar perderá la confianza de quienes, como ella, se habían comprometido a no desvelar nada.

La importancia de la comunicación dentro del grupo señala el valor de las relaciones personales a través de las reuniones semanales donde se discute "la Palabra" —acto semanal celebrado el miércoles por la tarde, donde se "excrutan las palabras" que, procedentes del Vocabulario de Teología Bíblica de León Defour, resultan pertinentes en cada momento—².

En este sentido, dos de estas palabras con connotaciones "especiales" aparecen con frecuencia en los comentarios ofrecidos por nuestros informantes, sobre todo en aquellas personas que se están iniciando en "el Camino". Estas palabras son "María y Abraham".

«Antes de entrar en la comunidad, siempre habíamos oído hablar de la Virgen María, pero nunca como nos la presentan aquí. Ella es el ejemplo a seguir, es la fe, pues hay que tener fe en esa palabra y nos convertiremos en hombres nuevos».

«... además la figura de Abraham es muy importante porque él es creer y como es sabido, se trata del padre de los creyentes (Cf. Rom 4) y el modelo de fe».

«... sí, María es un modelo para nosotros, pero no sólo un modelo sino que además es el comienzo de la Iglesia, pues si crees en esta palabra, luego la pones en práctica en tu vida y nacerá un ser nuevo en tí. Serás un hombre nuevo».

De esta forma, el valor de las palabras reside en aprenderlas y conocerlas aplicándolas en el contexto adecuado. Se concede un valor especial a las palabras proferidas en determinadas situaciones y por determinados individuos. Así, creen que cada palabra pronunciada identifica a la persona que la utiliza con ella misma, lo que les confiere el poder del significado de esa palabra a su propia vida.

La eficacia de los elementos que emplean en los ritos, ya sean canciones, oraciones o plegarias, reside en la manipulación e interpretación que de ellos hacen. Sin embargo, esa eficacia es verdadera siempre y cuando se produzca la ocultación de las palabras que intervienen en el ritual en cuestión³.

«... el acto es sencillo, llegamos, cantamos y rezamos pero lo más llamativo es la oración. Todos aprendemos a orar y a conversar libremente con Dios, con la seguridad de que todo lo que decimos no sale de allí. Las oraciones y las palabras son de la comunidad, fuera no se entienden».

«Desde pequeña yo había sido muy religiosa, pero siempre nos habían hablado de un Dios que castiga. Ahora, Dios es amor, no le importa que tu seas un pecador, pues el te perdona».

A través del discurso analizado se observa una evolución en los fieles respecto a su actitud ante lo sagrado⁴. Del temor y un respeto cargado de mutismo se pasa a una comunicación mucho más abierta con lo sagrado. "Si los gestos son expresiones de sumisión, las palabras son de poder" (Velasco, 1989). Por otro lado, esas mismas palabras pronunciadas en un contexto ritual han logrado, con su eficacia poder sobre las personas, una transformación de éstas ya que, una vez pronunciadas y asumido su significado sagrado, esas mismas personas sufren un cambio en sus vidas.

Los actos simbólicos otorgan significado y control, y la eficacia de los rituales hace referencia a un poder. Así en la noción de ritual se incluyen la noción de poder, como "la importancia de subrayar las palabras, pensamientos, actos y poder como ingredientes de todo acto ritual" (Velasco, 1985: 22). Esta concepción de poder implica superar el carácter simplemente expresivo de los actos simbólicos, afirmando su entidad instrumental para transformar. En este sentido, a simple vista el lenguaje sagrado no es tan diferente del lenguaje de la vida ordinaria, pero en el ritual construye un ámbito de realidad con palabras, acciones, etc., que hacen pasar de un nivel a otro.

«Cuando yo no las conocía (las CN) no me atrevía a hablar en público. Yo era muy vergonzosa, no sabes cómo. Además no tengo muchos estudios, pero ahora Dios me ha dado fuerza para leer

y escribir, y para hablar en público sin vergüenza ninguna».

Esos efectos psicológicos que tienden a reducir la ansiedad, esas vivencias compartidas, la solidaridad, el conocimiento aprendido, etc., garantizan e indican el sentido de continuidad.

Por otro lado, y en claro contraste con lo que venimos diciendo destaca el silencio, el misterio e incluso el ocultismo manifiesto respecto al exterior del propio grupo. Si bien hemos manifestado el enorme poder de las palabras, en otros casos esas mismas palabras, parecen inadecuadas dichas fuera de contexto. Fuera no sólo carecen de fuerza sino de significado. Un comentario nos sirve de ejemplo:

«... normalmente no hablamos con gente que no pertenece a la comunidad de las cosas que hacemos, sobre todo por que no nos entienden (...) aunque a veces nos preguntan».

Una narración fuera de lugar puede ser mal interpretada luego, siguiendo esta aseveración, evita hacer comentarios. Este no relatar lo que hacen fuera del grupo lo justifican alegando que es mejor la experiencia personal. Así, cada cual podrá conocer por sí mismo los "pasos" —etapas del Camino— para convertirse en un "verdadero cristiano". Sin embargo, no es tan sólo la pérdida de eficacia ajena lo que resulta pertinente, sino la pérdida de eficacia propia y el significado de las palabras por ellos mismos utilizadas. Es el miedo a la desaparición de este poder de las palabras si las desvirtualizamos en un contexto que no es el suyo, lo que conduce a la ocultación. "Las palabras rituales son las pala-

bras de un creyente", luego el que no cree no tiene porque conocerlas ni entenderlas.

Podríamos añadir que la importancia de la eficacia del camino reside en la eficacia del silencio.

Consideraciones finales

Con esta comunicación hemos pretendido analizar el comportamiento de las comunidades neocatecumenales a través del análisis de su discurso religioso. En este sentido, las palabras han llegado a dominar el ritual, convirtiéndose así en una religión de la comunicación, pues las palabras en los rituales son el elemento principal e incluso el fundamento de su eficacia.

Son distintas las formas en que intervienen las palabras en estos rituales —plegarias, canciones, salmos, etc.—, pero el destino de las mismas es producir un discurso que perdure. Estas pala-

bras, esas narraciones desarrolladas en un contexto ritual se usan como medios para un fin. Con ello se espera transformar la realidad, dirigiéndose a Dios, dando solidez a las creencias, y ayudando a recuperar la confianza en sí mismos. Pero son palabras rituales, ya que en otro ámbito no surten efecto.

Los rituales de las CN no podrían concebirse sin palabras, pues con ellas reconstruyen su vida, haciéndolo además en un contexto de comunidad y alentados por aquélla. Es interesante además el enorme poder de las palabras para estimular las creencias. En ese sentido las palabras conceden la capacidad de recrear acontecimientos sucedidos a quienes los narran, palabras que cobran una significación especial si son pronunciadas en el momento adecuado. Además, lo que éstas dicen y las creencias que sustentan alcanzan el nivel de creencias compartidas. De esta manera las palabras se convierten en un discurso común.

Notas

1. El trabajo de campo que da pie a la realización de esta comunicación se inscribe en un proyecto en referencia a la localidad en general y que excede en intereses al propio grupo neocatecumenal.

2. Los actos que organizan las CN son dos a la semana. En este sentido se realiza "la palabra", que tiene lugar el miércoles normalmente, justo a mitad de semana y la "Eucaristía" (una misa cuya duración es de dos horas a dos horas y media) que se realiza el sábado por la noche. Luego están los llamados anuncios, que son como presentaciones de algunas fiestas especiales como el anuncio de Adviento, en Navidad o el de la Pascua en Semana Santa. A lo largo del año se suceden numerosas convivencias.

3. Este no atreverse a decir las palabras fuera de contexto y la aceptación sin preguntas, la fe sin pruebas nos lleva a esa recomendación cristiana que dice, que más vale no desvelar los "misterios", pues la "fe ciega" es la que perdura y la que garantiza la seguridad y en definitiva la salvación.

4. En relación a los comentarios de los informantes creo importante subrayar que en todos se observa un mismo esquema. En este sentido todos hacen alusión a su vida anterior a la entrada en la comunidad, pasan por un momento de incertidumbre e incluso de incredulidad y después, su entrada en la comunidad. Su historia religiosa forma parte de su propia vida hasta el punto de no concebir la una sin la otra.

Bibliografía

BLÁZQUEZ, R. 1988. *Las comunidades Neocatecumenales*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

BOURDIEU, P. 1985. *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal.

CASTILLA VÁZQUEZ, C. 1995. "El camino neocatecumenal como rito de iniciación". En *Actas del curso Religiosidad popular y los ritos de iniciación*. Andújar, noviembre 1995. (En prensa).

LOZANO, J. (y otros) 1996. *Análisis del discurso. Hacia una semiótica de la interacción social*. Madrid: Cátedra.

VELASCO MAILLO, H. 1985. "Crear es poder. Un replanteamiento de la eficacia simbólica". En *Atropología social sin fronteras*. Madrid: Instituto de Sociología Aplicada en Madrid, pp. 21-29.

VELASCO MAILLO, H. 1989. "Palabras y Rituales. Palabras en rituales. Palabras rituales". En Fernández y Monter (Eds.): *Lengua y Cultura. Aproximación desde una semántica antropológica*. La Coruña: Ediciones de Castro, pp. 165-183.

LA CONSTRUCCIÓN DEL DISCURSO AUTOBIOGRÁFICO

ÁLVARO PAZOS

MARÍA JOSÉ DEVILLARD

SUSANA CASTILLO

NURIA MEDINA

UCM, UAM, Madrid

Presentación

Entre 1937 y 1939, durante la Guerra Civil española, una gran cantidad de niños procedentes de la zona republicana fueron evacuados con objeto de evitarles las consecuencias de la contienda. El colectivo que en la historia de España se ha conocido como los "niños de la guerra" está constituido por el caso específico de aquéllos que fueron enviados a la URSS. Transcurridos los primeros años en "casas de niños", las trayectorias de éstos se fueron diversificando. De una forma u otra, con el paso de los años comenzó su inserción en los distintos ámbitos de la vida académica, profesional, económica, familiar, y con ello su integración en la sociedad soviética. Unos 2000 "niños" aproximadamente regresaron a España entre 1956 y 1958; a pesar de que ha habido otras ocasiones de retorno, muchos, por diversas razones, han permanecido en la URSS hasta la actualidad. En los últimos años, y al hilo de los acontecimientos que han desmembrado la Unión Soviética, se han multiplicado las solicitudes de vuelta a España, y algunos han regresado efectivamente.

El objetivo fundamental de nuestro trabajo es la construcción de la persona entre los "niños de la guerra". Dado que la relación con el pasado es determinante en este colectivo, la reconstrucción autobiográfica es un paso ineludible de la investigación y tiene un doble estatus en ésta: como un objeto de estudio y como un medio de acceso a la realidad histórica. En este sentido plantea distintos problemas teóricos y metodológicos comunes a todos los trabajos de similares características: posibilidades de adquisición de un conocimiento objetivo de los hechos históricos, relación entre discurso biográfico y realidad, influencia del presente sobre la reconstrucción del pasado.

Condiciones de producción del discurso

Nuestra concepción del discurso sobre el pasado es muy diferente de la que mantienen quienes lo elaboran. En síntesis, éstos parecen obviar el carácter de construcción actual que tiene aquel discurso. El presente es únicamente resultado de una trayectoria histórica

pasada, que el discurso actual se limita a restituir con fidelidad. En definitiva, ésta es la posición de quienes han vivido esa historia, están implicados en ella y tienen comprometido ahí su futuro. De esta manera, se niega el hecho mismo de una construcción discursiva, que debería remitirse a sus condiciones de producción. Esta objetivación del discurso sólo puede llevarse a cabo a través de una ruptura con la implicación en la propia vida, que difícilmente se da en la práctica. Sólo en el caso de determinados agentes (en nuestra investigación aquellos que por su formación tienden a distanciarse críticamente de sus vivencias o a relativizarlas aceptando la existencia de otros puntos de vista) o en determinados contextos sociales o momentos históricos que favorecen los intercambios y replanteamientos de perspectivas personales (reuniones informales en donde se evocan determinadas experiencias comunes, períodos de cambios políticos y de reevaluación de acontecimientos pasados como el estalinismo o la intervención del PCE, etc.), es posible advertir unas disposiciones que se asemejan a la labor de objetivación del científico social. Todo distanciamiento de las experiencias subjetivas rompe con la ilusión en que basa su eficacia el discurso histórico ordinario, que se pretende documento de una trayectoria vital y reconstrucción veraz de la realidad pasada.

El discurso ordinario sobre el pasado, tal y como lo entendemos nosotros, es un constructo realizado desde el presente y para el presente, y que, a pesar de ser un producto de la trayectoria y de los acontecimientos históricos, en ningún caso puede ser tomado como un reflejo fiel de aquello a lo que remite.

Deberá referirse, por tanto, a las condiciones actuales en que dicho discurso es producido: la posición social y personal de los agentes, su génesis, los objetivos y la estructura de los campos sociales que contribuyen a la fabricación del discurso, el momento y las circunstancias históricas. Estos son precisamente los elementos que permitirían dar cuenta de la diversidad de construcciones discursivas del pasado y su imagen de la situación actual. En el caso de nuestra investigación estas construcciones no se producen tan sólo en las situaciones de entrevista, sino también y sobre todo en actos públicos (presentación de libros, exposiciones, apariciones en los medios de comunicación), encuentros con representantes de la Administración Pública y otros organismos, reuniones periódicas del colectivo y conmemoraciones (fiesta anual en las provincias de origen, cena mensual en Moscú, celebraciones como el 8 de Marzo o el 1º de Mayo, inauguraciones de placas y monumentos conmemorativos, vacaciones organizadas), relaciones familiares y de amistad (estancias prolongadas en la antigua URSS y en España, encuentros informales entre amigos, correspondencia).

Asimismo, los objetivos u objetos en juego varían en función de estas distintas situaciones, de los intereses involucrados y los agentes que en ellas participan. Los objetivos, tanto explícitos como implícitos, que orientan los diferentes discursos van desde la petición de soluciones para el problema de la vivienda o las pensiones, hasta la reafirmación de una identidad y una historia compartidas, pasando por la necesidad de hacer pública la existencia de los "niños de la guerra" y su problemática. Entre otros, la aparición en programas televisivos

como "¿Quién sabe dónde?" o "¿Qué pasó con...?" o la publicación de artículos en revistas sensacionalistas o en periódicos locales y nacionales, muestra cómo la consecución de estos objetivos es un proceso que reúne intereses y agentes distintos: la resolución de problemas del colectivo o individuales, informar y crear un estado de opinión, intereses de los medios de comunicación por presentar el tema de acuerdo con unos objetivos reales ajenos a los del colectivo (aunque muchas veces éste pueda identificarse con los objetivos declarados del programa o la publicación). Aparentemente difiere de este caso, aquel otro en que un individuo decide relatar, escribir para uso personal o para la publicación, su autobiografía motivado bien por la necesidad de restituir fragmentos importantes de la historia de España, de ofrecer la que se considera como versión legítima, o de justificar mediante un relato razonado la propia trayectoria de vida. No obstante, estas producciones autobiográficas, especialmente frecuentes en el colectivo de los "niños de la guerra", no deben verse como obras individuales, aisladas del conjunto de autobiografías y biografías producidas, del campo social en que se producen (los agentes a quienes van dirigidas todas estas obras como familiares, otros "niños de la guerra" o la sociedad en su conjunto), y de las circunstancias de producción, publicación, difusión, lectura y recepción. Tal y como aparece en las entrevistas, estas producciones autobiográficas alimentan a su vez nuevos discursos, reelaboraciones y reapropiaciones de la propia vida.

Con respecto a las trayectorias resultan particularmente significativas las diferencias según el año de nacimiento,

la situación económica y de parentesco antes de salir de España, el grado de compromiso político y sindical de la familia de orientación, la mayor o menor proximidad del lugar de residencia respecto de Moscú, la integración laboral y familiar en la sociedad soviética y relaciones con colectivos españoles, nivel y tipo de estudios, trayectorias laborales, fecha de retorno a España (especialmente 1956-57; 1977; 1991). Así, por ejemplo, la edad en el momento de la salida de España influye en el tipo de datos que proporcionan los sujetos: en cuanto a los contenidos, la forma y la cantidad de los recuerdos. De hecho, una imagen que se transmite con frecuencia sobre la estancia en las Casas de niños tiende a generalizar e idealizar esta experiencia según unos mismos componentes positivos. Sin embargo, en el transcurso de las entrevistas personales vemos cómo la experiencia varía con la edad y como esta imagen positiva se corresponde con un periodo específico (los años anteriores a la II Guerra Mundial) del que aportan más detalles determinados individuos; efectivamente son los "niños" mayores quienes contribuyen a forjar con más nitidez una idea de la estancia en las Casas de niños como "los mejores años de nuestra vida", en tanto que los recuerdos de los pequeños son más exhaustivos cuando se refieren a periodos posteriores. Los primeros, paradójicamente, han pasado menos tiempo en las "casas de niños" y han seguido trayectorias peculiares: se han incorporado antes al mundo laboral y han participado en "la Guerra Patria" (Segunda Guerra Mundial), etc. Vemos asimismo cómo la edad, siempre relacionada con el resto de variables, influye en otras valoraciones relativas a la adolescencia,

la educación, la disciplina, la conciencia política, las relaciones con la familia, etc. como en hechos que han sucedido después.

En cuanto a la posición social, hay que destacar que la situación económica y social en la ex Unión Soviética tanto en el ámbito laboral como en el ámbito institucional, influyen en la producción del discurso. Tienen particular importancia las condiciones laborales (categorías profesionales, lugar y momento de trabajo, compañeros...), ya que no sólo se trata de una variable independiente sino que marcan el propio discurso, alimentando su contenido y estructurándolo. El trabajo, efectivamente, es un tema sobre el que espontáneamente se expresan. Hay que tener en cuenta que en la antigua URSS, de la inserción laboral dependían prácticamente todos los aspectos de la vida cotidiana: el lugar de residencia, el tipo y condiciones de vivienda (pisos individuales o comunales, el tamaño de los mismos, servicios de que disponían...) la integración sindical, las vacaciones, el abastecimiento doméstico, las relaciones sociales, etc. Aunque el trabajo es un tema central en todos los discursos autobiográficos, se observan, no obstante, variaciones significativas en cuanto a su contenido y forma. Los discursos emitidos por profesores universitarios y de acuerdo con su situación profesional se caracterizan por centrarse en su posición y en su carrera académica. De acuerdo con ello el discurso adopta la forma de un informe curricular, que de manera esquemática lo que hace es reforzar la situación actual del sujeto en la estructura universitaria y el papel o estatus que desempeña en el mundo intelectual. En este sentido contrasta muy vivamente con otras narraciones

sobre el trabajo en las que se insiste sobre el tema de la sociabilidad (reuniones de cumpleaños, festividades nacionales...) y las relaciones personales (carácter de las personas, tipo de relación...) y en las que el discurso adquiere unas connotaciones más subjetivistas y menos formales. Es éste un discurso valorativo más que informativo; la narración avanza siguiendo anécdotas relativas al ámbito de relación interpersonal (situaciones compartidas, conflictos, apoyos, redes de amistad...). También contrasta con lo que hacen los intelectuales el discurso de personas vinculadas más directamente al trabajo práctico y manual (cuadros medios, obreros cualificados, etc): éste relata detenidamente cómo son los procesos de fabricación y las actividades cotidianas (descripción de técnicas y maquinaria, habilidades, premios y castigos, etc.). Se trata nuevamente de información con una fuerte carga valorativa que resalta la implicación y la realización personal en el trabajo.

En lo que se refiere al ámbito institucional, un aspecto importante que caracteriza el discurso es la vinculación política. El discurso de personas vinculadas al PCE y al PCUS presenta una relación entre política y trayectoria personal distinta a la de aquéllas que no han mantenido los mismos lazos con los aparatos del partido. Hay una continua interpelación del presente al pasado, que cuestiona la experiencia individual y que se manifiesta en la forma y contenido de cualquiera de los relatos de aquéllas: tienden a incluir una revisión política que abarca reflexiones sobre la responsabilidad del individuo en la historia, contextualizaciones, apelaciones a intervenciones externas, justificaciones,

autoexculpaciones, negaciones y revisión de la propia historia a la luz de la situación presente. Es un discurso que está atento a otras reevaluaciones de la historia (que se hacen a través de libros, de intervenciones públicas...) y en el que las vivencias personales constituyen uno de los fundamentos principales para los razonamientos y los juicios políticos. Parecería que el haber tenido una determinada experiencia, "el haber estado allí", el haber visto o haberlo vivido, permite opinar legítimamente, mientras que el no haber presenciado los hechos produce un discurso que sólo sirve de escudo al individuo (la reelectura del stalinismo que se hace en la actualidad es criticada en ocasiones porque no se ve detrás de ella una experiencia directa y se la considera, por tanto, un subterfugio o una salida honrosa).

Del mismo modo que las condiciones sociales pasadas influyen en la construcción discursiva, lo hace igualmente la situación presente. En el caso de los informantes que residen todavía en Rusia, las circunstancias políticas y económicas actuales constituyen un trasfondo importante en la evaluación que hacen de los hechos y de su trayectoria personal: son discursos más centrados en las posibilidades de retorno y las condiciones materiales de vida, la "deuda histórica" de España para con ellos y el énfasis en imágenes de "los Niños de la guerra" que los presentan como "víctimas de tres guerras" o como juguetes involuntarios de los acontecimientos, la incertidumbre sobre su identidad nacional y los problemas que acarrea, etc. Con respecto a los informantes que residen en España, se observan diferentes planteamientos dependiendo fundamentalmente de la fecha de regreso

(1956-57, repatriación masiva tras la muerte de Stalin; 1977, legalización del PCE; durante los años 90, coincidiendo con la perestroika y la caída del Muro de Berlín). Ésta ha marcado, de un lado, las posiciones sociales que han llegado a ocupar como las que ocupan actualmente, y de otro el modo como se reconstruye el pasado. La situación de los recién llegados se asemeja a la de quienes aún residen en Rusia; en esta medida su discurso tiende a presentar rasgos parecidos y está dominado (como la relación con el investigador) por un alto grado de instrumentalización. Por el contrario, al estar la situación de los que regresaron en el 56-57 consolidada hoy tras un largo (y en ocasiones difícil) proceso de integración laboral y social, tienden a desvincular la reconstrucción del pasado de esta instrumentalización y de las circunstancias presentes (e incluso a criticar la vinculación como una tergiversación interesada de la historia del colectivo). En estos casos, la valoración de la estancia en la URSS y de la URSS (del sistema político, de los habitantes...) suele ser en general más positiva y menos catastrofista que la de quienes permanecen o han permanecido allí hasta ahora.

Características de los discursos oficiales

Estas condiciones de producción junto con las características del colectivo favorecen la constitución de un discurso oficial, que presenta variaciones (en cuanto a la forma y el contenido) dependiendo de los contextos de uso. Los "Niños de la guerra" son conscientes de formar un grupo definido por unas experiencias y una historia que, aún

siendo específicas, implican al conjunto de los acontecimientos políticos y económicos (pasados y presentes) tanto de España como de la URSS. Evacuados "involuntariamente" de España durante la Guerra Civil, han "sufrido" la Segunda Guerra Mundial, han sido "juguete" de los avatares de las relaciones diplomáticas entre ambos países, han padecido la desintegración de la URSS con sus consecuencias económicas y políticas; por último, algunos se encuentran con un vacío legal que les impide reconocerse y ser reconocidos en igualdad de condiciones que los demás españoles (pensiones, sanidad, vivienda...). En estas circunstancias se puede entender que el discurso tenga un marcado carácter reivindicativo, y que la historia colectiva sea un importante objeto en juego. No sólo se trata de solucionar determinados problemas económicos y legales sino de conseguir el reconocimiento social e ideológico que, de acuerdo con lo expuesto, les corresponde. Así ocurre en publicaciones (p.e. Zafra, Crego y Heredia, *Los niños españoles evacuados a la URSS*, Ed. de la Torre, Madrid, 1989) y presentaciones públicas del colectivo en mesas redondas y medios de comunicación; o en entrevistas individuales en las que se revela a veces una despersonalización de la historia común. Esta problemática viene a conformar tanto los tópicos en torno a los cuales giran los discursos como las formas que éstos adquieren.

En cuanto a los primeros, habría que señalar la selección temática que subraya algunos acontecimientos históricos y no presta la misma atención a otros. Así los agentes resaltan espontáneamente la separación familiar, la soledad y la confusión durante el viaje de ida a un país desconocido, la estancia feliz en las

Casas de niños, la fuerza del vínculo que les une (que contrasta con la decepción que han sentido al volver a tomar contacto con sus familiares en España), las penalidades ("frío", "hambre"...), de la evacuación durante la Segunda Guerra Mundial, la realización personal y la calidad de las relaciones humanas en el trabajo, el contraste entre las expectativas de entonces y la realidad vista *a posteriori* y el hecho de que la historia "se repite" (muchos de los que vuelven ahora dejan allí a sus hijos y parientes), la nostalgia de la "patria" y el deseo permanente de "volver", el reconocimiento al "pueblo soviético", las similitudes caracteriológicas e históricas entre España y Rusia, las dificultades de integración al regreso, etc. Se suele dejar de lado, sin embargo, todos los aspectos que casan más difícilmente con una narración lineal y aproblemática de la historia del grupo: los procesos individuales de toma de decisión, lo relativo a la vida familiar y cotidiana, la implicación política en el Partido, los conflictos internos al grupo, las razones por las que no volvieron antes; en definitiva, todo lo que distorsionaría la imagen unitaria de la colectividad y de la historia que los discursos oficiales pretenden resaltar.

A la diferencia entre los tópicos que se subrayan y los que se dejan de lado corresponden formas discursivas también distintas. El discurso autobiográfico que se expone ante quienes son ajenos a la historia que se narra, tiende a homogeneizar las experiencias individuales, restando importancia a lo personal y presentando éstas como intercambiables, por el mero hecho de haber estado en un mismo lugar y momento. Aún cuando se relatan anécdotas en las que están impli-

cados el hablante y sus allegados, la narración parece funcionar más bien como ilustración de hechos más generales. Además ocurre a menudo que el informante considere que no tiene nada que añadir, o que lo que pueda decir no es relevante o importante con respecto a lo que otros ya han contado al investigador o lo que puedan relatar informantes reconocidos por el grupo.

Este discurso oficial tiende a la generalización de los procesos y de las experiencias, y a una fabricación de estereotipos ("niños" y "niños viejos", "víctimas", "juguetes", "apátridas") que traduce (intenta dar respuesta a) problemas identitarios planteados en determinadas situaciones sociales. En los discursos públicos, orales, distintos recursos retóricos permiten implicar al oyente en la historia narrada y crear una complicidad: apelación a prácticas y valores que se consideran representativos de los españoles, acumulación de adjetivos calificativos que intensifican los aspectos emocionales, alusión a acontecimientos compartidos que, por su carga simbólica, política y afectiva, se supone que pueden ser reconocidos por el oyente, simplificación de la historia eludiendo las ambigüedades y la complejidad de las estrategias individuales y colectivas, silencio sobre hechos más controvertidos o temas que el grupo considera impropio tratar...

Aunque todos estos rasgos son muy comunes, estos discursos tienden a variar en función del público al que están dirigidos, de quién los emite y de los objetivos perseguidos. Hay "Niños de la guerra" que por su capacidad expositiva, facilidad de palabra, dominio del castellano, memoria, cualidades personales y por el reconocimiento del que gozan entre algunos de sus compañeros funcionan como portavo-

ces del grupo (y a los que con frecuencia es remitido el investigador). Estos informantes vienen a desempeñar un papel de "historiadores oficiales" del colectivo, capaces de elaborar una historia de los "Niños de la guerra" sucinta, bien estructurada, objetiva y que no requiere datos adicionales. Se trata, pues, de un discurso esencialmente informativo. Por el contrario, el discurso de muchos sujetos en situaciones públicas (televisión, actos de presentación...) prima los aspectos subjetivos, emocionales, fuertemente reivindicativos, insistiendo reiteradamente sobre temas que consideran críticos. Este tipo de discurso elabora la historia y la problemática del colectivo generalizando los elementos propios de la historia personal.

En otras situaciones el colectivo negocia un discurso oficial que no tiene como objetivo prioritario la presentación de cara al exterior, sino más bien el refuerzo de una identidad personal y colectiva. Así ocurre, por ejemplo, en los encuentros periódicos (celebraciones anuales, conmemoraciones, entierros...) en los que se va reactivando la memoria colectiva: reconstruyendo acontecimientos, adjudicándose mutuamente determinadas historias, poniéndose de acuerdo en señalar (de forma consensuada) experiencias importantes para ellos y asentando anécdotas típicas e intercambiables, que llegan a ser asumidas como experiencias personales por diferentes sujetos.

Esto mismo ocurre en ámbitos más reducidos como las reuniones de amigos (muy frecuentes y que en algunos casos constituyen gran parte de la vida social). No obstante, en estas reuniones a diferencia de aquellos encuentros, el trabajo de reconstrucción del recuerdo común, eventualmente apoyado en la aportación

de documentos (cartas, fotografías, recuerdos...), es más elaborado, sistemático, pausado, dando lugar a correcciones del mismo.

Las características de los marcos sociales en los que se produce uno u otro tipo de reunión facilitan reconstrucciones distintas y una posición diferente para con el colectivo. El ambiente festivo y conmemorativo de las primeras es poco propicio para la manifestación de divergencias y, por el contrario, proporciona una imagen de cohesión (desmentida por los hechos). Las reuniones de amigos, sin embargo, ofrecen un ámbito más favorable para el contraste de pareceres, la crítica de construcciones del pasado realizadas por otros, la revisión de la propia, e incluso un distanciamiento y un reconocimiento de las condiciones de producción del discurso próximos a los del investigador. Tanto las reuniones entre amigos como las entrevistas con el investigador (que deben entenderse inmersas dentro de este proceso) activan reflexiones privadas que, a su vez, tienen consecuencias en los futuros encuentros.

Conclusión

El discurso autobiográfico no es una producción individual, sino que es producto de un trabajo continuo de negociación colectiva, en el que cuentan tanto las trayectorias de los individuos como las condiciones de producción del mismo. Estas condiciones, así como las características propias del colectivo que estudiamos, ponen de relieve la existencia de discursos oficiales simultáneos, y su incidencia en la fabricación de las autobiografías: selección temática, revisión de la historia, estereotipos, trabajo de la memoria, todo ello enmarcado en una constante retroalimentación. Como consecuencia, la reconstrucción de la historia colectiva basada en la comparación de materiales autobiográficos y de procesos públicos de fabricación de la memoria y de las características del colectivo, debe tener en cuenta estas consideraciones junto con las modificaciones que introducen la instrumentalización, generalización y homogeneización de las experiencias personales.

EL *DECALAGE* ENTRE EL DISCURSO DEL INFORMANTE Y SUS PRÁCTICAS: EL CASO DE LA ALIMENTACIÓN

MABEL GRACIA ARNÁIZ

Universitat Rovira i Virgili

En esta comunicación parto de la hipótesis formulada por Carrasco (1992: 105) en su definición de sistema alimentario, según la cual "siempre hay un *decalage* entre la visión que los individuos proporcionan de sus prácticas alimentarias y las que ejercitan realmente". Analizar el alcance de esta generalización supone averiguar de qué forma y hasta qué punto el discurso sociocultural ofrecido por los interlocutores sobre sus prácticas, su relato, no coincide con la experiencia alimentaria y, de forma paralela, especificar qué tipo de procedimiento metodológico se debe seguir para abordar este *decalage*. De estas dos cuestiones me voy a ocupar a continuación.

La primera pregunta que debemos responder es la siguiente. ¿Existe algún tipo de especificidad en relación con el comportamiento alimentario que potencie el desajuste entre el discurso mantenido por los informantes y sus prácticas? La respuesta es, sin duda, afirmativa. La significación del hecho alimentario cotidiano es compleja y, entre los diferentes aspectos que la definen, lo éticomoral, la identidad o la

jerarquización se constituyen en elementos simbólicos que potencian dicho desajuste. Las diferencias semánticas que pueden registrarse a la hora de definir términos tan utilizados por todo el mundo como alimentación, comida o alimento¹ están estrechamente vinculadas a la misma dificultad expresada por los informantes al referir su significado y describir las connotaciones atribuidas a cada uno de estos términos. A fin de analizar todas estas divergencias, voy a centrar la especificidad del comportamiento alimentario en torno a tres áreas concretas: a) en algunos condicionantes que inciden en la selección de los alimentos, b) en la percepción de la participación en las tareas derivadas de la alimentación cotidiana y c) en ciertos valores atribuidos por los interlocutores al hecho alimentario. Lo cierto es que podría extenderme a otras áreas a partir de los resultados obtenidos en mi tesis doctoral (GRACIA, 1994)², pero considero que éstas son suficientes para corroborar la afirmación de Carrasco e insistir en la oportunidad de recurrir, tal como ya han hecho otros autores (De Garine 1980, Murcott 1988, Pelto 1988), a técni-

cas de carácter cualitativo en cualquier investigación que tome como objeto de estudio la cultura alimentaria.

A. Condicionantes que inciden en la selección de los alimentos

En raras ocasiones los informantes reconocen variar sus prácticas alimentarias, el tipo o la calidad de los alimentos consumidos, por razones de orden presupuestario. Si bien es cierto que, como indican las fuentes de base estadística, el gasto familiar dedicado a la alimentación con respecto a otras partidas³ ha ido disminuyendo progresivamente y que queda lejos el período de la escasez y del estraperlo de la posguerra, comer, hoy, continúa suponiendo un gasto considerable para muchos grupos domésticos y, a pesar de lo que se manifiesta discursivamente, el dinero destinado a la alimentación se modifica en la práctica según las necesidades y los constreñimientos económicos. Cuando se pregunta a una informante⁴ cómo organiza el presupuesto familiar, la respuesta más común suele referirse a la partida alimentaria como el primer gasto a tener en cuenta, a partir del cual se organizan los restantes:

«Tenemos unos gastos fijos al mes de ciento treinta mil pesetas, incluida la comida que es el principal y el más grande» (G.D. n° 2. Mujer. 56 años. Nuclear + otros. 5 miembros. Sin estudios. Asistente Doméstica)⁵.

Y, ¿por qué es el principal? Porque es el que garantiza, en primera instancia, la supervivencia física del grupo doméstico o del individuo. Si no se come, no se

vive. Se trata, pues, de una necesidad primaria, de orden fisiológico. Ahora bien, aceptada esta premisa, hemos de preguntarnos por qué la mayoría de las responsables de los grupos domésticos insisten en que, si tuvieran que acortar el presupuesto familiar, reducirían cualquier otra partida antes que la alimentaria⁶.

La pregunta planteada en la entrevista en profundidad en relación al gasto doméstico permite detectar, sin embargo, que el presupuesto no se organiza a partir de esa prioridad, sino al contrario. La alimentación es, y ha sido, la partida de gasto más flexible. Las letras de la hipoteca, los recibos del agua, la luz o los impuestos son gastos difíciles de eludir o modificar. El comentario de una informante así lo constata:

«Cuando yo me casé, hace treinta y un años, primero se separaban los gastos de la luz, gas, alquiler y lo que sobraba para la comida. Se compraba, por orden, el tocino, el aceite y las patatas y si quedaba, las verduras, por ejemplo. Ahora, no lo miramos tanto» (G.D. n° 3. Mujer. 56 años. Nuclear. 3 miembros. Primarios. Ama de casa).

Una cuestión es que la alimentación sea un gasto flexible y otra prescindible. En este sentido, se podría convenir en que, de una forma u otra, tenemos que comer y, consecuentemente, la alimentación constituye un gasto principal. Ahora bien, insisto en que una cuestión son los argumentos ofrecidos por la mayoría de los entrevistados y otra sus prácticas. En la valoración del gasto alimentario se incluyen planteamientos de carácter moral y ético. Reconocer que se reduce el presupuesto destinado a la ali-

mentación equivale a reconocer que se escatima en salud y en cuidado de los miembros de la casa:

«Gasto mucho en comida. No nos estamos, de comer. Miro los precios, claro, pero si tengo que comprar algo, lo compro... y siempre bueno, fresco, no jugaremos con las cosas de comer, ahora que se puede... Es diferente, si no puedes bien tendrás que apañártelas, y comprar lo barato... Gracias a Dios, para comer no nos falta...» (G.D. nº 2. Mujer. 56 años. Nuclear + otros. 5 miembros. Sin estudios. Asistenta Doméstica).

Sin embargo, según el análisis del congelador de esta ama de casa, la merluza encontrada había sido adquirida previamente congelada, lo mismo que los buñuelos de bacalao o la sepia. Por tanto, ni todos los productos que compraba eran frescos, ni los más "caros".

La presencia de pequeños en el grupo doméstico acentúa aún más esta consideración:

«Con el crío pequeño gastas más, y tanto. El pescado fresco, el rape..., carne de primera, filete, frutas variadas y buenas... No sé, haces cosas y miras más que antes, que lo que te lleses esté en buenas condiciones... ¿Si tuviera que disminuir los gastos? Empezaría por mí, por mis caprichos, no por la comida de mi hijo. La ropa, la colonia...» (G.D. nº 1. Mujer. 25 años. Nuclear. 3 (+) miembros. Iº FP. Admtva/Contable).

La interiorización de uno de los mensajes predominantes en nuestra cultura en relación a la dieta, el comer equilibrado, aparece como un ideal a poner en práctica y, en muy pocas ocasiones, se

menciona la posibilidad de que comer variado y sano pueda hacerse a bajo precio. Sólo en comentarios aislados, normalmente entre responsables con un nivel de estudios medios o superior, se plantea esta posibilidad:

«No hace falta comer bistec cada día, o marisco y gambas, para comer bien. Las cosas a veces más baratas, no sé, unas lentejas con arroz, una sepia con guisantes... son tan nutritivas y de la misma calidad o mejor que un plato de salmón ahumado o de dorada a la sal... El problema es que todo es caro, empezando por la base. El aceite para cocinar, por ejemplo... El de oliva, que es mejor, está por las nubes» (G.D. nº 11. Mujer. 59 años. Unipersonal. Diplomada. Analista)

A pesar de los diferentes capacidades adquisitivas de los once grupos estudiados en la investigación, en todos —excepto en uno— se detecta una *despreocupación* relativa hacia esta partida, en cuanto que aparentemente el nivel de ingresos puede cubrir el gasto sin excesivos problemas. Ahora bien, el problema no reside tanto en el nivel de ingresos como en la capacidad adquisitiva real. En este sentido, algunos grupos domésticos donde las facturas fijas mensuales son elevadas con respecto al nivel de ingresos, la partida de alimentación tiende a modificarse con frecuencia y siempre a la baja. A pesar de que existe un presupuesto mínimo —insisto, las personas han de comer, mejor o peor— y de un límite en el gasto, los entrevistados no tienen esta percepción y el reconocimiento es el contrario: el miedo de la posguerra a no comer ha desaparecido y los individuos que pasaron penurias viven más tranquilamente la *abundancia*

alimentaria actual. Nuestros informantes refieren la cantidad destinada a la alimentación como una partida variable —sujeta a incrementos, sobre todo—, cuya modificación depende de factores diversos, mayormente de los productos comprados (más o menos pescado, por ejemplo), de las épocas y celebraciones (verano e invierno, Navidad) o de los miembros (los invitados). Nadie manifiesta motivos económicos para contrarlo, aunque sobre las oscilaciones de los precios del mercado están más enteradas las mujeres de clases populares que no las de estatus medio alto. Son las mujeres que no trabajan o lo hacen parcialmente, con escaso nivel de estudios y nivel económico bajo, las que tienen más en cuenta los precios y las que adquieren menos *alimentos-servicio*. Ellas conocen las oscilaciones de los precios semanales de los diferentes artículos o los establecimientos que tienen los productos más baratos. Sólo una ama de casa de los casos estudiados admite que:

«Si una semana no llego, dejo de comprar productos de reserva o no muy necesarios, o dejo la paella de pescado para otra semana» (G.D. n° 3. Mujer. 56 años. Nuclear. 3 miembros. Primarios. Ama de casa).

A pesar del discurso predominante, si que hay motivos económicos para contraer el presupuesto alimentario. Durante el trabajo de campo se ha podido comprobar que el discurso tranquilizador de *comprar todo lo que apetece* se ve afectado en la práctica cuando, por ejemplo, determinados "excesos" presupuestarios (fiestas, salidas a restaurantes, gastos no esperados) se compensan con menús familiares menos costosos. El

análisis del gasto de los grupos domésticos, y también aquí se coincide con los datos estadísticos antes citados, registra un límite real en esta partida que viene dado por la selección de los alimentos/servicios adquiridos y de las calidades, normalmente modificables. Aunque estas modificaciones son menos frecuentes entre los grupos de nivel alto, algunas mujeres con poder adquisitivo elevado pueden variar la decisión de comprar un producto como el rape porque en una semana haya registrado un incremento desmesurado, tal como expresa una informante:

«Cuando el rape pega esas subidas, así de golpe, no lo compro. ¿Por qué voy a pagarlo dos veces su precio si luego, a la semana siguiente, vuelve a bajar?. Prefiero aprovechar cuando está bien de precio, comprar más y congelarlo» (G.D. n° 10. Mujer. 68 años. Nuclear. 5 miembros. Diplomada. Ama de casa).

Son las situaciones críticas dadas en un grupo doméstico (desempleo o nivel de renta muy bajo) las que nos demuestran de forma más evidente que el presupuesto alimentario es uno de los gastos más flexibles de la casa, en tanto que permite una mejor adaptación a circunstancias difíciles. Una informante nos decía:

«Ahora saldremos menos. Se me acaba el contrato y tengo que cuidar los gastos. Se ha acabado tanto restaurante y tantas entradas y salidas» (G.D. n° 1. Mujer. 25 años. Nuclear. 3 (+) miembros. 1° FP. Admtva/Contable).

El fin de una fuente de ingresos puede implicar un cambio de hábitos alimentarios a nivel de consumos y prácti-

cas. En primer lugar, se renuncia al servicio y a los "caprichos". Se puede dejar de consumir los productos más caros que, contrariamente, no tengan un valor básico y elaborar menús más económicos, no comer fuera de casa o llevarse la comida al trabajo.

En líneas generales, los responsables de la compra mantienen la idea de que adquieren *todo lo que desean* porque, incluso las personas con menos recursos, aseguran tener dinero para comer. Algunos comentarios son ilustrativos:

«Gracias a Dios, la comida no nos falta y compro lo que quiero» (G.D. nº 2. Mujer. 56 años. Nuclear + otros. 5 miembros. Sin estudios. Asistenta Doméstica.)

«*Per sort, podem comprar el que ens vingui de gust. Peix, doncs peix. Que ens ve de gust marisc, unes gambetes... doncs a comprarles*». (G.D. nº 5. Hombre. Monoparental. 2 miembros. Maestría. Comercial. 61 años).

A pesar de este discurso relajado y tranquilizador, que nos aleja de la escasez vivida por alguno de estos interlocutores durante la posguerra, las estrategias y gastos alimentarios siguen siendo heterogéneos, existiendo en ellos un factor evidente de diferenciación socioeconómica. Los productos consumidos, el equipamiento tecnológico, los establecimientos frecuentados, el origen del ajuar doméstico, el presupuesto alimentario y parte de los servicios contratados son sustancialmente distintos según el perfil socioeconómico del grupo doméstico. El nivel de ingresos más bajo se evidencia en la determinación de estrategias que disminuyen el gasto alimentario: aprovechamiento y mezclas

de ajuares, reutilización de botes de vidrio y plástico para guardar alimentos, adquisición de las ofertas puntuales, compras al por mayor (frutas y carnes) o reciclaje de las sobras. Sin embargo, las responsables no expresan un reconocimiento explícito de intentar abaratar los costes porque, entre la mayoría de estas mujeres, el ahorro en alimentación se relaciona con la idea de descuidar el bienestar de los miembros del grupo. Aunque dedicar más o menos dinero a la compra alimentaria no es sinónimo de comer mejor o peor, —a veces gastar más se corresponde con la adquisición de productos y cantidades poco recomendables para la salud, como así lo muestra alguno de nuestros informantes—, se niega sistemáticamente el ajuste presupuestario en materia de alimentos:

«*Amb el dinar no m'ho miro. Amb d'altres coses, sí. Gastar per gastar no, oi?. Ara, quan es tracta de comprar el menjar, que tot sigui bo, que els agradi. Si tinc que pagar alguna cosa que no estava prevista, m'ho trec d'un altre puesto, no del menjar*» (G.D. nº 7. Mujer. 59 años. Dos núcleos. 4 miembros. Sin estudios. Dependienta).

Otro aspecto moral vinculado con la actitud que las responsables mantienen respecto a la comida adquirida y, por tanto, previamente seleccionada para el consumo, es el que hace referencia a las "sobras" y su destino. Cuesta admitir abiertamente que la comida se tira y, sin embargo, un análisis de los desperdicios alimentarios domésticos pone en evidencia que no sólo se desechan los considerados incomedibles por una gran mayoría de la población, tales como pieles de frutas, pan duro, ciertas vísceras,

restos de verduras u hortalizas o productos en descomposición, sino que también se desestiman alimentos clasificados como comestibles, los cuales, por constituir una sobra de una comida ya realizada, acaban igualmente en el cubo de la basura. Lo curioso de este proceso es, de nuevo, el escaso reconocimiento de esta práctica. Algunas mujeres insisten en manifestar que hacen todo lo posible por evitar tirar las sobras:

«Lo que sobra al mediodía, lo guardo para el día siguiente o la misma noche, depende lo que sea lo congelo... Si al final veo que sigue en el plato porque nadie lo prueba, me lo acabo comiendo yo antes que tirarlo...» (G.D. nº 3. Mujer. 56 años. Nuclear. 3 miembros. Primarios.

«Si son cosas como la tortilla de patatas o las croquetas lo que sobra, no hay problema. Se las come cualquiera, al día siguiente, frías, es igual. A mi hijo le gustan más, dice. Ahora, el pescado o la carne dan vueltas y vueltas. O me lo como yo, o a veces, a José (su marido) se lo pongo para almorzar... Pero, muchas veces, si ya lleva dos o tres días rondando tengo que tirarlo de tieso que se ha puesto» (G.D. nº 2. Mujer. 56 años. Nuclear + otros. 5 miembros. Sin estudios. Asistente Doméstica).

Por norma, y a partir de lo que se ha podido comprobar directamente durante el trabajo de campo, se desecha un número considerable de productos alimentarios con más frecuencia de la relatada. Ahora bien, también hay que apuntar que esta mayor frecuencia varía en función del tipo de grupo y de las características de la responsable domés-

tica. El valor ético asociado a la idea de no tirar la comida, difundido en parte por la ideología cristiana⁷, también se ha transformado durante estos últimos años. Básicamente, esta transformación se ha producido en dos sentidos. En primer lugar, porque se dan factores de orden tecnológicoindustrial que facilitan una mayor preservación de los alimentos y, en segundo lugar, porque las generaciones que no han vivido la guerra civil y sus consecuencias, el hambre y la escasez generalizada sobre todo en ámbito urbano, perciben de forma menos dramática o trascendente y, desde luego, menos pecaminosa, la circunstancia de no reciclar las sobras o de tirar restos de comida.

En cualquier caso, a menudo, suele darse una segunda oportunidad al plato no consumido. Lo más fácil es que las sobras vuelvan al refrigerador, al congelador o al mármol de la cocina. De hecho, en algunos grupos que se elaboran platos cuya base podría proceder de restos anteriores, como las croquetas o los canelones, se realizan con ingredientes comprados a propósito para tal preparación. Ahora bien, una cosa es guardar las sobras para consumirlas en una próxima ocasión, tal como han sido cocinadas, y otra variar su presentación, añadiéndoles otros ingredientes o simplemente transformándolas de aspecto. Mientras que la primera circunstancia es común en casi todos los grupos domésticos, la segunda es menos frecuente. En general, hay poco o nulo reciclaje de las sobras en los grupos donde la persona responsable de la alimentación es joven y trabaja fuera de casa. Los menores reparos a la hora de tirar las sobras, antes incluso de que lleguen a estropearse, se registran mayormente entre los

grupos de poder adquisitivo medio-alto. Estas sobras suelen ser de carnes a la brasa, los restos del caldo, pan, frutas... y las cantidades varían. Por ejemplo, en tres de los grupos domésticos estudiados siempre se tiran los ingredientes utilizados para hacer el caldo —en uno de ellos se destinan a los perros—, tales como carne de ternera, pollo, patatas, legumbres, verduras o hortalizas:

«Cuando los niños eran pequeños, guardaba las verduras y les hacía puré. Ahora, no. Alguna vez ha coincidido que mi madre estaba en casa y ha hecho croquetas con la carne del caldo. Si no, lo tiro» (G.D. n° 6. Mujer. 40 años. Nuclear. 4 miembros. Primarios. Pequeña empresaria).

En el caso de que haya reciclaje de los alimentos, esta práctica coincide con responsables que sí saben qué hacer con las sobras, aspecto muy importante que no suele ser frecuente entre los responsables más jóvenes. Cuando nos encontramos con núcleos donde la mujer se dedica únicamente al trabajo doméstico, la posibilidad de recurrir al reciclaje de las sobras es mayor. A nivel general, no obstante, a ninguna responsable parece gustarle tirar o no aprovechar la comida. La correlación entre mayor reciclaje de las sobras y grupos con pocos ingresos es compensada en los grupos de nivel económico superior por el condicionante ético-moral. Entre las mujeres de más edad, con escasa o nula actividad remunerada extradoméstica y niveles bajos de ingresos, se expresa con reproche el "despilfarro" que a veces les ocasionan sus propios hijos —las comidas especiales que les hacen y que sobran y no quieren comerse luego—:

«Después de hacerles lo que les gusta, si sobra me lo tengo que comer yo o su padre y si no, cuando lleva tres días dando vueltas, pues a tirarlo. Y me da un coraje...» (G.D. n° 2. Mujer. 56 años. Nuclear + otros. Sin estudios. Asistenta Doméstica).

Entre los niveles superiores, las opiniones son similares, en tanto que a la comida también se vincula un valor moral y económico. Dos informantes de este estatus así lo comentan:

«Nunca tiro nada. Con las cosas de comer no se juega, cuestan dinero. Cómo hemos de tirar la comida con el hambre que se pasa en los países pobres». (G.D. n° 10. Mujer. 68 años. Nuclear. 5 miembros. Diplomada. Ama de casa).

«No se debe tirar la comida mientras otras personas no tienen nada que llevarse a la boca» (G.D. n° 10. Mujer. Nuclear. 5 miembros. 40 años. Lda. Arquitecto).

En otro orden de cosas, la divergencia entre la visión ofrecida y las prácticas pasa por el no reconocimiento, como en el caso del acortamiento presupuestario o del destino de las sobras, de la incidencia de factores como el publicitario en la adquisición de los productos alimentarios. De nuevo, esto que podría ser ciertamente una posibilidad, se concreta de forma práctica en una influencia superior a la relatada discursivamente. Para introducir esta cuestión situemos, en primer lugar, el tipo de relación que los informantes mantienen con la publicidad. Los resultados de las entrevistas en profundidad y del test de recordación publicitaria⁸ indican otra paradoja: todos los entrevistados desvinculan los

posibles "efectos" publicitarios de sus consumos alimentarios, aunque exigen a los productos de alimentación adquiridos que sean "reconocidos", que sus marcas les "suenen" porque eso les da ciertas garantías sobre el producto. Sería incorrecto no considerar que gran parte de ese reconocimiento e identificación se extrae de la publicidad insertada en los medios de comunicación, sobre todo teniendo en cuenta que uno de los primeros objetivos de ésta es crear una "imagen" de la marca. Precisamente por este rechazo hacia lo publicitado, el análisis cobra mayor interés. Se trata de un rechazo parcial, porque si bien es cierto que nadie parece determinar sus compras a partir de la información que les facilitan los anuncios —sólo un 15% de los entrevistados dice que en algún momento ha sentido curiosidad por productos nuevos que han sido publicitados y los ha comprado—, sí que se cree que "otras personas" están influenciadas: de otras edades —niños y jóvenes—, de otro estatus —bajo—, de otro carácter —indecisos—. Es una influencia que, en caso de argumentarse, no suele ser positiva porque hace comprar a los más vulnerables⁹ artículos que no son "saludables" / "necesarios".

Por los distintos atributos que se le vinculan a este instrumento interesado de comunicación comercial e institucional, la publicidad tiene detractores y defensores. De hecho, los informantes muestran una aceptación general de su recurso. A la pregunta de si creen que la publicidad es necesaria, el porcentaje de "no" ha sido menor del 20%. Las personas que la consideran oportuna dicen que sirve para dar a conocer los nuevos productos que salen al mercado, para informar y para vender más. Normal-

mente, hay una mayor aceptación masculina y entre las edades más jóvenes, que dicen haber "nacido con ella" (G.D. n° 4. Hombre. 16 años. Nuclear. 4 miembros. Estudiante.). Quienes no la creen necesaria aducen motivos de falsedad, de manipulación, de omisión de información de interés y, en algunos casos, de engaño. El porcentaje de mujeres que opina así es superior al de hombres, cuestión que puede relacionarse, a juzgar por las contestaciones ofrecidas, con la mayor comprobación empírica de que las promesas y superlativos no son del todo ciertos o con el tratamiento que la publicidad hace de ellas y la escasa identificación que provoca. A la pregunta de si se siente identificada con las situaciones y las mujeres que protagonizan los anuncios la respuesta es negativa. El 80% contesta que en absoluto, ni físicamente ni a nivel de conducta:

«Les dones mai tenen cap problema a la casa, ni amb els fills. Sempre somriuen, estan maques, fins i tot davant l'extractor de la cuina...» (G.D. n° 7. Mujer. 58 años. Dos núcleos. 4 miembros. Sin estudios. Dependienta).

Una mujer joven nos comenta:

«A mi me hacen gracia... Cuando salen esos cuerpos Danone en la tele... pienso, ojalá yo tuviera un cuerpo así. Pero de ahí, a creerme que comiendo un yogur puedo tener ese cuerpo hay un abismo. No soy tan idiota... Sé que por mucho que haga nunca tendré ese cuerpo. No mido 1.80 ni peso 50 kilos, ni soy tan guapa. Pero reconozco que estos anuncios me encantan, son bonitos..., aunque intenten venderte la moto. De

todas maneras, no suelo comer yogures... » (G.D. nº 1. Mujer. 25 años. Nuclear. 3 miembros (+3). 1º FP. Admtva/Contable).

Otras matizan que:

«Hombre algunas veces dices, mira la señora que va a comprar a la tienda de embutidos, como yo, o la familia reunida en Navidad... eso sí que te suena. A no ser que sean muy fantasiosos... sí que te recuerdan a situaciones de la casa, pero vaya... O cuando aparece con el problema de la grasa en los platos. Claro que es un problema, pero en la realidad, cuando tú tienes que rascar para quitarla, no lo arreglas tan pronto. Entonces te acuerdas del anuncio y te sientes engañada...» (G.D. nº 3. Mujer. 56 años. Nuclear. 3 miembros. Primarios. Ama de Casa).

Que informa a la vez que *deforma* es la idea concluyente que he extraído; que es superficial, exagerada, repetitiva son los males "menores" atribuidos. Para muchos la publicidad "se aguanta" y "soporta" (G.D. nº 5. Hombre. 61 años. Monoparental. 2 miembros. Maestría. Comercial.) entre la indiferencia y la ignorancia. También hay quien la considera "un engaño estético" (G.D. nº 8. Hombre. 39 años. Unipersonal. Ldo. Médico Especialista) o "una pequeña obra de arte" (G.D. nº 3. Hombre. 31 años. Nuclear. 3 miembros. Ldo. Auditor.), incluso alguno ensalza su genialidad. De todas formas, no son valoraciones siempre absolutas porque hay anuncios que, por su trasfondo (social, emotivo, lúdico/humorístico), agradan a la gran mayoría.

Sin embargo, en la relación con la publicidad hay otra cuestión que no

concuera con las dos actitudes citadas mayoritariamente. La supuesta pasividad e ignorancia ante su emisión y la evitación sistemática a través del *zapping* —en televisión, por ejemplo— no coinciden con el alto grado de reconocimiento registrado en los anuncios incorporados en el test de la investigación. El comentario de una informante de 29 años demuestra una reacción significativa y extrapolable a bastantes casos. Al iniciar la prueba de recordación dijo que estaba segura de que no se acordaría de ningún anuncio porque la publicidad se la "traía floja"; cuando acabó de responder al formulario y vio que su memoria era mejor de lo que pensaba exclamó:

«Jo, lo que hace el inconsciente» (G.D. nº 7. Mujer. 29 años. Dos núcleos. 4 miembros. Lda. Contable).

Esta afirmación obliga a la reflexión. Una persona puede mantener una postura ausente, crítica o de rechazo ante la publicidad, pero es difícil que, en tanto que *consumidor* de algún medio de comunicación —incluso no de forma voluntaria—, pueda *escaparse* de los miles de impactos publicitarios. La publicidad es persuasiva y, a veces, la atracción es estética, de simpatía. El alto reconocimiento publicitario constatado entre los informantes tampoco significa que ese reconocimiento se traduzca en influencias directas de los contenidos de los mensajes y en compras de los productos publicitados. Muchos informantes han recordado artículos que no forman parte de su inventario, ni de su dieta habitual.

El grado de recordación y reconocimiento de los anuncios depende de diferentes variables, siendo importantes

la edad, el nivel de instrucción y el género. Los hombres, en general, recuerdan mejor los anuncios de coches, de seguros, de bancos, de bebidas que los artículos alimentarios; aunque eso depende también de los recursos utilizados para llamar la atención. Las dificultades de recordación se acentúan entre las personas mayores con un nivel bajo o nulo de estudios. En estos casos, el reconocimiento no se da a través de la citación de las marcas, sino de los recuerdos visuales (el logotipo por ejemplo), auditivos (canciones) o argumentales (historias). Frente a las dificultades de las personas mayores, los niños demuestran tener habilidad para repetir muchos anuncios sin dudar sobre letras ni músicas, especialmente los que son particularmente atractivos para ellos, y que luego intentan, según manifiestan ellos mismos y sus madres, meter en las cestas de las responsables domésticas. Sin embargo, su recordación es casi nula al mencionarles aguas, condimentos o verduras congeladas. Los jóvenes y adultos (15-50 años) demuestran, por su parte, un nivel óptimo de reconocimiento. Por otro lado, quienes menos cantidad de anuncios han reconocido son aquellas personas que ven menos horas la televisión, lo cual está relacionado con el tipo de actividad laboral ejercida y las horas ejecutadas de trabajo extra e intradoméstico. En nuestro caso, la informante que más ocupada está es la que menos anuncios ha recordado, aunque todos le "sonaban" (G.D. n° 4. Mujer. 33 años Unipersonal. Lda Médico).

El ejercicio práctico de reconocimiento y recordación nos capacita para comprender mejor una relación, emisor publicitario/receptor, que es difícil de perfilar, paradójica. Que se miren, oigan

o lean más anuncios de los que uno mismo cree no es sinónimo de que aquello que es publicitado se adquiera por ese mero hecho. Nuestro objetivo no ha consistido en demostrar ni una cosa ni la otra, ni tampoco en evaluar el grado de eficacia de las campañas publicitarias. La finalidad de este ejercicio ha sido otra: comprobar que los mensajes publicitarios son identificados por los receptores, que se "piensan" e interiorizan. Este proceso sí que puede incidir en los comportamientos alimentarios, no sólo a nivel de consumos, sino de prácticas y valores. Su incidencia en la selección de alimentos no es reconocida en la mayoría de los casos, porque reconocer una influencia semejante significaría atribuir superficialidad y manipulación a algo tan importante como la toma de decisiones individuales. Sin embargo, en todas las despensas e inventarios domésticos analizados, curiosamente, la mayor parte de los productos alimentarios industriales son o han sido objeto de campañas publicitarias.

B. Participación en la alimentación cotidiana

Otra cuestión no menos importante a la hora de expresar este *decalage* es la visión que los informantes tienen sobre su participación en las tareas alimentarias, es decir, en el trabajo derivado de la alimentación cotidiana y el tiempo que realmente dedican. Voy a poner un ejemplo para ilustrar, de nuevo, que el discurso del interlocutor no siempre es paralelo a las prácticas seguidas. Resulta significativo la respuesta de un marido relativamente joven, de 43 años, adscrito a un grupo nuclear de tres personas (matrimonio e hijo pequeño) que a la

pregunta de si participa en alguna actividad alimentaria —aparte del consumo— responde que sí, de forma rotunda:

«Yo ayudo a comprar, y porque no puedo ir con más frecuencia porque estoy trabajando hasta tarde..., a hacer la comida. Pero yo le pongo más imaginación, no me gustan las recetas. Ella no me deja meterme, por eso. Pero sí, sí que participo: retiro los platos, le doy de comer al niño cuando lo necesita... De los perros me encargo yo, de que no les falte comida» (G.D. nº 1. Hombre. 43 años. Nuclear. 3 miembros (+3). Secundarios. Pequeño empresario).

De forma paralela, su mujer, una joven de 25 años, contesta a la pregunta de si recibe ayuda su marido así:

«Puff... si se lo mando, sí. Yo que sé, por ejemplo, se me ha olvidado el pan, pues lo llamo por teléfono y le digo que lo traiga. Aún así, a veces se olvida. Él suele comprar las bebidas (alcohólicas), siempre está que si mira el vino tal o el cava cual. También da de comer a los perros, aunque no te creas, el pienso porque lo demás comen de las sobras del caldo o de cosas que hago yo. Los domingos compra los churros del desayuno. A veces recoge su plato de la mesa, normalmente en las cenas porque llega tarde y no le espero...» (G.D. nº 1. Mujer. 25 años. Nuclear. 3 miembros (+3). 1º FP. Admtva /Contable).

Se trata de dos versiones diferentes y no del todo contradictorias. La observación directa permite averiguar cómo se perfilan las competencias de cada uno de ellos, y la respuesta ofrecida por el

marido sobre su "evidente" participación queda cuestionada ante la escasa dedicación que invierte en cualquier trabajo relacionado con la alimentación que no sea el consumo mismo. Su participación se reduce diariamente a retirarse el plato de la mesa y calentarse el vaso de leche en el microondas. Es cierto que, por norma, él se encarga de dar de comer y beber a los perros cuando llega de trabajar por la noche, aunque también hay que hacer algún comentario al respecto. Mientras estuve haciendo el trabajo de campo, se dio la circunstancia de que se acabó el pienso de los animales. Quien recordó al marido que los perros ya no tenían comida fue, precisamente, su mujer. Durante los tres días que tardó en comprarlo, los perros fueron alimentados con sobras de las comidas realizadas por el ama de casa. Si contamos que una bolsa de pienso grande apenas les dura una semana, es probable que esta situación se produzca tres o cuatro veces al mes, con lo que se podría cuestionar, incluso, que la teórica responsabilidad del marido en ese ámbito sea de hecho también una responsabilidad práctica.

En general, el predominio femenino relacionado con la adopción de decisiones alimentarias colectivas no se niega en la mayoría de los grupos domésticos, aunque entre los hogares de personas jóvenes donde el hombre participa con más frecuencia en ciertas tareas, tales como la compra, el servicio de la mesa o la preparación de algún plato, se produce una cierta reivindicación de esas participaciones a fin de que se le reconozca su colaboración o responsabilidad. Esta actitud contrasta, por ejemplo, con la de los hombres mayores que, colaborando con sus esposas, prefieren evitar el reconocimiento público cuando "ayudan",

ya que les parecen tareas poco "propias" de hombres. También puede producirse el no reconocimiento de la participación por razones de pérdida de estatus en el seno familiar, como es el caso de los dos jubilados entrevistados. A uno de ellos, le costaba mantener la mirada cuando nos explicaba que:

«Ahora le (a la mujer) barro y saco el polvo, recojo los platos de la mesa...»
G.D. n° 2. Hombre. 60 años. Dos núcleos.
5 miembros. Sin estudios. Pensionista).

Mientras que al otro no le hacía mucha gracia reconocer que:

«Voy a comprar porque mi mujer está mal de las piernas y no puede cargar con peso» (G.D. n° 3. Hombre. 61 años. Nuclear. 3 miembros. Maestría. Pensionista).

En estos casos, la participación en las tareas alimentarias es involuntaria (por jubilación) aunque también tiene algo de voluntaria (por aburrimiento, a veces).

Sin embargo, muchas veces son las propias mujeres quienes minimizan la participación de otros miembros del grupo doméstico. En estos casos, se pone en duda su protagonismo alimentario, aunque ese protagonismo aparezca realmente segmentado entre los diferentes miembros de la casa y la asistencia contratada. La posible segmentación de la compartición no invalida, según nuestros resultados, la responsabilidad femenina de la organización, supervisión y una parte de la ejecución. Un caso que ilustra la subjetividad con que es interiorizada la responsabilidad alimentaria y la *necesidad* de asumirla, aunque sólo sea teóricamente, es el de

una mujer ejecutiva que tiene contratada una asistente durante ocho horas diarias. La informante argumenta su participación en las tareas alimentarias de la siguiente manera:

«No, ella (la asistente) no hace nada de eso. Limpia la casa y cuida de los niños. Y ahora menos porque son más grandes. No me fío de que vaya a comprar y menos de la comida. No sabe cocinar, le tengo que decir yo lo que tiene que hacer. Hasta poner el caldo. Al principio le decía, tú misma le preparas algo al niño cuando venga de la escuela... Pues en un mes me lo cebó porque sólo sabía hacerle patatas fritas con chorizo, huevos, salchichas... Me tuve que meter yo y hacerle un menú para que lo siguiera...» (G.D. n° 6. Mujer. 40 años. Nuclear. 4 miembros. Primarios. Pequeña empresaria).

Durante la investigación, se observa, no obstante, que la asistente va a comprar con frecuencia casi diaria los "olvidos" (pasta de sopas, leche, bebidas, huevos, frutas...), prepara habitualmente —sin menú preestablecido— la comida del hijo mayor y la cena del menor, la sirve y la recoge, limpia los platos de la cena de la noche anterior o recuerda a la "señora" lo que se ha acabado. La delegación a la asistente es superior a la reconocida por la primera informante aunque, según su discurso, la asistente básicamente limpia y se encarga del cuidado de los niños.

C. Valores asignados al hecho alimentario

La diferencia entre la visión que la población tienen de sus prácticas ali-

mentarias y las que ejercita realmente se acentúa en el caso de las mujeres y esta circunstancia tiene que ver con el hecho de que la responsabilidad de la alimentación cotidiana sea femenina, una generalización, ésta, que puede constatarse histórica y etnográficamente si se exceptúan las mujeres de los grupos de élite en las sociedades diferenciadas (Mennell, Murcott y Van Otterloo 1992, Goodman y Redcliff 1991). Dentro del grupo doméstico, las mujeres tienen una función específicamente *nutridora* lo que las convierte, tal como señala Carrasco (1992 b), en las receptoras "naturales" de responsabilidades preventivas, terapéuticas y asistenciales en referencia al grupo para el que cumplen la extensión de esa función. Es precisamente la interiorización de esta responsabilidad la que acentúa este *decalage* en comparación con los hombres, relacionado, ahora, con aquello que es considerado "correcto" e "incorrecto", "mejor" o "peor" desde la perspectiva de los valores atribuidos al consumo alimentario.

En primer lugar, voy a incidir en las apreciaciones diferentes que hombres y mujeres construyen respecto de la alimentación, dado que en bastantes grupos domésticos unos y otros otorgan valores distintos a los mismos consumos. Y lo haré a través del análisis de las categorizaciones/clasificaciones de los consumos que los informantes han realizado. Muchas veces contrasta la *actitud médica* de la mujer con la *hedonista* del hombre; ella es quien recrimina, controla, se contradice. En esta línea, he tratado de ver qué categorías establecen en cuanto a las necesidades alimentarias y por qué asignan ciertos consumos a satisfacer esas necesidades, en orden de mayor a menor importancia.

En las argumentaciones dadas predomina la penetración del discurso médico en relación a los alimentos necesarios y, por otro, el valor concedido al capricho, argumentos muchas veces enfrentados. Se aprecia una alta subjetividad a la hora de valorar qué se entiende por "capricho", aunque normalmente se acostumbra a relacionar con cuestiones "prohibitivas" e "innecesarias" para subsistir (de lujo, en ese sentido): por su alto valor calórico, y entonces se refieren a la repostería, los dulces, los bombones; por su alto valor económico, y entonces mencionan mariscos, embutidos caros, cavas y vinos costosos; por su dudoso valor nutritivo, y entonces referencian las golosinas, refrescos, *snacks*... Se les atribuye esquisitez, placer; son "un gusto para el cuerpo" (G.D. n° 9. Hombre. 54 años. Unipersonal. Ldo. Directivo), sensaciones a las que nadie parece dispuesto a renunciar fácilmente. Con todo ello, el valor atribuido a los *alimentos-capricho* se transforma, en tanto que algunos de ellos dejan de ser esporádicos para pasar a consumirse casi cotidianamente, como nos sugiere un informante:

«Abans el vermouth (el aperitivo) el feiem només el diumenge, amb quatre patates i dos berberetxos. Ara el fem cada vegada que ens ve de gust, a la feina, el dissabte... Si tu mires així ja no es tan capritxo, es gairebé normal» (G.D. n° 5. Hombre. 61 años. Monoparental. 2 miembros. Maestría. Comercial).

De las categorizaciones hechas por nuestros informantes, se deduce una primera cuestión. Las contradicciones prácticas y teóricas se dan con más frecuencia entre las mujeres que entre los

hombres, porque las primeras justifican y explican con mayor especificidad el porqué de la alimentación diaria, de sus elecciones y, al hacer un esfuerzo valorativo superior, manifiestan algunas de las confusiones y contradicciones antes referidas. Este esfuerzo contrasta con las clasificaciones masculinas que se resuelven a partir de otros datos explicativos más breves. Citan menor cantidad de productos necesarios o nombran sólo grandes grupos de alimentos; también reflejan la incidencia del discurso médico y justifican los consumos, sobre todo, por sus gustos individuales o porque "se han de comer".

Las diferencias entre la teoría y las prácticas también se han evidenciado a la hora de hablar de los alimentos considerados principales o necesarios. Es el caso de una joven que mantiene una relación contradictoria entre lo que come —según la ficha menú y su opinión— y lo que ella sabe debería comer para no engordarse. Se trata de un objetivo que persigue desde la adolescencia y que la lleva a mantener con la comida una relación de angustia y remordimientos continuos cada vez que rompe con la dieta.

Estas diferencias teóricoprácticas se acentúan en un caso de forma sorprendente. Se trata de una joven 33 años adscrita a la profesión médica que vive sola. Lo que ella considera necesario para el correcto funcionamiento del cuerpo no tiene nada que ver con aquello que ella ingiere. Y así lo expresa. Por ejemplo, dice que no compra verduras, frutas frescas, legumbres ni apenas carne porque no se acuerda de que existen:

«Voy tan cansada que a veces no le doy ninguna importancia a lo que como.

Se trata de satisfacer la necesidad perentoria de comer y es una pena porque eso, para mí, no es lo que ha de ser una buena alimentación». (G.D. n° 4. Mujer. 33 años. Unipersonal. Lda. Médico).

Sus valores alimentarios —fuertemente medicalizados— son, sobre todo, teóricos. El *dacalage* entre los dos niveles, discurso y práctica, hace que se sienta muy poco satisfecha con su alimentación y admite que, a la hora de comprar alimentos, se guía por factores no relacionados con la salud, sino más prácticos y coincidentes con sus gustos y caprichos. Además, también se produce una diferencia entre lo que dice que le gusta y lo que realmente come después: es el caso de la carne y el pescado. Según ella, le gusta mucho más este último, pero los segundos platos de su menú están hechos casi siempre a base de carne. La razón está en lo que le ofrecen en el hospital:

«Mientras que el pescado es incoestible, los guisos de carne pueden pasar» (G.D. n° 4. Mujer. 33 años. Unipersonal. Lda. Médico).

También es cierto que cuando compra, muy pocas veces adquiere carne. Ella es la misma informante que registra el inventario doméstico con mayor cantidad de productos de conserva y preparados para comer, la que recurre con mayor frecuencia a los platos para llevar, la que come más veces fuera de casa con horarios menos regulares. Por otro lado, es la persona que más horas trabaja fuera del ámbito doméstico (70 horas semanales). Su actitud ante el hecho alimentario contrasta con la mantenida por los hombres que viven solos. En relación

a estos últimos, las valoraciones son menos recriminatorias. Es el caso de un hombre que, ejerciendo la misma profesión que la informante femenina pero trabajando menos horas, presenta el inventario más sencillo y con menos productos de todos los analizados. Según él, para alimentarse es necesario un grupo de alimentos reducido, y estos son los que compra y come en casa (leche, carne, pescado, verduras, quesos, legumbres cocidas, frutas).

La responsable de la alimentación de otro grupo doméstico, una ejecutiva de 40 años, dice que los alimentos primarios "son un poco de todo", introduciendo frutas y verduras y evocando la idea de *dieta equilibrada*. Afirma que el embutido, para ella, también es necesario, aunque luego rectifica porque recuerda que no es adecuado para la salud, "por las grasas" (G.D. n° 6. Mujer. 40 años. Nuclear. 4 miembros. Primarios. Pequeña empresaria). Por otro lado, relaciona los productos más caros de un mismo grupo de alimentos (vegetales y frutas, por ejemplo) con los que son innecesarios (aguacates, endibias, mangos), y dándoles una relación de precio-categoría, llega a decir que la paella de pescado es un capricho, así como el aperitivo y los productos que cuando ella era pequeña no podían ser comprados en su casa. También significativo es el caso de la esposa más joven de una familia de dos núcleos que clasifica los alimentos según un riguroso orden nutricional, lo cual no implica que aquéllos que cataloga de principales formen parte de su dieta. Esta informante elige su menú diario en el restaurante, teniendo la posibilidad de ajustarse más a ese criterio facultativo; sin embargo, a la hora de decidir qué come, se guía

antes por sus preferencias y por su presupuesto.

Las personas, pues, se refieren a los alimentos necesarios como los que nutren o son saludables. También son las mujeres quienes acostumbran a dar más información sobre el contenido nutritivo de los productos alimentarios, precisamente por la adscripción cultural de la responsabilidad/conocimiento alimentario doméstico y del cuidado de la familia. Se trata de una información bastante estandarizada y sintética: las vitaminas para las verduras y frutas, las proteínas para la carne y los huevos, el calcio para la leche... Algunas citan también los alimentos que constituían la base de su dieta hasta hace unos años, especialmente en aquellos grupos donde la responsable de la alimentación es mayor y de clase baja: patatas, legumbres, harina, aceite. También se citan como necesarios aquellos que fueron privativos para determinadas infancias: carnes, pescados, huevos, leche. Los alimentos necesarios para estas mujeres son, significativamente:

«Los que tienen más alimento, los que el cuerpo necesita para funcionar mejor, para permitir trabajar». (G.D. n° 2. Mujer. 56 años. Nuclear + otros. 5 miembros. Sin estudios. Asistenta Doméstica).

Esta conceptualización es muy importante porque relaciona la alimentación con la capacidad de trabajo, y el trabajo como el instrumento para facilitar la supervivencia del grupo. En esta afirmación coinciden personas del mismo origen social, trabajadores de baja cualificación y a partir de una misma edad, más de 50 años. La reflexión de una informante de 60 años también nos lo da a entender así:

«Potser no es té que menjar greixos, farines com ens diu ara el metge, però nena abans era el que hi havia i el tocino i les mongetes ens omplien el pap per donarnos forces per treballar tot el dia. Deu ser que com ara la gent no treballa tantes hores cal no menjar tant, no sé». (G.D. n^o 5. Mujer. 58 años. Dos núcleos. 4 miembros. Sin estudios. Dependienta).

Las clasificaciones hechas por los informantes más jóvenes también destacan por la escasa coherencia registrada entre sus planteamientos teóricos —quien más o quien menos da argumentos nutricionales— y sus prácticas. Este *decalage* es el causante de que, al final, interioricen de forma negativa su manera de alimentarse: es incorrecta porque saben cual es la correcta aunque, en principio, no tengan intenciones de corregirla. Tienen conocimientos de los alimentos que son más “saludables”, pero comen “peor” porque los omiten, no les gustan muchas veces frutas, verduras, pescado. Un caso ilustrativo es el de un joven de 23 años que decidió iniciar un régimen de adelgazamiento a la vez que se apuntaba a un gimnasio para hacer culturismo. Según él, la dieta —se había comprado cuatro manuales de alimentación para culturistas— consistía en comer frutas, verduras y pescado, mientras que la carne la dejaba en un segundo plano porque:

«Las proteínas vegetales se absorben más rápidamente que las animales» (G.D. n^o 2. Hombre. 23 años. Nuclear + otros. 5 miembros. Maestría. Técnico medio).

Mirando su ficha-menú, se observa que los alimentos teóricamente necesari-

os para seguir la dieta de forma correcta están ausentes —muchos no le gustaban, me dijo—, mientras que abundan la carne, los huevos y los complejos dietéticos (preparados específicos). Paradójicamente, aunque él creía estar a régimen, sus consumos sólo se habían modificado en los desayunos.

El planteamiento formulado por una gran parte de las responsables domésticas en torno a la consideración de que los productos que adquieren son los “mejores” y “de calidad”, en tanto que su pretensión es ofrecer a los miembros de su grupo alimentos sanos, contrasta con otras opiniones sugeridas por ellas mismas durante el estudio en las que se propone que “compro lo que sé que se van a comer”. Viendo la composición de los menús a través de los recordatorios semanales de todos los miembros de los diferentes grupos, sobre todo en el caso de los jóvenes, esta afirmación pone en cuestionamiento tales manifestaciones. La incorporación doméstica de productos que permiten hablar de una comida *generacional* avala la tendencia por parte de las responsables domésticas a adaptarse a los gustos de los miembros de la casa. Se trata de consumos que se adoptan de forma preferente entre jóvenes y niños (según la muestra, particularmente en edades comprendidas entre los 10 y 35 años), tales como el ketchup, frankfurt, bikinis, hamburguesas, bollería y pastelitos, *snacks*, cacao, colas y refrescos, derivados lácteos, zumos, copos de cereales, pizzas, pastas, pan de molde o batidos. Unos productos que son, según su opinión, los que más les gustan.

En efecto, el criterio del gusto es definitivo para proponer su consumo a la responsable de la adquisición de alimentos por encima de otras argumentacio-

nes. La existencia de estos artículos en las despensas depende de la actitud de la responsable y de la insistencia del niño-joven-adulto que los solicita. Pero también de la capacidad y autonomía adquisitiva del demandante. A veces, el reclamo más importante es la promoción que algunos productos, tal como indica el comentario de un informante:

«Les patates Matutano les vull per les pegatines de la Bola de Drac i pels punts que porten, que serveixen perquè et regalín un ninot» (G.D. n.º 6. Hombre. 10 años. Nuclear. 4 miembros. Estudiante).

La introducción de estos artículos en la dieta infantil es temprana, sobre todo de los pastelitos (tipo bollycao, donuts). Uno de los informantes más pequeños de los casos estudiados, que entonces empezaba a hablar, le dijo a su madre durante la compra del fin de semana algo parecido a esto:

«Jo vull un com el de la tele. Aquest no és, no té el dibuix del ninot a fora». (G.D. n.º 1. Hombre. 22 meses. Nuclear. 3 miembros (+3)).

Generalmente, los artículos clasificados como *generacionales* se registran en una proporción superior en los inventarios domésticos de grupos con niños y jóvenes en comparación a los inventarios de los grupos en los que no hay personas de estas edades. Estos registros expresan una variación de los gustos, lo que no significa que a esta población sólo les *guste* estos artículos; en la mayoría de los casos, su consumo se alterna con el menú doméstico-escolar y, en otros, éste es esporádico. Aunque durante esta franja de edad específica

—de la infancia/adolescencia a la etapa adulta— las elecciones se identifican preferentemente con unos consumos y maneras de comer *generacionales* (aceptación limitada de productos concretos y rechazo de muchos otros, variación en las estructuras del menú y cambio de los modales), parece que los gustos y las actitudes se van ampliando a medida que los individuos *crecen* cronológica y socialmente, de forma que, progresivamente, incorporan alimentos y platos que durante esta etapa intentaban evitar: pescados, carnes, verduras, rustidos, guisos o cocidos. En las fichas del menú semanal de los informantes adolescentes y jóvenes apenas hay frutas, pescados, legumbres, verduras y hortalizas, mientras que abundan los huevos, los lácteos, las carnes y los platos fritos. Aunque estas *ausencias* no son exclusivas de estos grupos de edad —también se registran entre algún adulto—, parece que en la etapa estrictamente escolar la dieta está controlada más de cerca por los responsables del cuidado de los niños (educadores/padres) y presenta menos *ausencias* de éstos grupos de alimentos.

Por otro lado, al preguntar individualmente a todos los miembros, no sólo a las responsables, si creían seguir una alimentación correcta o incorrecta, la mayoría de personas ha manifestado que es incorrecta. ¿Cuál es el motivo que hace creer a tantas personas que “no se portan bien”, según afirman? El discurso teórico mantenido es un discurso principalmente medicalizado, no identificado con los valores socioculturales o psicológicos de la alimentación, aspectos que se han relacionado espontáneamente con el hecho alimentario en muy pocos casos. Cuando dicen que su alimentación es incorrecta aducen las

siguientes razones: que comen lo que les gusta y apeteece o que no comen lo que deberían comer según las prescripciones facultativas; que se exceden con las grasas, los azúcares, la cafeína, el alcohol; que en laborables hacen régimen de adelgazamiento y luego se atiborran durante el fin de semana, como nos confiesa una joven con problemas de sobrepeso:

«Los domingos echo a perder todos los esfuerzos de la semana, como consecuencia ¿qué pasa? Pues desequilibro mi organismo y a nivel psicológico también me perjudico porque luego me arrepiento de lo que me he comido. Y así una semana detrás de otra» (G.D. n° 5. Mujer. 28 años. Monoparental. 2 miembros. Lda. Admtva).

La cuestión que se plantea aquí en relación a esta contradicción entre el discurso verbal y las prácticas llevadas a cabo por los informantes y, en concreto, por las responsables de adquirir los productos alimentarios, está muy vinculada con la transmisión de las funciones nutritivas atribuidas culturalmente. Las mujeres, además de cuidado, ofrecen servicio (Kerr y Charles 1986) y, en consecuencia, la exigencia de brindar una atención adecuada a los miembros del grupo pasa por supeditar no sólo las preferencias particulares, sino las que desde un punto de vista nutricional pudieran ser más óptimas, a los gustos de los beneficiarios de su trabajo. El brindar servicio constituye una de sus obligaciones primeras y así lo hacen explícito en más de un 70% de los casos. La mayoría de mujeres responsables de la alimentación doméstica afirman querer satisfacer dichas preferencias. No

obstante, se tendría que comprobar si la supeditación de los gustos femeninos pasa también por no cocinar aquello que no les agrada. Una cosa es que tengan en cuenta las preferencias de los miembros del grupo doméstico, con los que puede coincidir perfectamente, y la otra que ellas expresen sus preferencias como gustos de los demás. Son dos cosas muy diferentes. Al fin y al cabo, no se ha de olvidar que los gustos masculinos también son un producto de la socialización femenina.

La paradoja en relación a los valores alimentarios se repite en numerosas ocasiones. Nuestras informantes formulan planteamientos ideológicos que oscilan entre los argumentos "tradicionales" adscritos a la alimentación y las prácticas "modernas". Es el caso de una ejecutiva que afirma practicar una alimentación natural siguiendo ciertas conductas que ella vincula con el saber culinario "de siempre": hacer el *all-i-oli* a mano, comprar la pasta a granel, los huevos de granja, mientras que rechaza productos procesados industrialmente (sopas y caldos, bollería, flanes, precocinados), electrodomésticos como el microondas, la olla a presión o la batidora para según que recetas. He comprobado, sin embargo, que junto a sus prácticas y valores "tradicionales" —"*m'agrada la cuina d'abans, feta a casa, casolana*" (G.D. n° 6. Mujer. 40 años. Nuclear. 4 miembros. Primarios. Pequeña empresaria)—, en este grupo doméstico se desarrollan un número considerable de estrategias alimentarias "modernas", tales como la cocina rápida a base de embutidos, platos para llevar, la restauración pública o privada y la asistencia doméstica. Esta conducta, no obstante, no contradice discursivamente sus valores porque ella

sigue buscando la "naturalidad" en los productos consumidos.

Todos estos ejemplos que me han servido para corroborar e ilustrar la hipótesis de partida no hubieran podido ser observados de no utilizar en el análisis etnográfico de la alimentación técnicas cualitativas de recogida de información, algunas de ellas diseñadas específicamente para este trabajo. Las diferencias detectadas entre las respuestas dadas por los infor-

mantes y su realidad alimentaria son muy significativas. Aquí hemos visto algunas de ellas. Este espacio diferencial entre la visión que las personas dan de sus prácticas y las que realmente ejercitan difícilmente hubiera podido ser reconocido sólo con instrumentos cuantitativos que, a mi parecer, deben aplicarse oportunamente una vez desmenuzada la complejidad inicial que entraña cualquier estudio sobre la cultura alimentaria.

Notas

1. Para conocer una sistematización del significado de estas palabras consultar Carrasco (1992 a).

2. Esta comunicación se ha confeccionado, principalmente, en base a los resultados del trabajo de campo llevado a cabo en esta investigación, realizada en el área urbana de Barcelona entre los años 1989-1994.

3. Si observamos los años precedentes a la década de los '60, se comprueba que el gasto dedicado a la alimentación era el más importante, incluso, en algún momento, superior a los ingresos. A partir de los años '60, el descenso de esta partida es continuo, hasta suponer, en 1990, sólo el 26.5% del gasto global. Se ha de tener en cuenta, no obstante, que el primer cuadro hace referencia a la clase obrera, y en el segundo los valores se refieren a la media poblacional. Según nuestros resultados, el gasto alimentario en esa misma clase social no suele superar el 50% de los ingresos.

Evolución del poder adquisitivo de los obreros de Catalunya

Años	1936	1947	1950
Alquiler	50	75	100
Alimentos	200	1475	1316
Vestido	40	200	289
Diversos	64	412	326
Total mes	355	2162	2032

Ingresos	428	1329	1595
Diferencia	72	-833	-436

Fuente: Cámara de Comercio de Sabadell, en Riquer y Culla (1989).

Porcentaje del gasto alimentario en los presupuestos familiares

Años	'58	'60	'64	'66	'68	73/74
Por hogar	55.3	53.8	48.6	45.4	44.7	36.7

Fuente: I.N.E.

Años	'81	'85	'86	'87	'88	'89	'90
Persona	34.58	22.7	30.6	29.5	28.3	26.7	26
Hogar	35.9	30.1	30.5	26.3	28.2	26.9	26.4

(*): En la Encuesta de Presupuestos familiares se contempla la partida conjunta de alimentación, bebidas y tabaco.

Fuente: I.N.E (elaboración propia). Los datos de la E.P.F del '90-'91 apuntan una participación porcentual del 28.36.

4. En general, utilizo el género femenino al hablar de las responsables de la alimentación doméstica, en tanto que un 82% de las personas entrevistadas que cumplen esta función son mujeres.

5. Esta codificación indica algunas de las variables concernientes al informante y al grupo doméstico al que pertenece. Así, y de forma sistemática, la cita ofrece información acerca del género, edad, estructura familiar, tamaño doméstico, nivel de estudios y tipo de actividad de la persona entrevistada. El número de variables tenidas en cuenta en la investigación son, no obstante, superiores a las aquí apuntadas.

6. El trabajo de Durán *et alii* (1988) confirma estadísticamente que sólo el 4% de las amas de casa ante la pregunta sobre qué partida reduciría del presupuesto familiar si tuviera que acortarlo citan la alimentación en primer lugar.

7. Hay que recordar que la gula, el exceso en la comida o el apetito desordenado, ha estado sancionada por la Iglesia católica y considerada además como uno de los siete pecados capitales que es necesario evitar (Contreras 1993). Es una injusticia, también

para esta moral religiosa, despilfarrar recursos alimentarios cuando en el mundo hay millones de personas que se mueren de hambre diariamente.

8. Dada la dificultad de extraer conclusiones definitivas sobre la vinculación con la publicidad a partir de las respuestas ofrecidas en la entrevista en profundidad, se recurre al uso de un test de recordación de anuncios. El informante, en este caso, tiene que asociar eslóganes, músicas, personajes famosos y relatos a marcas, anunciantes y productos.

9. A partir de las fichas del menú semanal de los informantes hemos visto que, sin embargo, los mayores desequilibrios alimentarios en términos de incongruencias y carencias nutricionales, se dan entre una población que no se categorizaría especialmente de vulnerable (ejecutiva, estudiantes, pensionista y médico).

Bibliografía

CARRASCO, S. (1992 a) *Antropologia i alimentació. Una proposta per a l'estudi de la cultura alimentaria*, Bellaterra, Servei de Publicacions U.A.B.

—(1992 b) "Cultura, Alimentación y Salud: Una aproximación al caso de Catalunya a través de las mujeres", Bellaterra, Resumen lección magistral U.A.B.

CONTRERAS, J. (1993) *Antropología de la alimentación*, Madrid, Eudema.

GARINE, I. de (1980) "Une anthropologie alimentaire des Français?", *Ethnologie Française*, París, vol. 10, nº 3.

GOODMAN, D.; REDCLIFT, M. (1991) *Refashioning Nature. Food, Ecology & Culture*, Londres, Routledge.

GRACIA, M. I. (1994) *La transformación de la cultura alimentaria en la Catalunya urbana (1960-1990). Trabajos, saberes e*

imágenes femeninas, Tarragona, Universitat Rovira i Virgili (tesis doctoral).

KERR, M.; CHARLES N. (1986) "Servers and providers: the distribution of food within the family", *Sociological Review*, 34 (3): 115-157.

MENNEL, S.; MURCOTT, A.; VAN OTTERLOO, A. H. (1992) *The sociology of food. Eating, diet and culture*, Londres, SAGE Publications.

MURCOTT, A. (1988) "Sociological and Social Anthropological Approaches to Food and Eating" en *World Review of Nutrition and Diet*. Larger, Basel.

PELTO, G. (1998) "Tendencias de la investigación en antropología nutricional" en Ainsworth, G. et alii (1988) *Carencia alimentaria. Una perspectiva antropológica*. Barcelona, Serbal/Unesco.

DISCURSO NARRATIVO Y GÉNERO EPISTOLAR

SUSANA CASTILLO RODRÍGUEZ

Dpto. de Antropología Social. UCM.

La escritura y el texto han sido determinantes en diversas disciplinas que han abierto otras vías de análisis de la realidad social (representaciones colectivas, relaciones interpersonales, construcción de la identidad personal, social y estatal, etc.), instaurándose éstas con fuerza dentro de la Historia Cultural y de las Ciencias Sociales. La tradición de los Anales se extendió a nuevos campos de estudio: la historia de las mentalidades, historia de las ideas, historia sociocultural, psicología histórica o filosofía de la historia, se centraron en analizar las condiciones de producción, prácticas de lectura, representación literaria de la realidad social, circulación del libro y estrategias de control del lector (por parte de los editores y autores), diacrónica y/o sincrónicamente.

El discurso oral y escrito ha sido utilizado como material, instrumento de análisis o como objeto de estudio en sí; además de la tradición oral y los documentos históricos como fuentes de análisis, otro tipo de manifestaciones socioculturales abren nuevos frentes de investigación en ciencias sociales. El material que presentamos en la investigación, para la investigación y como investigación, son un conjunto de 178 cartas halladas en el Archivo Histórico de Salamanca (sección Guerra Civil)

con fechas comprendidas entre los años 1937-38 que fueron enviadas por los niños españoles evacuados a la antigua Unión Soviética y destinadas a sus familiares.

El análisis del discurso escrito que proponemos es una aproximación desde la sociolingüística, la historia cultural y la antropología social para reconstruir las condiciones sociales de producción del discurso y las distintas formas de poner en representación ideas, percepciones, prácticas sociales y relaciones personales que estructuran el mundo social donde se inscriben y desde donde el sujeto las aprende.

La lingüística se centra en el lenguaje como un conjunto de convenciones gramaticales socialmente construidas y en las distintas modalidades de expresión de la lengua en el habla cotidiana. Los análisis de la lingüística tradicional se basaban en reglas gramaticales, análisis de oraciones, frases sueltas o textos descontextualizados que no tenían en cuenta la situación, la posición ni los personajes que se comunicaban. Con las innovaciones que nos aportó Austin (más tarde le siguieron Searle y Van Dijk, entre otros) desde la filosofía del lenguaje, la comunicación pasó a considerarse como un acto más complejo en el que los sujetos interactuaban, no sólo

transmitían mensajes sino que al mismo tiempo de la enunciación se comprometían, afirmaban, negaban o rechazaban, en definitiva, decían y hacían algo. Desde esta filosofía del lenguaje, la lengua como sistema deja paso al estudio de la lengua como proceso. El lenguaje es un modo de acción y tanto la situación en la que se da como la estructura dialógica de la enunciación forman parte del sentido del enunciado, la pragmática del discurso centra el análisis sociolingüístico.

El discurso se entiende en términos de lo conversacional, de la transcripción de los datos de entrevista registrados o del texto escrito por el propio autor de la enunciación. Si consideramos que las palabras y los signos lingüísticos son polisistémicos y multidialectales, la literalidad de los mismos variará según atendamos al significado proposicional, lógico, conceptual o cognitivo y a la situación social en la que se producen (competencia verbal y estilos de habla de los interlocutores cambiantes según la situación). En cualquier caso, el análisis que hacemos se aleja de un estudio hermenéutico de las cartas para centrarse en una reconstrucción de las estructuras de creación de significados desde la posición del autor y el momento de la enunciación.

La lectura y análisis discursivo de las cartas combinan la *literalidad del texto*, con los datos aportados por los acontecimientos históricos y sociales que nos permiten una **lectura entre líneas** mucho más rica y sugestiva. Distintas son las formas de análisis de este discurso como distintos son los aspectos en los que se centran los científicos sociales para su estudio. Stubbs¹ plantea que dependiendo de la profundidad del aná-

lisis y del método que queramos utilizar, podemos estudiar el discurso como una "crítica literaria" (hallando la organización superficial), una "etnografía de la comunicación" (examinando las funciones subyacentes de las emisiones) o un "análisis lingüístico" (desarrollando un estudio sintáctico y semántico del discurso). Como vemos, cada uno se centra en un aspecto del análisis pero es necesario tenerlas en cuenta conjuntamente para mostrar tanto la coherencia interna, la estructura convencional, la organización y cadenas semánticas como la posición del emisor (espectro de condiciones sociales y personales) y las funciones del discurso (eficacia social y simbólica). Lozano² va más allá del "análisis de la forma en que las personas hablan realmente en marcos habituales" (Stubbs, 1987: 22) y se centra en la semiótica de la interacción textual. Estudia la influencia del sujeto, del espacio y del tiempo en el discurso, los actos locucionarios, ilocucionarios y perlocucionarios ("actos de habla" de Austin) y los distintos tipos de enunciados performativos que componen el discurso. A pesar de todo ello, aunque intentemos controlar las convencionalidades del lenguaje, reglas gramaticales, arbitrariedad y estilos de habla, Stubbs nos avisa de que "ninguna descripción por sí sola puede explicar el amplio conjunto de factores lingüísticos, pragmáticos y sociales que contribuyen a la coherencia del discurso" (Stubbs, 1987: 71).

La antropología cognitiva o etnohistoria entiende el discurso como constructo lógico, se centra en las reglas de organización y estructura lógica del pensamiento, en las categorizaciones y campos semánticos como utillajes mentales, en definitiva, analizan el proceso de ela-

boración cognitiva del discurso. Todo ello sin atender al contenido, sin restituir las condiciones referenciales de producción del discurso, las distintas posiciones de los interlocutores; no contextualizan el conjunto de representaciones sociales que estructuran la realidad social donde se inscriben y desde donde se emiten, y caen por tanto en una reificación subjetiva del propio discurso.

Otra de las dimensiones en el análisis del discurso es la temporal. Los destinatarios de las cartas eran familiares y amigos de los niños que habían evacuado a otras provincias o a Francia. El análisis cuenta con este salto temporal y es una reconstrucción desde el presente de los hechos pasados: no todo es "dar la voz" a los autores del discurso, éste va acompañado del aprendizaje del presente, del desarrollo de los acontecimientos y de mi posición (entrenamiento) como investigadora. Con referencia a este factor tiempo, la etnohistoria se ha preocupado de buscar las huellas, los eslabones entre la vida cotidiana, los procesos políticos y económicos de alcance global. Al tiempo que se iban recomponiendo a modo de puzzle las piezas de la Historia, se analizaba cómo funcionaba la memoria de grupo, cómo se construían los recuerdos y cómo éstos se representaban mentalmente. Esas "voces que nos llegan del pasado"³, recogidas en entrevistas o por la tradición oral, son considerados como **documentos históricos**, como "vestigios o huellas" (en palabras de Ricoeur) de algo que ya no está pero que permanece presente en la memoria; es parte del legado cultural, del conjunto de representaciones y modelos de acción y pensamiento de una sociedad en una época.

Las cartas de los niños de la guerra nos ofrecen documentalmente la relación de hechos acaecidos en un tiempo ya pasado⁴. Son ellos (los niños evacuados) quienes nos relatan los hechos, recomponiendo en el texto, los sucesos tal y como ocurrieron con la propia versión subjetiva del momento.

Dentro de la literatura y dentro de sus géneros literarios, de todas las obras en las que el protagonista puede coincidir con el autor y firma del libro (léase diarios, memorias, biografías, autobiografías, confesiones, etc.), las cartas son las que han sido consideradas en menor medida como objeto de estudio (yo diría que en ninguna). Estas obras han servido como instrumento de análisis, como metaestudios del género, historia literaria o simplemente como pretexto para profundizar en teorías de autor-lector o modelos de identidad⁵. La teoría crítica del autor acompaña muchas de las producciones en literatura, filosofía, antropología⁶, sociología..., porque nos valemos de ella para leer críticamente no sólo el contenido sino la forma de la obra, desvelando algunas ambigüedades que el propio lenguaje y la narración tienden a ocultar.

Los autores de las cartas están representando por escrito sus actos de habla: la relación entre texto y autor no es singular y unívoca, nos encontramos con cartas que tienen varios autores y con dos autores que escriben la misma carta. Agente de la enunciación, de la acción y del texto no coinciden en muchos de los casos. Uno de los criterios para diferenciar el género literario autobiográfico del resto de novelas, autobiografías, memorias y diarios, es la coincidencia entre la persona gramatical y la identidad del narrador que es el mismo que el perso-

naje principal. En nuestras cartas se dan todas las combinaciones posibles. El hecho de salir los hermanos juntos y ser alojados en una misma casa de niños propició la redacción conjunta de la carta (dirigida a sus familiares) y la firma de los coautores (los hermanos)⁷, en otros casos, cuando quien escribe es un niño solo, la autoría de la carta es compartida con los auxiliares y amigos. En una de ellas se revela explícitamente al escritor "entre nos otros hay 10 Españoles mayores entre ellos se encuentra la hija del panadero de Los Caneros o sea hija de Alicia Cabezas que es la que me escribe las cartas". Efectivamente Alicia Cabezas partió como auxiliar en la expedición y al contrastar esta carta con otra escrita por ella a sus tíos coincide la caligrafía.

La carta en sí tiene una eficacia social y simbólica; **social** porque el recibir una carta de la Unión Soviética era el reconocimiento público de un posicionamiento ideológico familiar⁸ "me mandaron del socorro rojo Internacional al cual perteneczo pues yo estaba trabajando en el tayer de Unión Femenina de Izquierda Republicana ropa para los milicianos" (cuenta una de las auxiliares de la expedición), y **simbólica** porque se enviaba como símbolo de amistad y respeto (la de un niño que le escribe a su maestro), de amor (de una auxiliar a su novio), de cariño y añoranzas (a sus familiares) y porque la carta recibida era esperanza de vida, goce de buena salud y paradero reconocido⁹.

En las cartas de los niños, la angustia por no haber recibido contestación de la familia o no saber dónde se encuentran es constante y marca todo el discurso. En las cartas de junio y julio de 1937 piden "aber si me dice algo del padre"

pero en las de primeros del 38', después de meses sin recibir contestación y conociendo los avances de las tropas nacionales en el frente norte, el discurso se dramatiza porque "todos los niños españoles nos disgustamos mucho de no saber de nuestros padres" y en el límite, la necesidad de "saber vuestro paradero y tener noticias" se convierte en angustia "nosé si estais vivos o estais muertos". En dos de las cartas (de distintos niños) entre el nombre y dirección del destinatario (Delegación de Euzkadi en Barcelona) aparece "desearia mecumniquen el paradero de mis padres" y uno de ellos se dirige a los "queridos camaradas de asistencia social" para que busquen el paradero de sus padres.

La incertidumbre de funcionamiento de correos no hizo mella en alguno de ellos que, aunque con advertencias, "procura que me escribas pronto por con escribir y escribir se pasa la vida" siguen insistiendo "le boy escribiendo unas cuantas docenas de cartas", "te mando esta carta certificada para ver si tu la recibes". Uno de los niños escribe entre el 23 de diciembre de 1937 y el 9 de abril de 1938, 16 cartas a su hermano y en ellas se va viendo cómo cambia el discurso con el paso del tiempo. Las primeras se centran en contar algo sobre su lugar de residencia, las clases y las ropas recibidas. La insistencia en que le mande fotos y en poner bien la dirección "porque sino no llega" aparece en las 16 cartas, pero en las últimas se nota un cansancio de esperar la carta que nunca llega y decide que "yo escribo demasiado asi que mira...". Tan sólo hay un paréntesis temático en las cartas 8, 9 y 10, cuando después de haber recibido dos cartas de su hermano, se detiene entonces, a contarle con todo lujo de

detalles, lo que "sucedió en la frontera de Manchuria".

Hoy día sabemos que estas cartas fueron censuradas y que jamás llegaron a sus destinos, pero ya algunos de los acompañantes en la expedición (maestros, auxiliares y educadores) les aconsejaban no enviarlas directamente a Bilbao "las españolas me han dicho que no escriba a Bilbao" y muchos de ellos se valían de amigos en Francia y otras localidades españolas (Barcelona, Valencia) para hacer llegar las cartas a sus familias.

El discurso escrito de las cartas también tiene su eficacia social; es un discurso para ser leído-oido por todos los miembros de la familia y por los vecinos. Las cartas eran leídas en familia, tienen un destinatario común pero cada uno de los miembros aparece personalizado en ellas (nombrados en los recuerdos). Es una comunicación interpersonal entre el autor y todos y cada uno de los miembros de la familia. Estrecha vínculos familiares (en esta lectura en voz alta, en común, con todos los miembros de la familia) y sociales (estableciendo redes de información, intercambio de noticias); quizás a esta lectura en voz alta fueran invitados los vecinos, ya que suponía todo un acontecimiento familiar y social (porque ellos también se encontraban en la misma situación¹⁰). Además de dar "recuerdos a todos mis amigos", recuerdos a los vecinos "... a Elena una mujer que es de a lau de mi casa..." y a todos los miembros de la familia (en listas interminables), las cartas eran noticia para los vecinos "dile a Vasi que sus hijos están muy bien", "también está aquí el Angel, Nano y Julio, los demás del barrio están en otra colonia", "todos los de la Requeta nos encontramos

bien", "a Nicolás y a Leonor no las e bisto". Son noticias que van pasando de boca en boca, fomentando la cohesión vecinal y la contrastación de las noticias (los rumores: "lo que decía la jente del Barrio no era cierto pues estamos divididos por doscientos en cada sanatorio"), la adhesión o no a instituciones políticas y el reforzamiento de un posicionamiento ideológico (por las *maravillas* que les contaban sus hijos). Nos estamos refiriendo a todos los elementos del discurso político que aparecen en las cartas y que ahora pasamos a analizar.

La **coherencia pragmática** del discurso (Lozano et al, 1986) la construye el lector al reelaborar, interpretando, comprendiendo y recuperando la información semántica de cada oración, recomponiendo todos los elementos discursivos del texto y alumbrando la significación de los mismos desde sus propias representaciones. El lector traduce los mensajes metacomunicativos, polisintéticos, y desde sus esquemas cognitivos, marcos de representación y análisis, los relea. La coherencia del discurso político está determinada por la competencia textual de los destinatarios (parientes, vecinos y amigos) y la lectura que hacen de éste; está marcada por las mismas condiciones de producción del discurso. La militancia política de los padres, la ideología de izquierdas como tema de conversación, la participación de padres y hermanos en el frente, y los acontecimientos vividos (luchas en la defensa del frente norte...), nutrieron el conjunto de representaciones, ideas y creencias de los niños desde muy corta edad. Hablamos de niños (entre 6 y 12 años) que se manejaban en una cotidianidad totalmente marcada por los acontecimientos políticos y, desde muy

pequeños, el grado de militarización y politización es muy alto.

En las cartas del 37' (en el momento de la llegada), aparecen continuas referencias a las ideas de orden, progreso, civilización, disciplina y felicidad que la Unión Soviética representaba, pero éstas no están muy desarrolladas. Sin embargo, en las cartas del 38', tras 6 meses de estancia, hay verdaderos discursos doctrinarios, y no se cansan de elogiar las ventajas de vivir en un régimen comunista: "en Rusia estamos muy bien porque es el país del proletariado", "yo bien gracias al camarada Stalin". En las cartas del 37' son muchos los vivas a Rusia, al comunismo y a la España Roja, pero se detienen más en narrar el momento de la llegada y el recibimiento que los pioneros y todo el pueblo les dispensó: las bandas de música, los "reflectores", las banderas, los cantos de la Internacional y de "la Joven Guardia", los vivas y el trato "en cuanto a obsequiarnos, más sería imposible y nos demuestran un cariño tan natural y espontáneo que más que extranjeros parecemos hermanos que hemos vuelto de un largo viaje", "como si fuésemos unos héroes que venimos de la guerra y hubiésemos hecho tremendas hazañas".

Los vivas a "nuestro bravos gudarís", "la Fai y el camarada Durruti", "España Roja", "Rusia", "el camarada Stalin", y "Dolores Ubarri", "la pasionaria" no escasean, como tampoco faltan las consignas de "no pasarán" y Uníos Hermanos Proletarios (UHP), las despedidas firmando con las siglas del Socorro Rojo Internacional (SRI) y los descalificativos a esos "canallas fascistas". En las primeras cartas no dejan de sucederse las exclamaciones y el asombro por "una circulación muy rápida y una edu-

cación muy correcta", por la abundancia de comida (en largas enumeraciones) y la calidad de los alimentos ("aquí se come pan blanco", "al otro día valla banquete quelodimos", "nos dan chocolate mantecilla gallina queso pasteles de todo lo mejor") y por los enseres recibidos ("no ada canconcillo camisa isandalia calcetines nosanllevadoenautobuses me an dado cepillo ipolbos igabom"). Cuentan todo esto a sus padres por una parte con pena por no poder mandarles nada de lo que ellos tienen y porque saben que las condiciones que sus familias están sufriendo no son las mismas que las de ellos (uno de los niños decide que "no le quiero decir la comida porque le daría un desmayo"), pero por otra, en las cartas quieren demostrarles que están bien y gozando de buena salud, así que el discurso es a veces ambiguo y se va deslizando de una posición a otra¹¹ continuamente.

Además de todos estos aspectos de la vida cotidiana, también hablan de los chatos, de los "apartos de Rusia" y del deseo de regresar a España para luchar contra los "canallas fasciosos": "aquí aprenderemos a ser hombres y para que el día de mañana sepamos defender Rusia el que travaje comera". Comparando ambas correspondencias, las cartas del 38' parecen tener un contenido político más madurado y desarrollado; quizás en las primeras, lo novedoso de la salida, el viaje, el recibimiento y las condiciones de vida que encontraron, fuera lo más importante en esos momentos, y en las últimas, el paso del tiempo, la estancia en las colonias veraniegas de pioneros y los conversaciones entre ellos y con los mayores, les hicieran reflexionar, distanciándose del deslumbramiento de los primeros días, sobre el porqué

de su situación o la decisión de sus padres (e incluso la suya propia) de enviarlos a la Unión Soviética¹².

El discurso sobre la situación particular de cada uno y de todos ellos en conjunto, es distinto si atendemos a lo que opina una de los mayores que les acompañaron, que conociendo noticias de España se arrepiente de haber tomado esa decisión ("nosabes lo que yo sufro le tener que estar tan lejos de todos vosotros yo si se que esto sucede no vengo.."), o si nos detenemos en las reflexiones de los niños, que sumidos en la añoranza, reflexionan retrospectivamente sobre sus sentimientos ("yo que ansiaba por una parte venir aquí y por otra no porque dejaba allí madre hermanos y demás parientes y por eso me pesaba venir porque dejaba allí lo mas querido en mi vida"), o se muestran *disconformes* con la decisión de sus padres ("Madre pues ubiera que rido que hubiera venido la Asun con migo pues una solo es algo de tristeza ya biniendo con una hermana y menos pena").

Las connotaciones políticas de las cartas del 38' son mucho más acentuadas, pero en lo que se refiere al discurso sobre los enemigos aparecen idénticos términos, es el caso de la narración sobre "las aguas alemanas que son tan malas como los simberguenzas que la habitan". En cuatro cartas distintas (tres del 37' y una del 38') se describe el paso por Alemania con las mismas palabras; de la vida común, los comentarios intercambiados al respecto y las conversaciones con los mayores, construyen este *discurso oficial* que permanece en el tiempo, del que se apropian y representan en los mismos términos, aún en espacios (colonias y casas de niños) y tiempos (seis meses después) distintos.

Las comparaciones entre la situación en España y en la Unión Soviética son a distintos niveles: la civilización, correcta disciplina, y el progreso copan sus comentarios ("aquí no es igual que en España aquí hay mucha civilización", "...causandome a mi gran envidia porque en España estamos muy atrasados los niños", "la educación es correcta", pero otros, en cambio, ven que en este "pais de progreso y felicidad", también se pasa necesidad ("los niños Rusos nos saludan y estan muy fuertes pero la mitad de ellos no tienen casi ropa y muchos de ello no tienen calzado y andan por la calle descalzos").

En cualquier caso, vivían la situación de enfrentamientos como muy próxima y cercana (con un padre, hermano o pariente en el frente) y es así como se representan la situación social y política y los ideales de la izquierda:

«Aquí nosotros estamos en la Unión Soviética, para no acordarnos de esa canalla fascista y para no morir en las garras de esos criminales que matan a las pobres mujeres, ancianos y niños, que están en sus casas llorando por sus hijos, y por sus maridos que están luchando en el frente para implantar una nueva España Roja, libre y de igualdad, como aquí en la U.R.S.S.»

Concluimos con el comentario de otro de ellos, no menos entusiasta y eufórico de estos ideales y su agradecimiento por la situación privilegiada en la que se encuentra:

«Así que ya ves que estoy muy contento en esta nación que es la patria de "todos" los trabajadores de todo el mundo. Padre esta nación es la primera que se levanto y vencio al tirano cruel y la

vestia del fascismo sera vencida por la España Roja y así poco a poco ira cayendo la bestia fascista en todo el mundo caera para siempre y en todo el mundo reinara la igualdad y todos los obreros trabajaran y comeran y en todo el mundo reinara la paz y la alegría»

Todos estos *discursos políticos* narrativizados en las cartas, han sido construidos y contextualizados en una situación política y social que hemos intentado restituir, alumbrando, con ello, el análisis discursivo y la presentación de sus autores.

Notas

1. Stubbs, M. 1987. *El análisis del discurso, análisis sociolingüístico del lenguaje natural*, Madrid, Alianza Psicología.

2. Lozano, J. Peña-Marín, C. Abril, G. 1986. *Análisis del discurso. Hacia una semiótica de la interacción textual*. Madrid, Cátedra.

3. Joutard, 1986 *Esas voces que nos llegan de nuestros antepasados*. México, FCE.

4. Son documentos históricos archivados y catalogados, materiales de estudio para numerosas disciplinas en ciencias sociales.

5. Véase, entre otros, la colección "La Autobiografía" editada por Megazul Endymion, Madrid 1.994.

6. Geertz, C. en *El antropólogo como autor* construye un puente entre la teoría literaria y la antropología, diferenciando en las monografías, donde aparecen como uno sólo, el "yo etnógrafo" del "yo escritor". Geertz, C. 1989, *El antropólogo como autor*, Barcelona, Edic. Paidós.

7. Aunque la redacción escrita la hiciera el hermano mayor, el contenido de la misma se negociaba entre todos; en otras cartas la caligrafía distinta muestra la participación escrita de los hermanos/as, pero en ambas aparecen las firmas de cada uno de ellos.

8. Las familias que enviaron a sus hijos a la evacuación eran mayoritariamente pertenecientes al partido comunista, a las agrupaciones sindicales (de la cuenca minera, de

transportes, trabajo, etc.). Otros ayudaban en el Socorro Rojo Internacional o estaban afiliados a organizaciones juveniles de ideologías de izquierdas.

9. «y nos dan las noticias sobre los frentes de España y hace unos días nos dieron la noticia que los nuestros cojieron Teruel y nos pusimos muy contentos»...«padre de rumores Bilbao esta rodeado de fascista»...«padre he oído que an quojido los republicanos Segobia y Obiedo padre cuando le mande me va a decir henque estado se henquentren todos los de la qasa».

10. Los niños eran, mayoritariamente, de barrios obreros con fuerte tradición político-sindical, de ahí que salieran juntos muchos de ellos, vecinos del barrio y de pequeñas localidades muy concentradas.

11. Esta demostración de buena salud no la hacen sólo enumerando los alimentos que comen ("hacemos cinco comidas al día donde por lo tanto estamos muy bien") sino también por lo que *habían engordado* nada más llegar: "me engordau lo menos 3 quilos".

12. A lo largo del texto he utilizado "Unión Soviética" porque era la situación del momento que analizamos y para facilitar la lectura, ruego se permita esta licencia literaria.

Bibliografía

AUSTIN, J. L., 1990, *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós.

BERTAUX, D., 1993, "La perspectiva biográfica: validez teórica y potencialidades" en Marinas, J. M y Santamarina, C. (Eds). *La historia oral: métodos y experiencias*. Madrid, Debate.

BOURDIEU, P., 1991, *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.

CALAME GRIAULLE, G., 1982, *Etnología y lenguaje. La palabra del pueblo Dogon*, Madrid, Editora Nacional.

CHARTIER, R., 1992, *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona, Gedisa.

EAKIN, P. J., 1994, *En contacto con el mundo*, Madrid, Megazul Endymion.

FERRAROTI, F., 1991, *La historia y lo cotidiano*, Barcelona, Península.

FRASER, R., 1979, *Recuérdalo tú y recuérdalo a otros. Historia oral de la guerra civil española*. Barcelona, Crítica.

GARCÍA, J. L., "El discurso del nativo sobre su propia cultura: análisis de un Concejo Asturiano" en *Letres Asturianas*-23.

GEERTZ, C., 1989, *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós.

GONZÁLEZ, M. Y GARMENDIA, J. M., 1988, *La guerra civil en el país vasco, política y economía*. Madrid, siglo XXI.

JAY, P., 1994, *El ser y el texto*. Madrid, Megazul Endymion.

JOUTARD, P., 1986, *Esas voces que nos llegan del pasado*. Méjico, FCE.

LEJEUNE, P., 1994, *El pacto autobiográfico*. Madrid, Megazul Endymion.

LEVI-STRAUSS, C., 1984, *El pensamiento salvaje*, Méjico, FCE.

LOZANO-PÉÑA, MARTÍN - ABRIL, 1986, *Análisis del discurso. Hacia una semiótica de la interacción textual*. Madrid, Cátedra.

PIAGET, J., 1983, *El lenguaje y el pensamiento en el niño*, Buenos Aires, Ed Guadalupe.

RICOEUR, P., 1988, *El discurso de la acción*, Madrid, Cátedra.

RICOEUR, P., 1987, *Tiempo y narración*, Madrid, Edc. Cristiandad.

SEARLE, 1980, *Actos de habla*, Madrid, Cátedra.

STUBBS, M., 1987, *Análisis del discurso*, Madrid, Alianza.

THOMPSON, P., 1988, *La voz del pasado. Historia oral*. Valencia, Alfons el Magnánim.

VAN DIJKT, T. A., 1980, *Texto y contexto, semántica y pragmática del discurso*. Madrid, Cátedra.

VANSINA, J., 1965, *Oral tradition: an study in Historical methodology*. Gran Bretaña, Penguin Books.

VELASCO, H., GARCÍA, F., DÍAZ DE RADA, A., 1993, *Lecturas de antropología para educadores*. Madrid, Edt. Trotta.

ZAFRA, E., CREGO, R., HEREDIA, C., 1989, *Los niños españoles evacuados a la URSS, 1937*. Madrid, Edc., de la Torre.

LA PERCEPCIÓN DEL CAMBIO METEOROLÓGICO EN LAS VALLS D'ANEU

SOLEDAD JIMÉNEZ SETÓ

Universitat de Lleida

¿Podemos creer en la "memoria colectiva"?, y, si se produce un "error objetivo" en la "memoria colectiva" de una población (no una tergiversación intencionada), ¿a qué se debe?

Durante mi trabajo en las Valls d'Aneu (Pirineo catalán) comprobé que, entre mis informantes, pero también entre la población en general, existía una opinión unánime en torno a los regímenes pluviométrico y de innivación. Los habitantes de esta zona afirman que, desde su juventud (más o menos desde los años cuarenta) hasta la actualidad, se ha dado una recesión importante de lluvias y nevadas. Me chocó porque esto parecía contrastar con las evidencias meteorológicas que entonces pude consultar y porque, por otra parte, mis fuentes orales resultaban, en general, fiables. En el marco de mi investigación éste era un aspecto colateral y no tuve ocasión de prestarle mayor atención a pesar del interés que me despertó. Ahora aprovecho este simposio para retomar el tema en el marco del VII Congreso de Antropología.

Las Valls d'Aneu

Las Valls d'Aneu, por su extensión y unidad morfológica, pueden ser consi-

deradas como una subcomarca dentro de la comarca administrativamente reconocida del Pallars Sobirà, en el Pirineo catalán. Está ubicada en el llamado Pirineo axial, es decir, la parte central, más elevada y de materiales más antiguos de la gran alineación pirenaica. Su relieve es agreste y fracturado con diferencias de altitud considerables entre los pueblos de los fondos de los valles y las montañas que los rodean. Su clima, riguroso. Su superficie es de 407'49 Km². y cuenta con veinticuatro núcleos de población que se ubican en una altitud que oscila entre los 900 y los 1.400 metros. Son valles encajados en macizos graníticos, de cimas pronunciadas, que a menudo se aproximan a los 3.000 metros. El clima de esta región, a grandes rasgos, es un clima mediterráneo de alta montaña, aunque las influencias mediterráneas desaparecen gradualmente hacia las zonas más elevadas, tomando las características del clima alpino, de mayores contrastes en cuanto a temperatura y más húmedo. Su baja densidad de población (3'06 habitantes por Km²) se hace aun más patente cuando pensamos que, de sus 1.250 habitantes, la mitad de ellos están concentrados entre la capital, Esterrí de Aneu, y la población de Espot.

Las características del relieve, la alti-

tud y el clima, configuran un medio riguroso que ha condicionando claramente las formas de vida de sus pobladores, imponiéndoles una serie de limitaciones¹. Pero, a su vez, también de este marco natural han provenido las virtualidades, los recursos con que ha contado esta sociedad para su subsistencia².

En relación con los recursos fundamentales con los que cuenta la región, tradicionalmente la economía de esta zona se había basado en la explotación del bosque, en la agricultura y en la ganadería. Hasta los años cincuenta, la actividad agrícola presentaba una fuerte tendencia a la subsistencia, la producción se destinaba básicamente al autoconsumo y, en el caso de los cereales y los tubérculos, también como complemento para alimentar el ganado en las épocas en que los rigores del clima les obligaban a estabularlos. Por su parte, la explotación ganadera tradicional se basaba en la cría de animales de carne y de trabajo, de cuya venta en las ferias y mercados de la comarca o lugares cercanos se obtenían los ingresos monetarios básicos de cada familia. A partir de la segunda mitad de los años cincuenta, este modelo agroganadero se ve profundamente transformado a consecuencia de los procesos generales de cambio que en esta época experimenta la agricultura española. Los principales factores que determinan la reorientación de la actividad agropecuaria en las Valls d'Aneu son, en primer lugar, el hundimiento del mercado del ganado para el trabajo a causa de la mecanización del campo, y, en segundo lugar, el surgimiento de una demanda masiva de carne y productos lácteos para el consumo de las grandes ciudades catalanas. Todo ello lleva a los agricultores de la zona a sustituir a los

animales de trabajo y a los de carne por vacas productoras de leche y a adoptar, progresivamente, fórmulas de producción intensivas, hecho que, a su vez, influye decisivamente en la producción estrictamente agraria que pasa a dedicarse casi exclusivamente a la obtención de hierba y plantas forrajeras. La nueva vía económica abierta para los habitantes de las Valls d'Aneu con la explotación lechera no ha sido, sin embargo, muy duradera. A partir de los años ochenta, la producción de leche va a padecer muchos inconvenientes: la mala coyuntura de precios que experimenta el mercado mundial, graves problemas con las cooperativas, las exigencias de saneamiento del ganado bovino impuestas por la administración, los problemas de comercialización, las dificultades y los costos para introducir ganado selecto, aumentar la cabaña y modernizar las instalaciones y, de manera decisiva, la entrada de España en el Comunidad Económica Europea, donde la leche es un producto excedentario, sumieron en una fuerte crisis el sector lechero de la zona, hasta el punto que, hoy en día, se puede afirmar que la actividad agropecuaria casi ha desaparecido, o por lo menos se trata de una actividad residual y marginal.

La primera fase de la reconversión del campo, en la segunda mitad de los años cincuenta, convive con la implantación de la industria hidroeléctrica en la zona. Esta industria, por sus propias características, no provocó cambios substanciales en la estructura básica de la economía de las Valls d'Aneu, pero, en cambio, tuvo una influencia decisiva en los movimientos de población que se experimentaron entre los años cincuenta y sesenta, generándose un incremento y

una disminución poblacional sucesivos (coincidiendo, claro está, con el principio y el fin, respectivamente, de las obras de construcción), que, al margen de otras consideraciones, han tenido una importancia, no directa, pero sí decisiva en la despoblación que en los últimos decenios ha sufrido este territorio. El final de las obras de construcción de las centrales hidroeléctricas, a principios de los años sesenta, coincide, por otra parte, con la llegada del turismo. A partir de este momento la actividad turística ha ido adquiriendo cada vez más importancia en el conjunto de la economía comarcal, hasta el punto que en la actualidad es, junto con la jubilaciones, la principal fuente de ingresos con la que cuenta la población.

Datos y percepciones meteorológicas

La percepción que sobre el clima transmiten los informantes, la población en general³, no deja lugar a dudas: según ellos, hace unos años, las nevadas eran frecuentes y copiosas, veamos algunos ejemplos⁴:

«Caían unas nevadas, nena!, a veces, nevaba tanto que la gente salían por una ventana de la casa para poder ir al corral, la gente decía: "He salido para hacer mamar a los cabritos, pero he tenido que salir por una ventana de la habitación, cruzar y entrar por la ventana del pajar", porque las puertas de los corrales y las casa estaban tapadísimas, había dos o tres metros de nieve».

«¡Antes nevaba mucho! Yo ya estaba casada y esta puerta de aquí pasaron dos meses sin que la pudiéramos abrir. ¡Unas nevadas!»

Esta situación contrasta vivamente con las condiciones meteorológicas que se advierten actualmente: para ellos, ahora ya no nieva, ni siquiera llueve como llovía antes.

«El clima ha cambiado mucho aquí. No llueve como llovía, ni nieva como nevaba, no lo entiendo. Aquí [a este pueblo] le llaman Esterri de Aneu. Quería decir de tanta nieve que caía, y ahora, no se le puede llamar de nieve realmente, porque la nieve ni siquiera llega nunca al pueblo».

«La última nevada grande que yo he visto aquí cayó hace unos quince años que los coches quedaron enterrados en la nieve. Antes nevaba más, ¡unos montones de nieve!»

La información que he podido reunir a partir de los datos obtenidos en el Servicio Nacional de Meteorología, permite observar algunos rasgos de la tendencia climática, al menos desde los años sesenta hasta el año noventa⁵. En este ciclo de 29 años podemos ver que hasta los años ochenta precipitaciones y temperaturas se comportan irregularmente, de forma que, si bien en los años sesenta las temperaturas son, en general, algo más bajas que en los períodos posteriores, las precipitaciones invernales de estos años están en torno a la media calculada para todo el ciclo, incluso registran algunos de los valores más bajos de todos estos años. Durante los años setenta y principios de los ochenta se observa la existencia de un ligero aumento de las temperaturas medias de invierno con respecto de la década anterior, ahora bien, se dan, por el contrario, en varios años, algunas de las precipitaciones más altas del ciclo. El único cambio significativo que podemos

constatar es el que se produce a partir del año 1984 y hasta 1990. En esta época se puede hablar, efectivamente, de un aumento relativo de las temperaturas⁶ (en torno a un grado) y un descenso en la cantidad de precipitaciones (105 mm. de media en el período 84-90, frente a los 144 mm. de media global). Sin embargo, y aunque todavía no existen datos sistematizados para el período 1991 a 1995, sí existen algunos indicios que permiten pensar que esta tendencia no es uniforme ya que, por ejemplo, en el año 1993 e incluso durante la primavera de 1994, se registraron fuertes nevadas (hasta el punto que la nieve causó varios accidentes en el puerto de la Bonaigua). Por su parte, el invierno 95-96 está siendo excepcional en cuanto a lluvias y nevadas, de forma, que según las informaciones meteorológicas ofrecidas por los medios de comunicación, las precipitaciones de este año están siendo las más copiosas de los últimos cien años⁷. Ante esta información, pienso, que más que de un cambio, se puede hablar de oscilaciones climáticas, que dan valores máximos y mínimos tanto a épocas pasadas como a las más recientes. A pesar de que ciertamente existen excepciones (años en los que se registran fenómenos extremos), no se aprecia una ruptura climática clara entre el clima pasado y el actual que pueda constituir una base sobre la que asentar el discurso de un pasado climático globalmente distinto como el que perciben y transmiten los informantes.

¿Qué pasa?

Como acabamos de ver, la percepción reiterada sobre la abundancia antes y la inexistencia ahora de la nieve, queda

desdibujada al confrontar las fuentes orales con los datos meteorológicos. ¿Qué ocurre, cuáles pueden ser los motivos que induzcan a la población a mantener este discurso?

Es posible que la comunidad construya una historia sobre sí misma, que, el relato tejido en torno al clima, a la nieve, les sirva para singularizarse como grupo, para pensar su identidad diferencial. En la medida en que la comunidad ha vivido, en los últimos años, una serie de transformaciones que han trastocado profundamente sus estructuras socioeconómicas tradicionales, bien pudiera ser que este discurso sobre la "pérdida" de los elementos naturales, quisiera reflejar la pérdida de un estilo de vida y, por tanto, de una identidad que parece desvanecerse. Pero, en ese caso, ¿por qué esta identidad se centra en la nieve y no (o no con la misma insistencia y unanimidad, por lo menos) en otras cosas que también se han perdido? ¿Por qué no los lobos, los osos o el espesor de los bosques, por ejemplo? ¿Por qué no en los grandes rebaños de corderos o de mulas y caballos que, no hace tantos años, llenaban sus tierras? ¿Por qué la sensación de pérdida no se transmite con la misma fuerza en algo tan importante como la despoblación? Existe además, como veremos, un indicador que nos hace pensar que el discurso sobre la recesión de la nieve no es primordialmente identitario, es la fractura que existe en cuanto a la valoración de la nieve al relacionarla con el pasado o con el presente.

También es posible que el fenómeno se produzca porque el recuerdo se centra en los años de nevadas excepcionales, pero, entonces, ¿por qué esta excepcionalidad no la advierten, no la

manifiestan, con respecto a otras cosas como años de grandes cosechas, o de sequías estivales? En contraposición, los años de inundaciones sí son bien recordados, pero, al contrario de lo que ocurre con la nieve, se recuerdan como fenómenos efectivamente insólitos. Seguramente, la espectacularidad del agua desbordada, su fuerza arrasadora, y consecuentemente, sus catastróficos efectos sobre la seguridad personal, la economía, la vida cotidiana, provocan mucho más miedo, perturban y desconciertan más que las nevadas y eso hace que su recuerdo se fije más vivamente en la memoria de las poblaciones que las padecen. Las inundaciones, se recuerdan, por tanto, con una gran precisión cronológica, así como sus efectos. Curiosamente esto no ocurre con la nieve, que según la población caía "mucho", "muchos metros" pero indeterminados, imprecisos, y caía además "siempre" en un "antes" laxo y genérico.

Otra causa que puede reafirmar esta percepción es que, tal vez, la nieve que caía se conservase por más tiempo en los pueblos debido a que, por un menor consumo energético (inexistencia de calefacciones, de automóviles, de motores para usos agrícolas, de asfalto en las calles, etc.), se diera un microclima más frío, pero por otra parte, en todas las poblaciones del valle había mucha más gente, y, en algunos pueblos, la diferencia demográfica es muy notable, (por ejemplo, en Son en el año cincuenta estaban censadas ciento noventa personas y en 1991 veintisiete, y no es ningún caso excepcional), por tanto, la diferencia energética debería quedar más o menos compensada por el calor (y la actividad) humana y animal, así como por los fue-

gos encendidos en cada casa, los hornos de pan, etc.

Seguramente, algo debe haber de todo lo anterior, porque si había un metro de nieve, había un metro de nieve, ya fuera excepcionalmente o por la existencia de un microclima más frío. Sin embargo, creo que en este caso concreto la explicación central a este cambio de percepción está mucho más relacionada con las nuevas funciones y significados que la nieve ha adquirido para la población en la actualidad y que condicionan sus estrategias socioeconómicas.

Obviamente, en la montaña, la presencia de la nieve tiene, ha tenido siempre, aspectos positivos: protege los suelos, la vegetación y los cultivos de las heladas, y es una gran fuente de almacenamiento de recursos hídricos. Pero no podemos olvidar que esta misma presencia, en un contexto donde los medios materiales y las condiciones técnicas con las que se podía contar eran, en general, precarios, dificultaba seriamente la vida cotidiana. Y, de hecho, como podemos ver a continuación, el relato que evoca el rigor que entrañaban las nevadas es el que más presente está en las narraciones de los informantes.

En primer lugar, la nieve constituía un obstáculo, entorpecía y endurecía la actividad económica y cualquier tarea que se llevara a cabo:

«En invierno, que caían aquellas nevadas de metro, pues tenías que llevar los animales a beber a la Noguera [el río] y tenías que romper el hielo, estábamos a punto de hacernos todos daño, los animales y nosotros. ¡Los inviernos eran jodidos!»

«Cuando nevaba tanto, también teníamos que ir a buscar el agua, pero enton-

ces no llevábamos el *fustegal* [collada] teníamos que ir con un cubo en la mano. Pero, a veces, con la nieve, una pierna se te enterraba hasta la rodilla ¡querías sacar aquella y ya se te había hundido la otra!, ¡trabajo tenías para salir!. Nosotros, que teníamos que bajar a Esterri para ir a buscar el correo, trabajos para bajar y trabajos para llegar hasta arriba. Un paso adelante y cuatro atrás. La nieve muy honda, mucho. Y si ibas al río tenías que romper el hielo, y para lavar la ropa agujerear el hielo con la paleta».

En segundo lugar, la nieve hacía los inviernos más duros y largos a causa del frío que les hacía pasar.

«Durante los inviernos, con aquella nieve, hacía mucho frío en las casas. ¡Ya teníamos la chimenea, ya!, pero aquello solo calentaba la cocina o donde estaba. Al irnos a la cama, las sábanas estaban tías y las calentábamos con botellas de agua caliente o con ladrillos calientes. Y en nuestra casa, pase, pero había casas que como no tenían mucha leña para el fuego, pues ¡ya me dirás!, entrabas allí y daba miedo. La nieve llegaba por el pasillo hasta el comedor y los niños, ¡ay Dios mío, cómo estaban aquellos niños! Mucha gente, para ahorrar leña, al mediodía salían a tomar el sol a la calle y luego, cuando volvían, tenían que volver a encender el fuego, ¡ya puedes pensar como estaba aquella casa! Algunos vecinos, para volver a encender el fuego, venían a nuestra casa para que les diéramos brasas, se las llevaban metidas dentro de un zueco de madera y así podían encender su chimenea y ahorrarse la leña».

«Mi padre nos reñía porque nos levantábamos pasadas las once de la

mañana, pero nos levantábamos tarde por el frío que pasábamos mientras nos lavábamos y nos vestíamos y, mira, ahora ni se nota el frío».

Pero además la nieve aislaba con frecuencia a la zona y constituía un peligro cierto para quien debiera aventurarse por carreteras y caminos:

«Antes de que hubiera máquinas [quitanieves] teníamos que limpiar los caminos a paladas. Algunos caminos se llenaban de tres metros de nieve. Con unas ventiscas, que el trabajo era nuestro. Las calles igual, teníamos que abrir la calle a base de pala y para atravesarlo, unos desde una punta, los otros desde la otra, abriendo una trinchera de medio metro, ¡y andando!. También limpiábamos las aceras, porque la gente ¡se pegaba unos porrazos!. Ahora, desde hace unos años, no nieva».

«Muchos días no podía pasar con el camión porque la carretera estaba llena de nieve, ¡como entonces no había máquinas!»

«Nevaba tanto que la gente que por necesidad tenía que ir de un sitio a otro era peligroso. Me acuerdo que una vez el P. fue a buscar medicinas para su abuelo y como no volvía, fueron todos los chicos del pueblo a buscarlo y lo encontraron congelado en la *borda* de Arnaldo. I en el puerto [de la Bonaigua], se había muerto mucha gente congelada que pasaban el puerto a pie. Cuando veían que no llegaban a su casa. "Uy, se nos habrá congelado en el puerto". Llamaban a Esterri o donde fuese pero con tanta nieve no los encontraban y cuando se fundía la nieve, en la primavera, aparecían (...) En el puerto habían muerto muchos. La gente de aquí trabajaban

mucho en Francia y si tenían que pasar el puerto para volver...»

Las condiciones materiales con las que actualmente se cuenta para paliar los efectos negativos de las nevadas son radicalmente distintos a los de hace unos cuantos años. Quizá en este contraste también se pueda basar una percepción subjetiva de este fenómeno meteorológico, ya que, por lo menos hasta los años sesenta, la nieve era mucho más "perceptible" que en la actualidad, simplemente por la inexistencia de medios de toda clase para contrarrestar sus inclemencias. Pero, por otra parte, esta percepción negativa sobre la nieve cambia radicalmente cuando se la relaciona con la actualidad, ya que existe la percepción generalizada de que la nieve es un bien deseable para la economía del país.

«Es que la nieve lo reventaba todo, las cisternas del agua, las tuberías... Si ahora nevaba como nevaba antes, el esquí sería una riqueza, la nieve de antes sería una riqueza para este país, pero ahora que se necesita ahora no nieva».

«Aquí en Esterri antes hacía más frío y cada invierno nevaba mucho más, ¡Y el asco que daba tanta nieve!, ya la quisiera yo ahora esa nieve».

«Aquí lo del esquí no se nota... cuatro días en Navidad, de algún apartamento ¡y como ahora nieva tan poco!»

«Aquí no queda gran cosa más que el turismo. El turismo en invierno viene en el tiempo de la nieve, si es que en el tiempo que ha de nevar, nieva. Si es un buen año de nieve, el turismo se nota, pero si no...»

«Ya lo dicen los antiguos [la gente mayor]: "cuando no se aprovechaba la

nieve nevaba mucho, ahora que se aprovecha, ahora no cae"».

Como acabamos de ver, para los informantes, la de antes era una nieve desaprovechada, la de ahora es una nieve necesaria y por tanto deseada. Y, ciertamente, la nieve es y se siente necesaria porque actualmente significa cosas que nunca antes había significado para ellos, porque, con el tiempo, se ha convertido en un recurso económico, ya que el modelo en el que se basa el despliegue de la actividad turística de las zonas pirenaicas (las zonas de alta montaña en general), está basado en la explotación de la nieve (mediante las estaciones de esquí) y, más recientemente, en el agua de los ríos (deportes fluviales de aventura) como recursos principales. La población de Aneu busca ajustarse a este modelo, lo cual es lógico porque, hasta ahora, ésta ha sido la única fórmula capaz de generar el desarrollo social y económico en las comarcas de montaña. Además, los aneuenses tienen por vecinos a los araneses, una comarca que, como es bien sabido, ha alcanzado cotas de enriquecimiento considerables gracias al esquí, a la explotación de la nieve. Es lógico que en las Valls d'Aneu se piense, pues, que hacerse ricos pasa por crear estaciones de esquí, por imitar el modelo de sus vecinos a los que tan buenos resultados ha dado. En los dos últimos años, además, se están creando una nueva serie de expectativas relacionadas con la nieve porque se ha realizado una ampliación de la estación aranesa de Baqueira-Beret hacia la zona de la Bonai-gua pallaresa, es decir, en territorio de las Valls d'Aneu. Obviamente, de esta operación se espera una activación potencial de la economía del Valle, por-

que, al margen de las virtualidades efectivas que esta acción pueda tener para este territorio, por otra parte aun hoy por confirmar, el mero hecho de tratarse de la estación de Baqueira-Beret conlleva un halo de prosperidad, inherente a esta estación, símbolo por excelencia, en las zonas de montaña, de la posibilidad de desarrollo económico.

Para entender, además, como se vive "la falta de nieve" en esta zona también hay que considerar que los aneuenses ven como sus propios recursos no pueden ser maximizados, porque, de un lado, Aneu cuenta con una estación de esquí alpino (Super Espot), pero es muy pequeña y, consecuentemente, tiene un número reducido de visitantes, y genera una infraestructura de alojamientos y de servicios turísticos proporcionales a esta demanda. También les parece que no se puede provechar el agua del río, porque en esta zona no se ha podido producir el gran despliegue de los deportes de aventura que se ha dado en otros lugares de la comarca, ya que las características y el caudal que la Noguera Pallaresa tiene en este tramo no se prestan a la práctica de las modalidades más populares. Otro motivo para desear que nieve

o pensar que no nieve, es que existen todavía en las Valls d'Aneu muchas zonas susceptibles de ser explotadas como áreas esquiabiles⁸, que de ponerse en funcionamiento, junto con la activación de las tan reivindicadas mejoras en las vías de comunicación, se piensa, entre la población, podrían dar vida a un turismo de invierno hasta ahora extremadamente exiguo.

Es ante estas circunstancias que la gente piensa que no nieve, es ante las nuevas estrategias que la población ha tenido que poner en funcionamiento para sobrevivir en un territorio carente de otras posibilidades de desarrollo, y antes las expectativas que el turismo genera, como el agua, la nieve, se ha convertido en un bien escaso y deseable.

Por tanto, podemos pensar que este "error colectivo" de la memoria se debe a que hoy lo bueno se percibe como escaso, como lo malo se percibía como excesivo. ¿Metáfora, además, de dos mundos? El del progreso y el de la decadencia... ¡Quién sabe! En todo caso una verdad meteorológica y una verdad cultural, en definitiva, dos verdades científicas, pero ¿cual es la verdadera verdad?

Notas

1. Escasez de suelo agrícola y de lugares favorables para el asentamiento de las poblaciones, condicionamiento de los modelos y los tipos de cultivo, paralización de las actividades durante el invierno (forzando muchas veces las migraciones estacionales de la mano de obra), limitaciones en cuanto a las posibilidades de desarrollo económico o dificultades para las comunicaciones.

2. La suficiencia de agua, la abundancia de prados naturales o la existencia de una

importante masa boscosa, factores, entre otros, que en definitiva, han favorecido (y orientado) la práctica de actividades como la ganadería o más recientemente el turismo.

3. Lógicamente, este discurso se da entre la gente de mayor edad, esto tiene que ver con su propia experiencia vital. Por su parte la población más joven, simplemente parecen haber recogido la "información" y explican lo que cuentan sus padres o sus abuelos.

4. No incluyo la versión original de las citas en catalán, en la medida que, en el caso

que nos ocupa, los aspectos lingüísticos no son relevantes.

5. Dada la inexistencia, al parecer, ni para Cataluña ni para España, de una obra de referencia que aborde el tema de la evolución climática, ya que este aspecto concreto de la climatología todavía no ha sido tratado sistemáticamente por geógrafos ni climatólogos, he tenido que abordar el análisis de la información meteorológica a partir de los datos que se pueden encontrar sobre las estaciones del Pallars en el Servicio Nacional de Meteorología. Hay que resaltar que estos datos son muy fragmentarios. En primer lugar, no existen datos concretos sobre los niveles de innivación de esta zona, por esto he tenido que recurrir a los existentes sobre las temperaturas y la pluviometría, puesto que, cruzando ambas informaciones, y comparando las series de datos a lo largo de los años, se puede obtener una aproximación fiable del comportamiento climático. Es decir, calculando la temperatura media de los meses de invierno (diciembre, enero y febrero) y los mm. de precipitaciones caídas en estos mismos meses, podemos ver, si no la cantidad de nieve caída, sí la tendencia del comportamiento del clima, ya que, obviamente, la ecuación resultante de la combinación —lluvia más frío— sugiere la posibilidad de existencia o no de nevadas, ya que, en general, se considera que para esta zona de Cataluña, el tanto por ciento de nieve sobre el total de precipitaciones caídas en invierno es del 70%. Además, en este caso, dicha información era lo suficientemente útil ya que lo que más nos interesa analizar (al margen del grosor de nieve existente) es si, realmente, existen contrastes, variaciones significativas a lo largo de los años, es decir, inviernos muy fríos y con mucha precipitación para el pasado, frente a inviernos relativamente cálidos y de poca lluvia o simplemente demasiado cálidos para impedir la precipitación en forma

de nieve en los años más recientes, puesto que es en estos términos que se puede cotejar información oral y datos objetivos. Por otra parte, las series meteorológicas que se pueden encontrar sobre el Pallars (sobre el Pirineo occidental en general) no permiten hacer un examen completo de lluvias y temperaturas en ciclos cronológicos de larga duración, ya que, en muchos años, o bien los datos son inexistentes o bien sólo están sistematizados los referentes a alguna de las dos mediciones, siendo, por tanto, imposible el cruce de los datos. Es además difícil comparar entre sí los resultados que ofrecen unos y otros observatorios porque, si bien en alguno se encuentra información sobre los años más antiguos, otras carecen de ella, y sólo se encuentra elaborada la información más reciente. La únicas series bastantes completas son las que van desde los años sesenta hasta el año noventa y a las cuales me refiero en mi análisis de los datos meteorológicos.

6. A pesar de esto cabe tener en cuenta que las medias de las temperaturas mínimas invernales reflejan, en todos los años, valores por debajo de cero.

7. Por ejemplo, la estación de esquí de Boí-Taull, muy cercana geográficamente a las Valls d'Aneu, este año es la que presenta los grosores de nieve más elevados de toda Europa.

8. La creencia común de la población es que estas estaciones no se ponen en funcionamiento por que en los últimos años no nieva, pero la realidad es mucho más compleja. Por un lado, los espacios esquiables que se podrían activar son muy pequeños y muy poco variados, se encuentran, además, dispersos entre sí. A esto hay que añadir el «handicap» central que tiene la comarca en relación al turismo (sobre todo para estancias cortas): la gran distancia a que se encuentra de las grandes zonas emisoras de turistas (Barcelona primordialmente). Así pues, a no ser que se

abrieran al público varios de estos espacios simultáneamente de forma que se pudiera ofrecer, en conjunto, una zona esquiable diversificada, que justificara a su vez el largo desplazamiento y pudiera potenciar estancias de larga duración, el negocio hipotético de abrir una estación de esquí no parece contar, a priori, con demasiadas garantías. Quizá por todas estas razones, y ésta es, en definitiva, la gran razón de la inexistencia de las estaciones de esquí, no existe ninguna iniciativa privada, capital, ni foráneo ni local, dis-

puesto a invertir en este negocio. Si pensamos, además, que las estrategias económicas de la población están ya muy adaptadas a la dinámica productiva que hasta ahora se ha dado en Aneu (vivir de lo que se gana durante el verano) y en la exigüidad del tejido social, también podremos comprender como es muy difícil que surjan, desde el propio territorio, iniciativas para promover desde dentro o buscar inversiones exteriores para realizar este tipo de operaciones que, sin duda, son, además, muy costosas.

Bibliografía

BOUVIER, J. C. y otros. 1988. *Croire la meoire? Approches critiques de la memoire oral*, Grenoble, Centre Alpin et Rhodanien d'Ethnologie.

BOZONNET, J. P. 1990. *Des monts et des mythes. L'imaginaire social de la montagne*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble.

JIMÉNEZ, S. 1996. *Aigua, economia i cultura a les Valls d'Aneu*, Esterrri d'Aneu, Consell Cultural de les Valls d'Aneu (en curso de publicación).

MATEU, X. 1983. *El Pallars Sobirà*, Barcelona, Caixa d'Estalvis de Catalunya.

POIRIER, J. Clapier-Valladon, S. y Raybaut, P. 1983. *Les récits de vie*, Paris, Presses Universitaires de France.

SUREDA, V. 1986. *La climatologia*, 1986, Sant Cugat del Valles, Amelia Romero, editor/ La Llar del llibre.

ZONABEND, F. 1980. *La mémoire longue*, Paris, Presses Universitaires de France.

**DISCURSO
Y CONSTRUCCIÓN
DE LA REALIDAD SOCIAL**

EL PAPEL DE LA LENGUA EN LA IDENTIDAD ÉTNICA

ROBERTO GONZÁLEZ-QUEVEDO
Academia de la Llingua Asturiana

Lengua e identidad étnica

En lo que se refiere a los asuntos humanos y culturales nunca se disocian la unidad y la diversidad. Si habiendo percibido esa gran diversidad nos acercamos a un grupo claramente diferenciado y distinto, nos percatamos de esa diferencia de acuerdo con el hecho de que tal grupo es algo unitario, presenta una entidad unitaria. Pero sin duda al analizar el grupo en cuestión las diferencias se multiplican, los matices se hacen incontables y de nuevo nos encontramos con la omnipresente diversidad y la inevitable unidad. Encontramos siempre a los hombres formando grupos. Consciente o inconscientemente, quienes integran estos grupos se comportan de acuerdo con las diferencias que los definen y así es como van construyéndose las definiciones que de sí mismos hacen estos grupos. Estos grupos pueden constituirse en base a múltiples criterios. Y estos criterios son criterios de identidad, que pueden ser, por supuesto, absolutamente diversos (Cf. Benoist, 1981), según los puntos de referencia en que se base el análisis: lo sexual (Cf. Héritier, 1981), etc.

Pero nos preguntamos por los criterios de identidad étnica, es decir, por lo específico de lo que define los grupos étnicos como tales. Como es lógico, sería

absurdo y hasta contradictorio pretender encontrar aquí una univocidad a la hora de definir el grupo étnico y lo que lo define. Es evidente que hay una gran diversidad de posturas conceptuales respecto a lo que sea el fenómeno de la etnicidad (Cf. Despres, 1975; Royce, 1982; Reminick, 1983). Y, por supuesto, resulta también difícil el trabajo de campo de delimitar los grupos étnicos, las fronteras que lo circunscriben y el sistema de identidades en general.

Una de las consideraciones más frecuentes a la hora de acercarse al tema de la etnicidad es la que suele llamarse primordialista. Según este punto de vista teórico los grupos étnicos se constituyen a partir de unos rasgos, características o atributos objetivos de tipo cultural, lingüístico, territorial, racial, etc. La existencia de un grupo étnico no implica que sea el depositario de todos estos atributos diferenciadores: algunos grupos tendrían sólo algunos de estos rasgos, mientras que en otros casos se encontraría toda la serie de estos elementos posibles. Desde esta perspectiva (Cf., por ejemplo, Francis, 1976; Isaac, 1975) la identidad es una entidad absoluta, algo que emana de una realidad que no se puede negar, algo por completo contundente. Este punto de vista es el más extendido, tiene hondas raíces en la tradición sociológica (Cf. Warner y Sro-

le, 1948) y es la base también del tópico popular, no científico, más extendido: aquél de la cultura en general como base donde se fundamenta la identidad étnica.

Otra perspectiva teórica es la que podemos llamar economicista y la de influencia marxista. Desde estas perspectivas la identidad étnica tiene su origen en que la riqueza está desigualmente repartida en el territorio y ello conlleva la rivalidad, la competición y la lucha por dicho reparto. A partir de aquí se explican los enfrentamientos entre centro y periferia y la construcción de fenómenos de identidad étnica (Cf. Hechter, 1975). Concretamente el paso de un modo de producción a otro generaría los movimientos reivindicativos de las distintas minorías étnicas. Ésta es una perspectiva similar a la de tipo instrumentalista, que ve la etnicidad como una estrategia utilizada por un grupo para mantener su status o poder o para hacerlos más grandes. Tras las reivindicaciones de las minorías étnicas habría simplemente el interés (Bell, 1975), de manera que las contraposiciones de identidad simplemente encubrirían una competencia de otro tipo. La etnicidad (Cohen, 1969; 1974) sería entonces un fenómeno básicamente político que implica la lucha por la defensa de intereses colectivos.

Esta perspectiva plantea algunos problemas, porque en absoluto tienen por qué coincidir las fronteras étnicas con el juego de los intereses de otro tipo. Pero sería ingenuo olvidar la importancia que tiene el uso interesado de las cuestiones étnicas: Rodríguez Campos (1993) muestra cómo el interés económico es fundamental para la identificación en un sentido u otro de poblaciones fronterizas.

Es obligado recordar la aportación ya

clásica de F. Barth (1976), superando las limitaciones del primordialismo y viendo la etnicidad como una forma de organización social que surge de la interacción de grupos en un proceso de autoatribución y atribución por parte de los demás. Aparecen así nuevas consideraciones sobre la identidad (Cf. Nagata, 1974) al no entrar en su contenido: el grupo étnico es un recipiente con diferentes contenidos según los sistemas culturales. El grupo étnico no se define por su material interno, sino que es la propia frontera la que se convierte en la clave de la identidad étnica.

Por otro lado, hay que tener en cuenta que los grupos étnicos no existen *ad aeternum*, sino que surgen en un momento determinado, desaparecen en otro y están continuamente sometidos a cambios y transformaciones. Los grupos étnicos, por tanto, se modifican, lo que significa que cambian sus fronteras en procesos muy interesantes para el estudio (Cf. Horowitz, 1975). Puede ocurrir que dos grupos distintos se fusionen formando un nuevo grupo único y desapareciendo la anterior frontera étnica o puede ocurrir que un grupo absorba a otro haciendo desaparecer la identidad de éste último. Pero también la fisión o división puede dar lugar a cambios en los grupos étnicos, de manera que un grupo puede dividirse en dos o más nuevos grupos. Y también puede ocurrir un fenómeno de proliferación: es decir: un grupo mantiene su identidad pero de él surge otro nuevo, con identidad propia.

Según Parsons (1975) la base del grupo étnico es la tradición cultural transgeneracional. Y es que la solidaridad que encontramos en el grupo étnico es difusa y abarca otras muchas categorías

socioculturales (género, edad). Parte fundamental de esta tradición cultural transgeneracional es, sin duda, la lengua común. Pero Parsons hace alusión a algunos aspectos muy interesantes de la lengua y otros aspectos de esta tradición cultural. Entre estos aspectos destaca el hecho de que debe haber una conciencia de historia pasada común, una trayectoria desde el tiempo anterior. La lengua y los otros aspectos de esta memoria cultural forman una continuidad simbólica que va desde el pasado hasta el futuro.

Los fenómenos lingüísticos siempre son importantes por lo que se refiere a los grupos étnicos, incluso desde una postura formalista o circunstancionalista: la lengua y la cultura son pertinentes, por ejemplo, al establecer una frontera. Ocurre con frecuencia que fronteras lingüísticas no coinciden con las de tipo político. Esta situación la encontramos en todos los ámbitos geográficos y, por supuesto, resulta absolutamente familiar para quien estudie los procesos de normalización de lenguas minorizadas en la Europa actual. Son muy pocos los estados de la vieja Europa donde no se encuentran actualmente problemas de diversidad lingüística con el consiguiente conflicto social. Los procesos de recuperación de lenguas minorizadas pueden manifestar conflictos, sea de frontera o de otro tipo, que antes podían estar en cierta manera ocultos o plantearlos de otra forma (Cf. Pujadas, 1993).

Lengua y nacionalismos

El término "nacionalismo" no es unívoco, sino que puede tener diversos significados. En general entendemos por movimiento nacionalista aquella tenden-

cia que relaciona los límites nacionales con los límites políticos. Todo nacionalismo tiene, por tanto, una finalidad política, en cuanto que lucha por conseguir para la nación una estructura política propia o mantenerla contra las posibles amenazas. La estructura política propia a la que aspira un movimiento nacionalista puede ser un estado dentro de otro estado, un estado independiente o cualquier otro tipo de entidad política con un grado de poder político propio. Es un error pensar que sólo son nacionalistas los movimientos que surgen entre las minorías con una identidad étnica para lograr un determinado status frente al estado central. La realidad es que los nacionalismos más realizados y más fuertes son los de los grandes estados. Por ejemplo, en Francia encontraremos nacionalismos como el bretón, el occitano o el corso, pero el nacionalismo más serio es sin duda el nacionalismo francés: éste será el proyecto más colmado de atributos propios del nacionalismo.

Las identidades nacionales son algunas de las muchas formas de identificación que se puede dar en la sociedad humana. ¿Cual es la época del nacionalismo? No es, como a veces se dice, la época de la "barbarie" ni la época de la "tribu". Precisamente el nacionalismo aparece cuando se afirma el concepto de individuo, cuando la sociedad se estructura con abundante sofisticación y cuando el poder político se centraliza. La cultura juega un papel importante en la constitución de los movimientos nacionalistas: éstos surgen no cuando la jerarquización impide la generalización de la cultura, sino, por el contrario, cuando ésta se difunde y pasa a ser un elemento unificador. Cuando una misma cultura se estandariza y da cohesión

social es cuando puede aparecer la idea de nación. Cuando la cultura es de todos ("mameluquismo generalizado", dice Gellner, 1983) es cuando se instaura la categoría del ciudadano y de la nación. Con el nacionalismo la cultura y la lengua propias se ponen en el altar, pasan a ser la representación de la colectividad (Cf. Gellner, 1987).

La tarea de crear una cultura nacional es realmente complicada y difícil, porque aunque las tareas que se plantea parecen atemporales, en realidad es un simple proceso histórico que se ve inevitablemente implicado en los conflictos de clase, en los cambios económicos y en la realidad política. El sentimiento de identidad sufre distintos cambios a medida que evolucionan las formas sociopolíticas y según la dinámica histórica en general (Cf. Eros, 1993). Así, por ejemplo, se puede observar cuando se constituyen los nuevos estados nacionales tras una época colonial. Las nuevas autoridades se ven ante la disyuntiva de dos urgencias: por un lado el profundizar en lo propio, buscar la "esencia" para autodefinirse, pero por otro lado también la necesidad epocalista de convivir con el proceso general de la historia del que no es posible sustraerse totalmente. Por eso una cuestión fundamental es el problema lingüístico: es necesario elegir una lengua, elección que no es una cuestión lingüística sino un tema de identidad nacional (Cf. Geertz, 1987).

La lengua es, entonces, un fenómeno importantísimo en el surgimiento y afianzamiento del nacionalismo en los nuevos estados postcoloniales, pero esto no es algo excesivamente sorprendente pues en otros momentos históricos y otras zonas del mundo encontramos

manifestaciones muy abundantes de esta implicación de la lengua en los procesos de identidad nacional. Al ir desapareciendo el latín como "lingua franca" de toda Europa las diversas lenguas vernáculas terminaron por convertirse en lenguas propias de estos pueblos. El proceso por el que estas lenguas sustituyeron al latín en Europa es paralelo al proceso de normalización de las mismas. En este sentido la imprenta jugó un papel muy importante, porque la normalización de estas lenguas nacionales no se puede entender sin contar con la difusión de códigos normalizados:

«Estas lenguas impresas pusieron las bases para la conciencia nacional de tres formas distintas. En primer lugar y sobretudo, crearon campos unificados de intercambio y comunicación entre el latín (debajo de él) y las lenguas vernáculas (por encima de ellas)» (Anderson, 1991: 45).

La impresión de los textos da a la lengua un sentido de permanencia, de estabilidad a lo largo del tiempo. El concepto de nación exige también una idea de permanencia, de estabilidad, de ser una entidad que no se deshace con el paso del tiempo. Esto se observa perfectamente al estudiar la historia de muchos movimientos políticos de tipo nacionalista. Es muy frecuente que en estos movimientos sean precisamente los defensores de lenguas en situación de desventaja quienes suelen jugar algún protagonismo, como es el caso noruego:

«En el caso de Noruega, que tuvo la misma lengua escrita que los daneses, pero con una pronunciación distinta, el nacionalismo nace con la nueva gramáti-

ca noruega (1848) de Ivar Aesen y su diccionario (1850). Estas obras respondieron a las demandas de una lengua escrita específicamente noruega y al mismo tiempo impulsaron a la gente a seguir este camino» (Anderson, 1991: 75).

El hablar lo mismo da, evidentemente, una imagen de vivir al unísono, de ser un gran conjunto armónico de individuos que tienen un mismo proyecto y una vida común. De ahí la importancia de la lengua como referencia de la identidad nacional, según la perspectiva de Anderson. Pero ¿cuál es la función de la lengua a la hora de formar una conciencia nacional? ¿Es determinante la cuestión lingüística? ¿Cuál es su grado de importancia? Antes de contestar a estas preguntas, analicemos algunos casos concretos de cómo son actualmente los procesos de reivindicación lingüística en Europa.

Minorización y normalización

Desde siempre se han dado situaciones de convivencia de lenguas distintas. Esta convivencia de lenguas plantea situaciones muy interesantes para el estudio antropológico y sociolingüístico. Es frecuente que esta convivencia no sea en pie de igualdad, sino que, por el contrario, una de las lenguas goce de más privilegios que la otra. Así aparece el concepto de diglosia (Weinreich, 1952; Ferguson, 1959), que se refiere al fenómeno de dos lenguas que cumplen sus funciones comunicativas complementándose. Esta complementación se hace en términos binarios: una variedad lingüística o estándar A y una o unas

variedades lingüísticas B. Las variedades A son más apropiadas para las situaciones formales, mientras que las variedades B corresponden a las situaciones informales, por ejemplo, de tipo familiar. Así, N. Dorian (1981) hace un análisis del uso de una lengua muy amenazada como es el gaélico en Escocia. El gaélico funciona en tres dominios: casa, religión y mundo del trabajo. Se usa predominantemente en dos de estos dominios, mientras que en el tercero, en el trabajo, se usa más el inglés, aunque hay otros factores que influyen y que son determinantes en el uso, como, por ejemplo, la edad e identidad de los hablantes.

Pero en los análisis de fenómenos de diglosia a menudo se ha olvidado la realidad del poder en el uso de las lenguas. A veces se ha pretendido ver la diglosia como un fenómeno natural, sin preguntarse por la división funcional del trabajo entre las lenguas A y B, con lo cual se hace una legitimación oculta de la situación dominante de la lengua A. Dentro de estas distintas posibilidades en cuanto a la convivencia entre lenguas, cuando la situación es de asimetría podemos hablar de una lengua que se encuentra en una situación de inferioridad y es, por tanto, una lengua minoritaria o minorizada. La lengua minorizada no se reconoce en las instituciones de carácter oficial, cosa que tiene una profunda trascendencia en las sociedades complejas actuales, donde la formalización cubre todos los procesos sociales, de manera que lo que no está institucionalizado a nivel oficial tiene que sufrir el peso de los aparatos burocráticos y de poder político. Los distintos casos de minorización lingüística que podemos ver en Europa dan una gran variedad de situa-

ciones y significativas diferencias, pero, al mismo tiempo, nos ofrecen una gran variedad de características semejantes que vamos a subrayar aquí.

La lengua minorizada no tiene un proyecto autónomo de continuidad histórica. Queda arrinconada en el folclore, como residuo dejado por la historia y el progreso de una sociedad.

La lengua minorizada es parte fundamental de una cultura, también minorizada, porque toda lengua tiene su ámbito o espacio cultural propio. La lengua no es una pura forma neutra sino que va íntimamente unida a la cultura de la que forma parte. La minorización lingüística va unida, por tanto, a la aculturación.

Aunque no siempre, generalmente las lenguas minorizadas sobreviven en comunidades sociales a pequeña escala. Además, puesto que siempre la lengua es un fenómeno social y puesto que toda sociedad teje para sus miembros un sistema de desigualdad o asimetría de posiciones de acceso a los recursos económicos y status, también la situación de minorización está en relación con el sistema de estratificación económica y de prestigio. De esta manera, la conducta de los hablantes de la lengua minoritaria se ve presionada a la modificación de sus hábitos lingüísticos, algo constatable en muy diversos ámbitos culturales (Cf. Sánchez, 1993; Thomson, 1974).

En esta textura, los movimientos reivindicativos de las lenguas minorizadas tienen las mismas semejanzas y diferencias que las respectivas situaciones sociolingüísticas. Estos movimientos reivindicativos tienden a la normalización de la lengua, es decir, a convertirla en un vehículo normal de comunicación. A veces el proceso de normalización de

una lengua minorizada está claramente apoyada por el poder político y en este caso la situación es totalmente distinta de cuando el movimiento reivindicativo es débil o muy limitado. De todas formas, estos procesos son muy complicados, pues por ejemplo, en el caso vasco, incluso en territorio gobernado por fuerzas nacionalistas, hay zonas donde la lengua vasca está perdida desde hace mucho tiempo y aparecen entonces formas de identificación étnica distintas del resto de Euskadi (Cf. Apaolaza, 1993).

En un sugestivo estudio de Maryon McDonald (1989) sobre los usuarios de la lengua bretona se diferencian claramente dos grupos bien caracterizados. Por un lado están los hablantes del bretón, que usan el bretón en determinados momentos y que lo sustituyen por el francés en otras ocasiones. Por otro lado, están los integrantes de los grupos reivindicativos, que luchan por el uso de un bretón puro, sin contaminaciones con el francés. El primer grupo está formado fundamentalmente por campesinos o personas sin mucha formación cultural, mientras que los activistas suelen ser universitarios y gente muy concienciada políticamente. Los muchos defensores del bretón en el siglo pasado eran conservadores y románticos, pero ahora la defensa del bretón suele unirse a una reivindicación política de izquierda, mientras, por supuesto, en los campesinos la lengua bretona está lejos de toda politización. McDonald descubre otros comportamientos interesantes, como el de la búsqueda de hablar un bretón puro para así lograr compenetrarse con la forma de ver la vida los bretones, como si en la propia lengua bretona estuviese implícita una sociedad diferente, mejor y más progresista.

Aunque siempre con matices propios, lo cierto es que observaciones similares se pueden hacer en otras zonas de Europa. Podemos escoger el caso de la reivindicación lingüística en Asturias para destacar muchos rasgos similares a los que podemos encontrar en otros procesos de defensa de lenguas minoritarias en Europa.

Lo mencionado anteriormente para el caso bretón sirve, por supuesto, para el caso asturiano. Es necesario subrayar la cuestión de la edad: la gente más joven fue y es la más sensible a la reivindicación lingüística. Es curioso que en las personas de más edad, que son por lo general las que hablan espontáneamente en asturiano, especialmente en las zonas rurales, se da una cierta actitud de resistencia a la normalización lingüística. El motivo es que estas personas se hallan instaladas en una situación de fuerte diglosia y les cuesta mucho romper dicho esquema para asumir que su lengua materna también puede servir para un uso comunicativo totalmente normalizado.

Los grupos reivindicativos se formaron en el sector de la juventud universitaria. Se constituyó así un núcleo de intelectuales que perfilaron las ideas, los proyectos, las argumentaciones y hasta las propuestas concretas de la recuperación lingüística y cultural. Algunos trabajos y estudios (García Arias 1975, 1976) van creando el clima de la reivindicación, escogiendo los símbolos y tópicos que marcarían a continuación el camino no diglósico para la lengua astur.

Este sector de militantes jóvenes y estudiantes pasó más tarde a tener mucho peso en el mundo educativo. Hoy uno de los rasgos más positiva-

mente significativos de la reivindicación del asturiano es la actitud favorable de una parte mayoritaria de los enseñantes, cosa que tiene una gran trascendencia sociocultural y que está marcando un cambio histórico en la sociedad asturiana.

Una preocupación interesante, y muy acusada en los primeros tiempos, por parte de los grupos reivindicativos es el aumento de la difusión escrita de la lengua. Como otras lenguas minorizadas, el asturiano es una lengua que se ha conservado oralmente, sin tener la posibilidad que da a las grandes lenguas la homogeneización, generalización y formalización propia de la escritura (Cf. Goody y Warr, 1963; Goody, 1990; González-Quevedo, 1994b: 47-72). El difundir por escrito la lengua es una manera de destacar sus posibilidades y de hacer conscientes a los hablantes, muchos de los cuales pensaban que eran depositarios de una lengua imposible de escribirse.

Otra labor muy difundida en los grupos reivindicativos es el de la convocatoria de premios literarios, tanto de prosa como de poesía. Estos premios solían tener posteriormente como consecuencia la edición de los trabajos, pero a parte del interés ya mencionado de la difusión escrita, la convocatoria del premio es otra forma de fomentar entre el público la concienciación lingüística y de destacar sus posibilidades respecto al futuro.

Visto el proceso ya con unos años de perspectiva es curioso cómo la reivindicación lingüística va unida desde un primer momento a la creación literaria, verdadera obsesión desde los primeros momentos. Resulta, en este sentido, muy interesante el título de una obra poética

colectiva de 1977: *Del aráu a la pluma*. Este título expresa las pretensiones de estos grupos: usar una lengua no para dejarla arrinconada en lo rústico y rural sino, además, para potenciarla como válida en el mundo actual. Bajo estas premisas hay que entender la literatura en lengua asturiana que se realiza en los años setenta y ochenta. Evidentemente en los escritores de estos años influyeron las mismas tendencias y gustos literarios que influían en otros ámbitos lingüísticos, pero además de esos rasgos generales y compartidos con otras literaturas había rasgos propios diferenciadores, especialmente ese deseo de crear literariamente para mantener la lengua y la cultura de Asturias, para *afirmar la identidad* de Asturias como pueblo con una personalidad propia y diferente (González-Quevedo 1986, 1994a, 1994b). En este sentido es de destacar que algunos de los temas literarios escogidos son los que hacen alusión al supuesto origen celta de Asturias y lo cierto es que esta imagen atribuida logró una importante incidencia popular.

La lengua como símbolo

La lengua es un medio de intercambio de información entre los seres humanos. No es un medio aséptico y neutro, sino que en ella va también implícito todo un mapa cultural, unas referencias sobre la forma de entender la realidad (Cf. Whorf, 1971; González-Quevedo, 1994b: 55-60). Pero la lengua es aún más: es un símbolo de identidad, una forma de definir el "nosotros" frente al "ellos", esquema que, por cierto, da en muchos casos lugar a diversos tópicos y esquemas (Cf. Mesnil y Popova, 1993).

Así, en el caso asturiano que estamos comentando, la lengua asturiana es indudablemente una marca de identidad, porque con toda seguridad el asturhablante puede clasificar a otras personas según su forma de expresarse: los hablantes como él, generalmente de capas populares y campesinas, los que teniendo rasgos asturianos hablan ya fundamentalmente castellano, los que extreman los rasgos asturianos y, por último, los que no son asturianos y se les nota claramente. Por otro lado, para el hablante concienciado la lengua es también un medio activo de manifestar y reivindicar la identidad asturiana.

El fenómeno de la lengua como símbolo étnico aflora con toda claridad al observar estos comportamientos lingüísticos y aparecen nítidamente aspectos rituales en defensa del asturiano, tanto a nivel individual como a nivel colectivo. Así, a nivel individual se puede constatar la decisión de muchos matrimonios jóvenes de poner nombres asturianos a sus hijos o de muchas personas adultas que comienzan en un determinado momento a firmar con su nombre asturianizado. Son procedimientos que podemos interpretar como *rites de passage*, actos simbólicos con los que se desea afirmar ritualmente el paso del umbral que separa dos lenguas y dos culturas (González-Quevedo, 1983, 1992). El uso de la lengua como símbolo étnico destaca al observar ciertos actos públicos no sólo de activistas del asturiano sino populares en general: determinadas frases habladas o escritas (en diversos contextos: discursos, rótulos, carteles, encabezamientos de textos) se exige que sean en asturiano no por imperativo de la necesidad comunicativa sino por exigencia de afirmar la exis-

tencia de Asturias como una entidad lingüística y cultural con rasgos propios (González-Quevedo, 1992, 1994b). Son muchos los actos que jalonan el año para reivindicar ritualmente la lengua como corazón de la identidad asturiana, en actos de estructura y significación similares a lo estudiado, por ejemplo, por del Valle (1988).

Hemos constatado que la lengua, y concretamente las lenguas minorizadas, son elementos muy importantes en la formación de la identidad. Pero nos queda reconsiderar hasta qué punto es importante la lengua, hasta qué punto lo lingüístico es o no decisivo a la hora constituirse esa identidad. Hace más de un siglo, el pensador francés Ernest Renan, con motivo de la impresión que en Francia había provocado la guerra franco-prusiana y la pérdida de Alsacia y Lorena, escribió unas páginas muy conocidas y significativas, haciéndose esta pregunta: ¿qué es lo que hace una nación? ¿La raza, la religión, el interés común, la geografía? Renan va descalificando todos estos elementos como definitorios de una nación. ¿Y la lengua? ¿Es la lengua la esencia por la que se define una nación?. Lo niega Renan, porque, dice, hay poblaciones de la misma lengua que están separadas en naciones diferentes y se da, también, el caso contrario.

Sólo la voluntad política de ser una nación es lo que hace posible una nación. El fundamento de la nación no es, entonces, ni la lengua, ni la raza, ni la economía, ni la religión, sino la voluntad libre de unos hombres que quieren vivir juntos. Estas palabras de Renan son interesantes, pero no solucionan el problema. Porque la cuestión es siempre ésta: ¿por qué unos hombres tienen la volun-

tad política de vivir juntos políticamente?

Esta pregunta no tiene respuesta dentro de nuestro esquema de supuestos, pero sí es analizable el cómo, la forma en que los hombres llevan a cabo esa voluntad de vivir juntos políticamente. La identidad étnica, bien bajo la forma de nación o manifestándose en otro aspecto según el momento histórico, es un fenómeno complejo y provocado por diversos factores. No hay un determinante único e imprescindible, ni siquiera la realidad lingüística, que sí es, sin embargo, el elemento más frecuente y relevante del conjunto de los múltiples factores posibles. En los valiosos estudios de Löfgren (1993) sobre el proceso de formación de una cultura nacional se observa la mucha importancia que tienen en este sentido las acciones de integración y de estandarización. Siguiendo la huella de Löfgren, Biro y Bodo (1993) describen cómo en una región húngara del norte de Rumanía se acelera la formación de una identidad propia. En primer lugar, se seleccionan unos elementos que sean referencias básicas identificadores: unos montes, un árbol, una forma de ser, unas palabras. Después estos elementos básicos se transforman para darles más vigor: se forman clichés retóricos, se poetizan y se les da un carácter ancestral, profundo, originario. También se les da un aspecto general y unitario para finalmente convertirlos en entidades míticas. Así transformados, estos elementos sirven de apoyo para la unidad y homogeneidad del territorio. Y, por supuesto, se desechan todos los elementos negativos para hacer vivir una especie de cosmos propio, un universo autosuficiente, un todo autorreferente (Cf. Biro y Bodo, 1993).

Para la formación del cliché retórico, para la estandarización, la poetización, la mitificación y el esquema unitario y ancestral la lengua es, sin duda, la herramienta más adecuada, la más eficaz y, por tanto, la más usada. La lengua, mejor que ningún otro elemento cultural, hace posible la integración y unificación de la sociedad. Ella en sí misma es un símbolo muy eficaz y susceptible de mitificación en todos los sentidos.

Éste es el siglo en que más amenazadas y en peligro se han encontrado las pequeñas lenguas, pero también es el siglo de afirmación de las identidades. La paradoja de que ahora que es más fuerte que nunca la tendencia a la homogeneidad cultural y lingüística se

disparen también los conflictos por la permanencia de la identidad puede explicarse en este sentido. Tal como hemos visto, muchos lingüistas se han convertido en líderes de movimientos nacionalistas y también muchos políticos se han hecho lingüistas, porque intuyen que evitar la desaparición de una lengua minorizada puede significar, a la larga, evitar la desaparición de la propia identidad. En definitiva, los defensores de la lengua minoritaria propia ven en ella el instrumento más eficaz para mantener o fortalecer la identidad propia. Y esto explica muchos de los aspectos tanto de normalización lingüística como de búsqueda de más autonomía política.

Bibliografía

- ABERCROMBIE, Th. 1991. "To be Indian, to be Bolivian: 'Ethnicity' and 'National' Discourses of Identity". En Urban y Sherzer (Eds.): *Nation-States and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press.
- ANDERSON, B. 1991. *Imagined communities*. Londres: Verso.
- APAOLAZA, Tx. 1993. *Lengua, etnicidad y nacionalismo*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- BARTH, F. 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: F.C.E.
- BELL, D. 1975. "Ethnicity and Social Change". En Glazer y Moynihan (eds.): *Ethnicity*. Cambridge: Harvard University Press.
- BENOIST, J. M. 1981. "Facetas de la identidad". En Lévi-Strauss (dir.): *La identidad*. Barcelona: Ediciones Petrel.
- BIRO, Z y BODO, J. 1993. "La pratique d'édification culturelle d'une région". *Civilizations*, XLII, 2: 235-242.
- COHEN, A. 1974. *Custom and Politics in Urban Africa*. Berkeley: University of California Press.
- 1974. *Urban Ethnicity*. Londres: Tavistock Publications.
- DESPRES, L. A. 1975. "Toward a Theory of Ethnic Phenomena". En Despres (ed.): *Ethnicity and Resource competition in Plural Society*. La Haya: Mouton.
- DORIAN, N. 1981. *Language Death: The Life Cycle of a Scottish Gaelic Dialect*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- EROS, f. 1993. "The construction of jewish identity in Hungary in the 1980". *Civilizations*, XLII, 2: 141-150.
- FERNÁNDEZ McCLINTOCK, J. 1974. "The Mission of Metaphor in Expressive culture". *Current Anthropology*, V. 15: 119-145.
- 1994. *Beyond Metaphor: The Theory of Tropes in Anthropology*. Stanford University Press.

- FERGUSON, C. A. 1959. Diglossia. *Word*, 15: 325-40.
- FRANCIS, E. K. 1976. *Interethnics Relations*. N. York: Elsevier.
- FOX, R. G. 1990. "Hindu Nationalism in the Making, or the Rise of the Hindian". En Fox (ed.): *Nationalist Ideologies and the Production of National Cultures*. American Ethnological Society Monograph Series, 2.
- GARCÍA ARIAS, X. Ll. 1975. *Bable y regionalismo*. Oviedo.
- 1976. *Llingua y sociedad asturiana*. Oviedo: Conceyu Bable
- GEERTZ, C. 1987. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- GELLNER, E. 1983. *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Alianza Universidad.
- 1987. *Culture, Identity, and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GONZÁLEZ-QUEVEDO, R. 1986. Nueva poesía asturiana. En *El estado de las poesías, Monografías de Los Cuadernos del Norte* (pp. 154-64). Oviedo: C.A.A.
- 1983. "Antropoloxía del desaniciu llingüísticu: llingua minoritaria y espacios étnicos". *Lletres Asturianas*, 8, 7-15.
- 1992. "Langue, rite et identité". *Lletres Asturianas*, 43, 7-20.
- 1994a. "Afitar la propia identidá". *Lletres Asturianas*, 51: 93-8.
- 1994b. *Antropoloxía llingüística. Llingua, cultura y etnicidá*. Oviedo: A. Ll. A.
- GOODY, J. 1990. *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad*. Madrid: Alianza Editorial.
- GOODY, J. y WARR I. P. 1985. "The Consequences of Literacy". *Comparative Studies in Society and History*, 5: 289-304.
- HECHTER, M. 1975. *Internal Colonialism*. Routledge and Kegan Paul. Londres.
- HÉRITIER, F. 1981. "La identidad samo". En Lévi-Strauss (dir): *La identidad*. Barcelona Ediciones Petrel.
- HOROWITZ, D. L. 1975. "Ethnic Identity". En Glazer y Moynihan, eds., *Ethnicity*. Cambridge: Harvard University Press.
- ISAAC, H. 1975. "Basic Group Identity: the Idols of the Tribe". En Glazer y Moynihan (eds.): *Ethnicity*. Cambridge: Harvard University Press.
- LÖFGREN, O. 1989. "The Nationalization of Culture". *Ethnologia europaea*, XIX: 5-23.
- MCDONALD, M. 1989. "The exploitation of linguistic mis-match: toward an ethnography of customs and manners". En R. Grillo (ed.): *Social Anthropology and the Politics of Language*. Londres: Routledge, pp. 90-105.
- MESNIL, M. y POPOVA. 1993. "Étranger de tout poil ou comment on désigne l'autre". *Civilizations*, XLII, 2: 229-234.
- NAGATA, J. A. 1974. "What is a Malay? Situational Selection of Ethnic Identity in a Plural Society". *American Ethnologist*, 1: 331-350.
- PARSONS, T. 1975. "Some theoretical considerations on the Nature and Trends of Change of Ethnicity". En Glazer y Moynihan 8 (eds.): *Ethnics*. Cambridge: Harvard University Press.
- PUJADAS, J. J. (1993) "Identidad local, conflicto étnico y lucha política en la Canonja (Tarragona)". En *Actas del VI Congreso de Antropología*, 3: 143-158. La Laguna.
- REMINICK, R. A. 1983. *Theory of Ethnicity*. Lanham: University Press of America.
- RENAN, E. 1987. *¿Qué es una nación?* Madrid: Alianza Editorial.
- RODRÍGUEZ, J. 1993. "Márgenes

sociales y límites simbólicos en una sociedad compleja". Comunicación en "VI Congreso de Antropología". La Laguna. (Sin publicar).

ROYCE, A. P. 1982. *Ethnic Identity: Strategies of Diversity*. Bloomington: Indiana University Press.

SÁNCHEZ, M. J. 1993. "Repensando la identidad étnica". VI Congreso de Antropología. La Laguna.

SELIGMANN, L. J. 1993. "Between Words of Exchange: Ethnicity among Peruvian Market Women". *Cultural Anthropology*, 8, 2: 187-213.

STEFANIKOVA, Z. 1993. "Slovak Costume and its Role in the Ethno-identification process". *CIVILIZATIONS*, XLII, 2: 229-234.

THOMSON, R. A. 1974. *Aires de progreso*. México: Instituto Nacional Indigenista.

VALLE, T. del. 1988. *Korrika. Rituales de la lengua en el espacio*. Barcelona: Editorial Anthropos.

WARNER, W. L. y SROLE, L. 1945. *The Social Systems of American Ethnic Groups*. New Haven: Yale University Press.

WEINREICH, U. 1953. *Languages in Contact*. The Hague: Mouton.

DISCURSO ÉTNICO Y ESTRATEGIAS DE MOVILIZACIÓN COLECTIVA

M^o ISABEL JOCILES RUBIO
Universidad Complutense

Introducción

¿Para qué continuar escribiendo sobre un asunto tan manido, al menos aparentemente, como el de los procesos o identidades étnicas?, ¿para qué seguir dándole vueltas al tema de los discursos étnicos, cuando probablemente sea uno de los más estudiados por la antropología española y en relación al cual parece haberse dicho todo o casi todo?.

Además, la profusión de estudios al respecto ¿no ha creado ya un *corpus* conceptual más o menos consensuado?, ¿y ese consenso no es índice de que no hay nada novedoso que aportar para la dilucidación teórica del problema?. La respuesta a esta primera cuestión no puede ser más que afirmativa, sobre todo si atendemos a las conclusiones de los trabajos de síntesis publicados en los últimos años. Tal es el caso, por ejemplo, del realizado por J. J. PUJADAS (1990: 5 y ss.), quien asegura que los estudios que se centran en torno a los procesos étnicos coinciden en "una importante y significativa serie de aspectos":

«1) Un tratamiento procesual y dinámico de los fenómenos étnicos, lo que supone afirmar que la ordenación y el peso relativo de los diferentes *elementos primordiales*, así como las propias fronte-

ras del grupo étnico no son ni fijas ni constantes...

2) Un valor instrumental que se da en los procesos de movilización étnica a los rasgos o elementos diacríticos del bagaje cultural común. Este valor instrumental es evidente cuando vemos que la selección de diacríticos va destinada a la movilización de un colectivo más o menos amplio...

3) La variable independiente en los análisis de movilizaciones étnicas no son los rasgos diacríticos (es decir, el bagaje cultural o la herencia cultural), sino la existencia de intereses compartidos y/o la existencia de un proyecto colectivo, por parte de un sector prominente del colectivo al que se pretende movilizar...»

Indudablemente, como dice Pujadas, existe un acuerdo más o menos generalizado acerca de la naturaleza de "esa cosa llamada identidad étnica", se aprecian una serie de coincidencias en los presupuestos teóricos de los que parten las investigaciones empíricas llevadas a cabo, principalmente, durante los años 80 y 90, y ahí están las realizadas, entre otros, por AZCONA (1984, 1989), BARRERA (1985), CALVO (1985), COMAS Y PUJADAS (1991), DEL VALLE, APAOLAZA Y RAMOS (1990), FRIGOLÉ (1980), JOCILES (1986, 1988),

PÉREZ-AGOTE (1986) o PIQUERAS (1994), que se han orientado, en efecto, a poner de manifiesto el cambio sufrido por "las propias fronteras del grupo" o por los "símbolos" étnicos, el valor instrumental de los "elementos diacríticos del bagaje cultural", y/o la importancia fundamental de "los intereses compartidos" como condición de las movilizaciones colectivas. Ahora bien, —contestando a la segunda pregunta que he planteado— no creo que se pueda deducir de ello que es redundante u ocioso proseguir con las indagaciones teóricas.

No estoy proponiendo, desde luego, que aquellos presupuestos tengan que ser revisados, porque hayan perdido irremediablemente su validez o su pertinencia para el estudio de los fenómenos étnicos. Todo lo contrario, en más de una ocasión me he pronunciado a favor de los mismos, incluso frente a concepciones discrepantes (RIVAS Y JOCILES, 1993), y hasta ahora no he encontrado motivos para cambiar de idea. Lo que quiero poner de relieve es, ante todo, que uno de esos presupuestos teóricos (el del "tratamiento procesual y dinámico" de los fenómenos étnicos) se ha quedado reducido, a veces, a una mera declaración de principios que no ha llegado a insembrar los diseños de las investigaciones concretas y, por tanto, tampoco ha logrado guiar, con todas sus consecuencias, la recopilación y el análisis del material etnográfico. En otras palabras, —en mi opinión— las investigaciones antropológicas sobre los procesos étnicos no han conseguido, sino imperfectamente, someter la información manejada a un auténtico "tratamiento procesual y dinámico", a pesar de que todas ellas están convencidas de hacerlo, precisamente porque identifican

tal "tratamiento" con mostrar que "la ordenación y el peso relativo de los diferentes *elementos primordiales*, así como las propias fronteras del grupo étnico no son ni fijas ni constantes", es decir, porque lo equiparan a poner de manifiesto que los fenómenos étnicos son cambiantes en correspondencia con la variabilidad de las circunstancias históricas y/o de la intención de definir un "nosotros" más o menos inclusivo. Equiparación que no puede admitirse, sin más, como concluyente; sobre todo, porque una cosa es asumir la evidencia de que los fenómenos étnicos tienen un carácter procesual (mostrando, por consiguiente, de qué manera y para qué fines varían las fronteras del grupo), y otra muy distinta es crear un modelo de análisis con la capacidad suficiente para dar cuenta de cómo se produce el proceso.

Es cierto que la presentación de situaciones (por lo general, microsituaciones de "negociación identitaria"), con las que se ilustra la puesta en acción de los fenómenos étnicos que se estudian, está imbuida de una cierta procesualidad (si se me permite la palabra), por cuanto se los vincula con determinadas circunstancias interaccionales o estructurales (posición social de los actores, metas que se persiguen, lugar desde el que se actúa, etc.), de tal forma que se logra describir una realidad en la que los fenómenos étnicos y esas circunstancias se retroalimentan mutuamente en sus cambios. Sin embargo, de estas ejemplificaciones no se puede extrapolar un modelo aplicable a situaciones macrosociales más complejas, entre otras razones, porque los vínculos establecidos no son sometidos a un esfuerzo teórico tendente a hacerlos generalizables y, sobre todo, porque no se explicitan los mecanismos a partir de

los cuales los fenómenos étnicos (léase discursos, símbolos o definiciones de la realidad) consiguen incidir en tales circunstancias y viceversa. Por ejemplo, estoy segura de que nadie dejaría de aceptar la idea según la cual, en los análisis de las movilizaciones colectivas, "la variable independiente... no son los rasgos diacríticos., sino la existencia de unos intereses compartidos y/o de un proyecto colectivo", tal como lo expresa Pujadas. Pero enseguida surgen preguntas a las que —a mi parecer— no se ha conseguido, hasta ahora, dar una contestación convincente, preguntas como: ¿a través de qué estrategias y con qué medios se consigue la consensuación de los objetivos o del proyecto colectivo?, o ¿qué características tiene que reunir un discurso, un símbolo o un proyecto para que pueda pasar a formar parte de la "conciencia colectiva"?

Por tanto, considero que es necesario emprender una reflexión teórica dirigida a dilucidar qué es realmente un análisis procesual de los fenómenos étnicos y cómo se puede instrumentalizar en las investigaciones concretas. En esta tarea voy a centrarme a partir ahora, con la intención de presentar una propuesta abierta a las críticas de los lectores, más cuando ésta, que aspira a ser extrapolable, tiene su origen en el intento de dilucidar un problema también muy circunstanciado: las transformaciones del discurso regionalista riojano desde 1977 (en que se empezó a elaborar un borrador autonómico) hasta 1982 (en que se consiguió la autonomía uniprovincial, dos años después de que se hubiera logrado cambiar el nombre de la entonces provincia de Logroño), tal como se presentaron en diferentes órganos de la prensa escrita.

¿Qué es un análisis procesual de los discursos étnicos?

Ante todo, hay que empezar por admitir que la exigencia de poner en marcha un análisis procesual se deriva de que pensamos que los fenómenos étnicos son, ellos mismos, procesuales. Hacer una propuesta en este terreno supone, por consiguiente, tratar de adecuar el modelo de análisis a nuestra noción de lo que es un proceso, a la manera en que concebimos el objeto de estudio. Pues bien, calificar cualquier fenómeno social de procesual entraña reconocerlo —efectivamente— como una realidad dinámica, en constante construcción y reconstrucción, que cambia dependiendo de los cambios del medio sociocultural en que se produce al mismo tiempo que incide, dialécticamente, en ellos. ¿Qué condiciones tiene que reunir, entonces, un análisis procesual que aspire a "explicar" las variaciones sufridas por los discursos (las definiciones o los símbolos) étnicos?. En mi opinión, al menos todas las que indico a continuación:

1. En primer lugar, —¡qué duda cabe!— tiene que ser un análisis diacrónico, de tal modo que la delimitación del campo temporal de la investigación esté constituida por un período de tiempo más o menos amplio, según los casos. Con todo, —y me limito a repetirlo— el hecho de constatar que un determinado discurso, símbolo o definición identitaria han experimentado variaciones en el tiempo no es garantía suficiente de que se ha realizado un análisis procesual. Entre otras cosas, porque se dejan fuera del mismo, se obvian, los factores responsables del cambio, a no ser que se pretenda que tales fenómenos étnicos

contienen dentro de sí las "causas" de sus variaciones.

2. En segundo lugar, ha de establecerse conexiones entre las variaciones del fenómeno étnico estudiado y las variaciones del medio sociocultural (de la realidad estructural y/o interaccional) en que se producen, en lo que se refiere a los elementos de ésta que se estimen como factores significativos. Sin embargo, se trata también de un requisito necesario pero no suficiente, puesto que el mero descubrimiento de correlaciones entre dos series de fenómenos (por ejemplo, entre determinados "estados" del discurso étnico y determinados "momentos" del panorama político riojano y español) no entraña, en sí mismo, la existencia de relaciones de influencia. Además, quedarse en la mera constatación de correlaciones (dando por supuesto que aquellas relaciones se han dado) no es otra cosa que sustituir el proceso por el resultado del proceso o, con palabras de BOURDIEU (1991), el *modus operandi* por el *opus operatum*, de suerte que la realidad procesual de los discursos étnicos se postula, sin ser nunca dilucidada.

3. En tercer lugar, un análisis es procesual cuando parte de un modelo teórico capaz de explicitar mediante qué mecanismos específicos, y en qué condiciones objetivas y subjetivas, los fenómenos étnicos (como los discursos) pueden influir en el medio sociocultural (en las movilizaciones colectivas y, por tanto, en la generalización/consensuación de los propios discursos), así como aquellos otros a través de los cuales el medio sociocultural incide en tales fenómenos. De modo que dicho modelo explique, al mismo tiempo, los tránsitos de un "momento" a otro del intervalo tempo-

ral que hayamos delimitado. No contar con un modelo orientado a explicar el proceso, supone condenar el análisis a un estatismo tan radical como el de los denostados estudios funcionalistas, toda vez que simplemente se sustituiría *el estar* estático en un momento, fase o estado por *el estar*, igualmente estático, en diversos momentos, fases o estados sucesivos; un *estar* secuencial que, obviamente, no podemos reputar como equivalente al *fluir* dinámico que queremos atribuir a los fenómenos étnicos y, en general, a la realidad sociocultural. No tener en cuenta esto no es más que confundir —en palabras de Norbert ELÍAS (1993: 20)— una actitud básicamente heracliteana con una actitud eleática, si es verdad, como se dice, que "los eleatas se figuraban la trayectoria de una flecha como una serie de situaciones de reposo..".

Además, el modelo teórico debe ser formulado en unos términos lo bastante generales como para poder dar cuenta (*mutatis mutandi*) de situaciones étnicas distintas. Estoy pensando, concretamente, en uno que posibilite abordar, por un lado, las situaciones de "negociación identitaria", en las que se considera ya consensuado (al menos por una parte importante de la población) tanto el proyecto colectivo como el elenco de rasgos diacríticos al que el discurso étnico puede acudir y en las que, por tanto, únicamente cabe estudiar o bien los factores interaccionales o estructurales que repercuten en que **se seleccionen** unos rasgos y no otros, unos objetivos y no otros, o bien los contradiscursos que recusan la legitimidad de aquellos primeros. Pero que, por otro lado, permita descifrar también otras situaciones, como las de etnificación emergente o *ex*

novus, en las que lo que se intenta es, precisamente, alcanzar la consensuación de un determinado elenco de objetivos y rasgos diacríticos.

4. Y, por último, no hay que olvidar que esos "mecanismos específicos" que mencionaba más arriba son susceptibles de ser conceptualizados como estrategias cuando se atiende a que son puestos en funcionamiento (a veces de forma no consciente y sin que medie el cálculo racional) por actores o agentes que ocupan ciertas posiciones sociales y que se mueven por intereses de muy diverso tipo (políticos, económicos, ideológicos...), no siempre confesados o confesables. En este contexto, un modelo procesual para el análisis de los fenómenos étnicos no puede pasar por alto, como diría BOURDIEU (1988b), que "el conjunto de las estrategias de (producción y) reproducción constituye un sistema, y como tal ha de pensarse", lo que significa afirmar que una determinada estrategia (de remodelación del discurso étnico, por ejemplo) se despliega en función del mayor o menor éxito obtenido con otras desarrolladas previamente. Desprovisto de su vertiente de sistematicidad y considerado fuera de su puesta en práctica por parte de los agentes sociales, el concepto de estrategia termina perdiendo toda su fuerza heurística, todo su poder para interpretar y explicar el dinamismo de la vida social.

Estudio preliminar de los discursos étnicos riojanos

Como he indicado más arriba, estas reflexiones sobre cómo llevar a cabo un análisis procesual surgieron como consecuencia de los problemas con los que

tuve que enfrentarme a la hora de analizar un material muy particular, el de los discursos étnico-políticos que aparecieron publicados en diversos órganos de la prensa escrita riojana (sobre todo en el diario *Nueva Rioja* y la revista *Clavijo*) desde 1977 a 1982. En una primera aproximación a este material, fijé mi atención en los siguientes cuestiones:

1. Los contenidos o temáticas a las que hacen referencia los discursos riojanistas.

2. La estructura lógica de dichos discursos, esto es, los razonamientos (y valores comunes) a los que acuden para persuadir a los receptores.

3. El contexto sociocultural de plausibilidad en que se basa la verosimilitud de algunas "temáticas" planteadas por los mismos.

4. Y, finalmente, la reacción (con los contradiscursos consiguientes) surgida en una de las comarcas de la región: Cameros, sobre todo en lo que se refiere a su recusación del nombre propuesto para la provincia.

Uno de los aspectos más significativos (y que, desde luego, antes llaman la atención de un lector atento) es que raro es el discurso que omite dedicarse, en parte o en su totalidad, a recordar alguno de los siguientes agravios históricos y/o contemporáneos: 1) la arbitrariedad de haber asignado el nombre de Logroño a la circunscripción nacida tras la división provincial de Javier de Burgos; 2) la sinrazón de los "deseos anexionistas" de ciertas regiones colindantes (Castilla y el País Vasco); 3) y la injusticia que supone que *la región natural de La Rioja* haya estado y esté dividida entre varias jurisdicciones administrativas (Logroño, Burgos, Soria, Navarra y Álava). Naturalmente, la presentación

de estos agravios va acompañada de las consiguientes reivindicaciones: 1) el cambio de nombre por el de La Rioja; 2) el derecho a conseguir el autogobierno; 3) y la extensión de la jurisdicción riojana hasta la denominada *región natural de la Rioja*.

Así, la presentación de un "proyecto colectivo" o de "objetivos compartidos" toma un lugar preferente frente a, por ejemplo, la definición de los elementos culturales en que se intenta basar la identidad riojana. Es más, los rastreos históricos, indagaciones geográficas y las "pruebas" etnográficas se utilizan sistemáticamente para fundamentar la legitimidad de dichos objetivos y/o para mostrar que ciertos riojanos ilustres ya los hicieron suyos. Hasta tal punto que dicho bagaje cultural ("señas de identidad"), en unos casos, se da por supuesto y, en otros, se plantea únicamente en términos muy vagos.

Por otra parte, los discursos van haciendo hincapié en uno u otro contenido de forma variable según los momentos. De tal manera que, por ejemplo, en el año 1978, los artículos estudiados van pasando paulatinamente de poner el mayor énfasis en los dos últimos objetivos mencionados (el derecho a la autonomía uniprovincial y la extensión de la jurisdicción de la misma hasta la *región natural de La Rioja*), a ponerlo en el primero (el cambio de nombre de la provincia), lo que curiosamente coincide con una serie de circunstancias sociohistóricas muy significativas: el escaso eco que tuvieron las llamadas para concentrarse y manifestarse durante el denominado "Día de la Rioja" (en el que se reclamaba —entre otras cosas— la autonomía uniprovincial), el importante éxito que alcanzaron, por el contrario, las

campañas en solicitud del cambio de la denominación provincial (concretadas, entre otras medidas, en el envío de telegramas al Ministerio del Interior), la resolución que tomó la Diputación de Burgos en los primeros meses del 78 (como antes había hecho la de Álava) "de que ni siquiera la menor comarca o municipio de la provincia de Burgos quede desvinculada de ella, saliendo al paso así de las demandas que en ese sentido pudieran presentar otras limítrofes", que fue confirmada tiempo después por la Constitución Española, al vedar que las regiones que alcanzasen la autonomía pudieran trastocar las fronteras provinciales, etc., etc.

Además, al mismo tiempo que se produce esta transformación de los contenidos, se va modificando asimismo el lenguaje empleado en los discursos étnico-políticos, de suerte que en los más tempranos se utiliza generalmente un tono y unas expresiones (*centralismo borbónico, Rioja Norte*, etc.), de connotaciones anti-españolistas o —como se decía entonces— "separatistas", que constituyen una réplica del empleado por las entonces llamadas "comunidades históricas", expresiones y tono que poco a poco son dejados de lado, probablemente por su escasa capacidad para calar en el ánimo de los riojanos.

En cualquier caso, aunque el lenguaje con resonancias "anti-españolistas" de los primeros artículos de prensa se abandona definitivamente, no ocurre lo mismo con los tres objetivos nombrados antes (y las correspondientes frustraciones históricas que los legitiman). Éstos, como ya he dicho, van siendo realzados diferencialmente a lo largo del período preautonómico, pero ninguno de ellos desaparece por completo de los discursos

sos. Esto es así —en mi opinión— porque las fundamentaciones legitimadoras de cada uno de esos objetivos se refuerzan mutuamente en una especie de círculo explicativo, facilitando la labor de construir con ellos una definición étnico-política coherente, definición de la que carecía la población riojana del momento.

«De este modo, por ejemplo, que determinadas áreas de Álava y Burgos sean conocidas con la denominación Rioja se convierte en una prueba de que es recta la tesis que propugna extender hasta ellas el ámbito territorial de la futura Comunidad Autónoma. La Sierra de Cameros, en el interior de la provincia, nunca ha sido así llamada, pero ello lo suple su "pertenencia" a la *región natural de La Rioja*, que es utilizada para justificar no sólo su inclusión en aquel ente político, sino incluso la necesidad de que acepte incondicionalmente el apelativo que se le quiere dar. La definición de *región natural*, distinta de todas las que la rodean y que recibe además un nombre unificador, permite razonar asimismo el rechazo de que se integre en una zona autonómica más amplia. E igual circularidad explicativa se descubre cuando se recurre a argumentos históricos, en lugar de lingüísticos o geográficos» (JOCILES, 1994: 533).

Por otro lado, en 1986 (año en que realicé trabajo de campo en La Rioja), pude constatar una serie de hechos que parecían constituir una prueba de la eficacia simbólica de los discursos que estoy comentando. Hechos como que, en Cameros, donde siempre se había utilizado el término Rioja para designar a "los otros", a los habitantes de la zona

llana de la provincia, se habían terminado compatibilizando dos acepciones del mismo: una exclusiva, que opone lógicamente Cameros a la Rioja (Cameros/Rioja), y otra inclusiva, según la cual la primera zona forma parte de la segunda (Cameros-Rioja), en el sentido preconizado por los discursos riojanistas. Del mismo modo, la población riojana recurría a una serie de argumentaciones cercanas a las enunciadas por los mismos, si bien con una memoria altamente selectiva, de suerte que, por ejemplo, recordaba con nitidez "las pretensiones anexionistas vascas", no así las castellanas, que raramente salían a relucir en sus conversaciones.

Pues bien, toda esta serie de cuestiones me llevó a pensar que el discurso étnico-político riojano tenía que ser analizado como algo que había sido construido y reconstruido en una continua adaptación al medio sociocultural en el que aspiraba a ser efectivo; construcción y reconstrucción que, por tanto, había tendido a transformarlo en un discurso performativo (a través de su estructura lógica y de la evocación de valores comunes). O dicho con otras palabras, consideré a modo de hipótesis explicativa que, en esta ocasión, el valor principal del discurso había consistido en crear o producir —de una manera expresa o de un modo tácito— aquella realidad que, sin embargo, pretendía desvelar: en generalizar lo que presentaba como general, y en reestructurar el universo simbólico de la población riojana atribuyendo nuevos significados o remodelando los ya existentes en los objetos. Ahora bien, ¿cómo lograron realmente esa capacidad performativa?, ¿es tan importante, para ello, la estructura lógica del discurso y su remembranza de

valores compartidos?, ¿cuáles fueron las condiciones objetivas y/o subjetivas que hicieron posible la eficacia de los discursos?, ¿qué naturaleza tienen las relaciones dialécticas entre los discursos y las prácticas étnico-políticas?.

En busca de un modelo teórico para el estudio de la relación dialéctica entre discursos étnicos y movilizaciones colectivas

Para tratar de dar alguna respuesta (aunque sea provisional) a estas cuestiones, se puede recurrir, por un lado, a las aportaciones de los estudios antropológicos sobre procesos étnicos mentados más atrás, por otro lado, a la propuesta de análisis del discurso debida a Jesús IBÁÑEZ (1979) y, por último, a las investigaciones en el campo del consumo llevadas a cabo por sociólogos cualitativos como Alfonso ORTÍ (1994) y Javier CALLEJO (1994), quienes a su vez espigan, entre otras, en las obras pioneras de Bourdieu, Lévi-Strauss (principalmente en lo que atañe a la idea de "eficacia simbólica") o Adorno.

Javier CALLEJO, en un artículo titulado precisamente "Modelos de comportamiento del consumidor: a propósito de la motivación", emprende una interesante y sugestiva reflexión sobre la noción de *motivación*, que le lleva a redefinir el concepto hasta alejarlo de su fuerte deriva psicologizante, transformándolo en un instrumento útil para analizar las relaciones entre discursos (en su caso, la publicidad) y prácticas socioculturales (en su caso, el consumo opulento en las sociedades contemporáneas). Una tarea que juzga inaplazable si las ciencias sociales aspiran a explicar

los comportamientos socioculturales "por su génesis", y no quieren limitarse a una mera descripción de los mismos. Como paso previo a la presentación de su propia visión del problema, lleva a cabo un minucioso repaso crítico de los cuatro modelos ("los de mayor proyección en la investigación social sobre el consumo") que han abordado el tema de la motivación:

1. Según el modelo reflexiológico (de claros tintes conductistas), el discurso étnico-político se constituye en un "estímulo" que, en cantidades adecuadas y con determinados refuerzos, tiene como respuesta las movilizaciones colectivas (ya sea en forma de generalización del discurso y/o de comportamientos en concordancia con el mismo). Congruentemente con esta concepción de la motivación, el modelo reflexiológico atribuye a la publicitación de los discursos una lógica de condicionamiento de los sujetos sociales, de suerte que lo que se buscaría, sobre todo a través de la repetición de los mensajes (y a través de su asociación con imágenes placenteras), sería condicionar a los sujetos, haciéndoles olvidar otros discursos, imprimir (IMPRESIONAR) el mensaje en sus cerebros para imprimir así la necesidad de las movilizaciones étnicas.

Pero este modelo (como subraya Callejo con el ánimo de mostrar su insatisfacción con él) hace de los sujetos unos seres inertes, pasivos, "irracionales" y es, por tanto, poco adecuado para estudiar a unos actores sociales sometidos a múltiples "estímulos, que viven con otras personas, en un ambiente social determinado" y que a través de los discursos étnico-políticos se relacionan con otras personas y con otros discursos. Además —se podría añadir—, el

enfoque reflexiológico es impotente para aclarar por qué unos mensajes, por mucho que se repitan y se refuercen, no logran calar en la población a la que se dirigen.

2. En el **modelo afectivo** (de corte psicoanalítico), por el contrario, "se procura un equilibrio entre la racionalidad e irracionalidad" de los sujetos sociales, puesto que aquí la eficacia del discurso:

«depende de su capacidad para ligar, en favor de intereses ideológicos, las pulsiones inconscientes del sujeto, de manera que esta ligadura facilitaría una determinada forma de irrupción en la conciencia y su descarga consiguiente en una acción motriz voluntaria» (CALLEJO, 1994: 99).

En este caso, el discurso étnico-político es eficaz (tiene "propiedad inductora") en tanto en cuanto sus elementos simbólicos son capaces de conectar con lo que los agentes sociales sienten en otros órdenes, es decir, de llegar hasta la carga emocional o pulsional inscrita en ellos. De suerte que la estrategia motivacional implicada en la publicitación de los discursos consistiría en ofrecer significantes (en el orden del lenguaje) a los significados (en otros órdenes, ya sea el orgánico o el de las pulsiones inconscientes) que estructuran el carácter de los individuos. Significantes que, por tanto, tendrían por objetivo REVELAR representacionalmente lo que está velado a los agentes sociales.

De este modelo se puede asumir, por una parte, la importancia que concede al hecho de que los símbolos del discurso estén ligados a los valores, los deseos y los sentimientos asociados con determinadas experiencias vitales de la pobla-

ción, si bien —en mi opinión— éstos últimos no tienen por qué estar necesariamente ubicados en los niveles de lo inconsciente o lo preconscious. Y, por otra, es también asumible la idea de *revelación representacional*, pero no porque los discursos étnico-políticos *revelen* realidades veladas, acalladas o no manifestadas por los destinatarios (tal como lo plantea esta perspectiva teórica), sino porque los propios discursos se presentan a sí mismos como *reveladores* de tales realidades.

3. Asegura CALLEJO (1994: 100) que, desde Veblen hasta Bourdieu, el **modelo genético-estructural** "presenta la motivación como proceso social, como fruto...de las relaciones estructurales, de diferencias y enfrentamientos en un campo de la realidad social", y la génesis de la misma como dependiente "de las posiciones en la estructura social que se ocupan, como consecuencia y reproducción de las distinciones que en ella se producen". Y cita al sociólogo francés:

«El motor —lo que se llama la motivación— no está ni en el fin material o simbólico de la acción, como quiere el finalismo naif, ni en las constricciones del campo, como quiere la visión mecanicista. Está en la relación entre el *habitus* y el campo que hace que el *habitus* contribuya a determinar lo que determina» (BOURDIEU, 1982: 48).

Así, la motivación está en la relación entre los usos (o *habitus*) de la población en un campo social específico y el campo social de que se trate (en este caso el de las relaciones étnico-políticas), que los propios usos determinan. Ahora bien, como afirma CALLEJO (1994: 101),

este modelo teórico se centra en la explicación de por qué actúa la motivación, pero aporta muy poco sobre cómo actúa, aun cuando puede deducirse que lo hace a partir de que facilita a los sujetos sociales una definición de la realidad étnico-política adecuada con sus usos en este campo y, por consiguiente, en cuanto es capaz de precisar su posición en el mismo frente a otras posiciones. Además, dentro de este enfoque, el proceso motivacional se hace histórico; primeramente, en la medida en que los discursos (los *objetos* del proceso) pueden tener un carácter temporal, pero también en cuanto que la intensidad de la motivación depende de la fortaleza de los usos o hábitos. Así, cuando éstos están sólidamente arraigados, la capacidad de las acciones encaminadas al cambio (en este caso, de los discursos tendentes a modificar los comportamientos étnico-políticos), la eficacia de las estrategias motivacionales innovadoras, es mucho menor que cuando coinciden con momentos de debilitamiento de hábitos individuales y colectivos, con circunstancias de importantes transformaciones sociales.

Para el modelo genético-estructural, el objetivo de la publicitación de los discursos es PERSUADIR, intentar que los sujetos sociales hagan propio lo que viene de fuera, con lo que se despliega un concepto de motivación no muy distante del utilizado por el modelo afectivo: "lo de fuera se une a lo de dentro". Lo que sucede es que, en esta ocasión, "lo de dentro" no es otra cosa que una actualización de la historia de todo lo incorporado y estructurado. Pero puesto que lo incorporado forma una estructura subjetiva que impele a actuar en un sentido determinado, la persuasión a través de la publicitación de los discursos, tanto

en lo que se refiere a su contenido como en lo que atañe a su retórica, ha de buscar inscribirse en ese sentido que es, siguiendo a Bourdieu, un sentido práctico (1994: 105).

4. Y, finalmente, **el modelo semiológico** se centra en el lenguaje, en los mensajes que se distribuyen, toda vez que —desde esta perspectiva— no existe un objeto (un referente) al margen del lenguaje "que hable sobre él". Habida cuenta que se piensa que la estrategia motivacional implicada en la publicitación de los discursos estriba en PROVOCAR LA ADHESIÓN (sobre todo a través de su dimensión estética), el análisis de los mismos debe consistir en deducir su grado de validez y controlar su adecuación expresiva a los sujetos destinatarios.

CALLEJO (1994: 103-104) pone en entredicho, principalmente, dos aspectos de este modelo. En primer lugar, que se pase "del fetichismo de la mercancía al fetichismo del mensaje"; y, en segundo lugar, que —al concebir el mundo como estética— estipule que el éxito de la motivación radica en que los mensajes gusten o no gusten, de modo que parece que el discurso se bastase a sí mismo, que dependiese solamente de la aprobación estética del segmento de población al que va dirigido. Así, —continúa comentando el autor con una referencia a ADORNO (1983)— el "gusto, categoría fundamental, se rellena de misticismo, de carácter enigmático y metafísico", olvidándose "que el gusto está estrechamente conectado con la estructura social", tal como han demostrado ampliamente tanto MARX (1976) como BOURDIEU (1988).

Aunque comparto, en términos generales, esta visión crítica del modelo

semiológico, estimo que el primer aspecto resaltado por Callejo es válido, al menos, en lo que atañe a los discursos étnicos, si no en el sentido de que los "mensajes se basten a sí mismos", sí en lo que respecta a que, en los procesos étnicos, lo que se intenta es, ante todo, incentivar "el consumo del discurso", la consensuación, generalización y aceptación del mismo.

Una vez terminado el examen de los diferentes modelos que han abordado el tema de la motivación y que, por tanto, han intentado elaborar una teoría explicativa, una teoría que muestre por qué los discursos pueden incidir en los comportamientos y/o prácticas de la población destinataria, CALLEJO (1994: 106 y ss.) expone su propio concepto de motivación, a medio camino entre la noción afectiva y la genético-estructural y muy cercano —por lo demás— al de Alfonso ORTÍ (1994).

Motivar, señala el autor, "es empujar a alguien a hacer algo que *voluntariamente*, por propia iniciativa, no haría" (p. 107), lo que, a simple vista, supone quedarse en un marco conductista, puesto que esta definición remite a "una cosa (motivo/estímulo) que origina un efecto (...respuesta)", y —también aparentemente— a un movimiento exterior a los sujetos. Ahora bien, si se piensa —tal como establece el modelo genético-estructural— que "eso que llamamos voluntad está socialmente estructurado" o, como el modelo afectivo, que "la voluntad es una fuerza ajena al sujeto que *voluntariamente* busca la expresión (*ex* —echar fuera— *presión* —esa fuerza—) de la misma por órdenes/canales distintos a los que vino" (p. 107), la motivación es, en realidad, el movimiento desde un principio de la

práctica (étnico-política, por ejemplo) a otro:

«El proceso motivacional no está en los objetos (modelo reflexiológico) ni en los mensajes (modelo semiológico), más o menos fetichizados ambos, sino en los sujetos..., los estímulos no condicionan, sino que oportunamente pueden encontrar a los sujetos condicionados,... sólo actúan a condición de reencontrar a los agentes ya condicionados para reconocerlos», asegura CALLEJO (1994: 108) asumiendo palabras de ORTÍ (1979) y BOURDIEU (1991: 93).

Y remata su artículo con una recomendación metodológica que voy a retomar y ampliar con la intención de hacerla aplicable a los estudios de los fenómenos étnico-políticos: el antropólogo que desea estudiar los discursos como un proceso, no como un hecho, se obliga a un esfuerzo que vaya más allá del análisis factorial de las prácticas sociales (de "las causas que las ponen en marcha") y más allá de la consideración del medio sociocultural como contexto hermenéutico (que permita interpretar tales discursos), buscando —si se recurre de nuevo a las palabras de CALLEJO (1994: 108)— "la ley interior de todo el proceso", capaz de captar la relación mutua de sus diferentes momentos. Con esto no quiero decir, por supuesto, que la interpretación de los discursos no deba tener un lugar importante en el análisis ni que, para ello, no se tenga que acudir inexcusablemente a aquella consideración. Todo lo contrario; estoy *persuadida* —con SCHUTZ (1972) y GIDDENS (1987)— de que no sólo el investigador, sino los propios agentes sociales están inmersos en una continua interpretación del medio sociocultural,

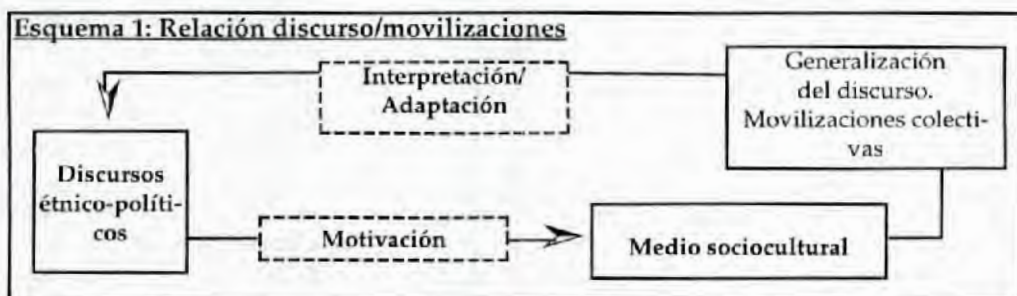
que les posibilita —entre otras cosas— adaptar su conducta (incluida la discursiva) a esa realidad. Sin embargo, estimo también que el análisis antropológico no puede pararse ahí, y es necesario que integre ese “comportamiento hermenéutico” de los agentes sociales en un modelo que trate de explicar el proceso, las relaciones dialécticas entre los discursos étnico-políticos y un medio sociocultural del que forman parte, sin duda, las movilizaciones colectivas que los mismos discursos intentan “motivar”.

Para la elaboración de ese modelo explicativo, puede servir cualquier concepto que explicita las condiciones objetivas y subjetivas en que se basa la capacidad performativa de los discursos étnico-políticos y tenga en cuenta, de paso, que las personas/grupos a los que se dirigen son sujetos sociales ya performados para percibir, sentir, pensar y actuar de una determinada manera. En principio, y hasta encontrar otra idea heurísticamente más válida, se puede acudir a la de motivación o estrategia motivacional, tal como la definen Callejo u Ortí. A partir de ella he confeccionado el siguiente esquema:

tar (“motivar”) las acciones/discursos de los actores sociales a la definición de la realidad propugnada por él, creando así una estructura de expectativas; adaptación que lo es, al mismo tiempo, del propio discurso étnico-político, en cuanto se va modificando en la medida en que lo hacen tanto las acciones/discursos de la población destinataria como otros elementos subjetivos y objetivos del medio sociocultural que pueden obstaculizar/favorecer su implementación. Unas variaciones que, por lo general, están dirigidas a actualizar/profundizar su capacidad de generalizarse y de activar o reactivar movilizaciones colectivas dentro del sentido delineado por el mismo.

En este marco teórico, el discurso étnico-político adquiere eficacia performativa cuando se convierte en *persuasivo* y *conmover*, a través de un complejo proceso de simbolización conjunta dentro del cual cabe analizar los siguientes aspectos:

1. Si los rasgos diacríticos del bagaje cultural a los que acude la definición étnica reúnen algunas características que cabría calificar de “objetivas”. Los antro-



Así, el discurso étnico-político (que es una relación social) no desvela la realidad que pretende desvelar, sino que entra en una estrategia que busca adap-

pólogos, generalmente, no nos hemos preocupado de contestar a la pregunta de por qué las definiciones identitarias exitosas acuden con más frecuencia a

unos rasgos del bagaje cultural que a otros, lo que nos habría dado quizá ciertas claves para calibrar la capacidad performativa de las mismas. Con respecto a esta cuestión, es muy interesante la propuesta de Andrés PIQUERAS (1994: 82 y ss.), cuando nos habla de la capacidad de "transferencia identitaria" de algunos elementos culturales, que —en su opinión— vendría facilitada si cumplen algunos requisitos: a) implantación colectiva (su implantación en una parte importante del territorio); b) propiedades de difusión masiva (potencial para concitar propósitos y afinidades de un amplio número de personas, de aglutinarlas en torno suyo); c) percepción de exclusividad; y d) profundidad histórica (enraizamiento social de los mismos a través del tiempo). Ahora bien, se trata de una cuestión que se puede examinar, sobre todo, cuando nos enfrentamos a definiciones identitarias emergentes, puesto que, en circunstancias distintas, resulta sumamente difícil discernir si la capacidad performativa de los discursos étnico-políticos depende de tales "requisitos" o, por el contrario, éstos son resultado de la performatividad de aquellos otros. En todo caso, siempre resulta revelador el análisis de la relación dialéctica entre ambos procesos.

2. La forma en que los discursos étnico-políticos crean la verosimilitud referencial. Como asegura IBÁÑEZ (1979: 333 y ss.), "la comunicación suplanta la realidad translingüística por el lenguaje..., la realidad es constituida por el lenguaje y su efecto de realidad es su verosimilitud". Desde este punto de vista, los discursos étnico-políticos clasifican y valoran las cosas del mundo ("las referencias"), que retienen constituyendo paradigmas o metáforas. Son estas me-

táforas precisamente las que conceden coherencia a todo el discurso étnico-político, y mediante su marcaje valorativo, orientan cómo debe actuarse en cada situación concreta. Con esto no quiero decir que las metáforas, por sí mismas y por el solo hecho de ofrecer un modelo cognitivo y axiológico, puedan "determinar" el comportamiento de los sujetos sociales (de modo que, por ejemplo, éstos asuman el discurso étnico-político y actúen en consecuencia), pero sí pueden reestructurar su universo simbólico, así como generar expectativas y conductas objetivamente ajustadas a condiciones sociales siempre cambiantes, cuando son capaces de entroncarse (mediante la evocación de símbolos, valores comunes, experiencias vitales, etc.), con los "principios de percepción, pensamiento y actuación" de dichos sujetos, con sus "disposiciones" (del gusto, del cuerpo, del habla...), que tienen como virtud primera el ser transponibles a los campos más diversos de la vida social. A este respecto, estoy enteramente de acuerdo con Alfonso ORTÍ (1994: 77), cuando afirma que:

«(Los) signos por sí mismos... no son capaces de provocar por su simple *coherencia formal o semiológica* reestructuraciones del universo simbólico, ni reacciones afectivas, ni mucho menos modificaciones de la conducta. Por el contrario, semejantes *reacciones afectivas* por parte de los destinatarios de una comunicación o mensaje sólo se produce... cuando *el signo se eleva y se convierte en símbolo* por su capacidad para evocar una experiencia vital y los sentimientos a ella asociados...; o bien cuando la significación simbólica se estructura emocionalmente por ligazón o embrague con deseos

conscientes e inconscientes, a su vez suscitados por satisfacciones o carencias pulsionales de mayor o menor profundidad».

Saco aquí a colación que, en los discursos riojanistas del período 1977-82, la disyuntiva *autonomía riojana/integración en otras regiones* es presentada abiertamente como una alternativa entre paradigmas como: independencia/dependencia, voluntad popular/imposición externa, interés general/intereses particulares y ajenos, reconocimiento (potenciación) de la personalidad colectiva específica/denegación de la misma, democracia/demagogia, razón/sinrazón, etc.; que son los mismos que subyacen en las disertaciones que defienden el ensanchamiento de fronteras hasta la "región natural de la Rioja" y el cambio de nombre. Obviamente, la valoración positiva se alinea siempre junto al primer término de los paradigmas. Debido a esto y a lo que cabría denominar "el efecto de oficialización", la recusación camerana de que se lo asignara a la región el nombre de Rioja pudo ser acallada con acusaciones de que Cameros no quería integrarse en la futura Comunidad Autónoma y de defender intereses privados y trasnochados. Cuando una definición identitaria es asumida por personas dotadas de autoridad o se encarna en instituciones, el proceso de objetivación de la misma es al mismo tiempo un proceso de oficialización, que permite la movilización del grupo en el sentido, por ejemplo, de desaprobación a los individuos insumisos "reduciéndolo(s) al estatus de simple(s) particular(es), privado(s) de razón hasta el punto de imponer su razón privada" (BOURDIEU, 1991: 185).

3. Otros dos aspectos de los discursos que cabe analizar son los que IBÁÑEZ (1979) denomina verosimilitud lógica y verosimilitud poética; es decir, por un lado, las argumentaciones (desplegadas en la posición ideológica del discurso) que buscan persuadir a los receptores y, por otro, las figuras literarias o tropos (desplegadas en la posición mito-poética del mismo) que pretenden conmovernos a través de una reflexión del lenguaje sobre sí mismo.

Con relación al primer aspecto, no cabe duda que la eficacia de las argumentaciones lógicas radica en encadenar los significados ocultando precisamente ese encadenamiento. Esto es patente en los discursos riojanistas estudiados, donde —como he dicho anteriormente— no sólo se encadenan los razonamientos en favor de cada uno de "los objetivos étnicos" en una especie de círculo explicativo, de manera que la aceptación de cualesquiera de ellos depende única y exclusivamente de la aceptación de todos los demás, sino que en ningún momento se explicita esta "condicionalidad", toda vez que, para el razonamiento de cada uno de los objetivos, se da por sentada "la verdad" de los otros que le sirven de fundamento. Por otro lado, y a modo de ejemplo, resulta sumamente significativo que los defensores de la idea de que la región cambie su nombre de Logroño por el de La Rioja recurran a argumentos muy cercanos a los de "la magia contagiosa", de suerte que a la oficialización del nombre Rioja se le atribuye el poder demiúrgico de conferir realidad externa, la de los objetos que subsisten en sí mismos, a una identidad grupal (la riojana) que, de otro modo, permanecería recluida en el mundo interior, subjetivo, de las conciencias y los sentimientos.

Si se tiene en cuenta que los habitantes de la zona llana de la región (que son la mayoría de la población) consideran primordialmente suyo el nombre Rioja, que éste les granjea una fama halagüeña (de feracidad de la tierra, riqueza, buen hacer, etc) —no connotada, en cambio, por el de Logroño—, que su atribución oficial a la región les arroga un nuevo título de propiedad sobre él, y que su oficialización les es presentada con el poder de dispensar una realidad más tangible a la identidad grupal que expresa, no es difícil de entender por qué se sienten atraídos por la propuesta del cambio de nombre.

4. Sin embargo, este tipo de argumentaciones no hubiera tenido el mismo efecto de no ser porque el nombre Rioja constituía ya un símbolo para la población riojana, esto es, de no ser porque los discursos étnico-políticos consiguieron conectar con una configuración simbólica hacia la cual sentía ya una fuerte adhesión afectiva, tanto en el ámbito económico (puesto que el nombre Rioja es capaz de transmitir una imagen de calidad, que se traduce por supuesto en dinero, a las mercancías que se le asocian) como en otros ámbitos (el vocablo comunica también una representación positiva de las gentes de la región). Y lo mismo se podría decir de los argumentos que defienden el autogobierno frente a la integración en otras Comunidades Autónomas.

En suma, que es necesario prestar atención, en el análisis, a la manera en que los discursos se ligan con los tópicos ("la verdad" que es aceptada por todos), el sentido práctico, los sentimientos o las experiencias vitales de los destinatarios, tanto en lo que se refiere al campo mismo de las relaciones étnico-políticas

como en otros campos de relaciones sociales, puesto que la capacidad de persuadir o de conmover tanto de las metáforas, de las figuras retóricas o de las argumentaciones va a depender, en última instancia, de esa ligazón, como declaraba Alfonso Ortí en la cita presentada más arriba.

5. Asimismo, no se puede olvidar analizar el modo en que los discursos étnico-políticos se van adaptando también (en lo que atañe a sus contenidos, énfasis, paradigmas, tropos, razonamientos, etc.) a situaciones estructurales que, cuando se ponen en relación con el *habitus* de la población destinataria (e incluso de los propios grupos enunciantes), constituyen obstáculos o bien facilidades para la generalización de los discursos y/o para generar movilizaciones étnicas acordes con los mismos. En este sentido, los discursos riojanistas se vieron favorecidos por (y deben buena parte de su eficacia a) el hecho de que fueran publicitados mayoritariamente en un período histórico en el que se estaba produciendo un cambio radical del sistema político español, en lo que se refiere —por ejemplo— a la división político-administrativa del Estado, pero tuvieron que modificar su insistencia en la expansión territorial de la futura Comunidad Autónoma, en tanto en cuanto las disposiciones legislativas ponían trabas a la misma, al mismo tiempo que la población riojana no estaba predispuesta a iniciar acciones que supusieran un enfrentamiento con el orden vigente.

6. Y, por último, conviene no dejar de lado el estudio de la capacidad de los discursos étnico-políticos para reaccionar frente a los contradiscursos (con las subsiguientes acusaciones mutuas de

"falta de objetividad"), así como el examen de la imagen o del marcaje valorativo del que gozan los respectivos canales de distribución de los mismos, puesto que su eficacia depende, igualmente, de la "autoridad" reconocida tanto a las personas como a los medios que los transmiten. Por lo que no está demás sacar a colación que los discursos riojanistas estudiados fueron publicados, principalmente, en el diario *Nueva Rioja* (después llamado *La Rioja*), el único que a la sazón se ocupaba (¿preocupaba?) de las noticias y acontecimientos de la región.

En cualquier caso, un análisis de los discursos étnico-políticos como el que aquí se propone entraña tener que rela-

cionarlos continuamente con el medio sociocultural en que se producen, pero ya no sólo, ni siquiera principalmente, para poder interpretarlos mejor a la luz de ese contexto, sino para poder calibrar cuáles son sus efectos sobre él, cómo contribuye a constituirlo, así como para conocer las condiciones objetivas y subjetivas a las que se van adaptando y en las que se basa su eficacia simbólica. Y, en mi opinión, exige asimismo un diseño de investigación (como el que se expone al principio de esta exposición) que sea capaz de no dejar reducido a mera declaración de principios el carácter procesual, dialéctico, de las relaciones entre discursos y realidad.

Bibliografía

ANDERSON, B., 1992: "The New Word Disorder". En *New left Review*, nº 193.

AZCONA, J., 1984: *Etnia y nacionalismo vasco*. Barcelona. Anthropos.

—, 1989: "Definición de etnicidad". En Pérez-Agote (ed.), *Sociología del nacionalismo*. Vitoria. Universidad del País Vasco.

BARRERA, A., 1985: *La dialéctica de la identidad en Cataluña. Un estudio de antropología social*. Madrid. C.I.S.

BOURDIEU, P., 1982: *Leçon sur la leçon*. Paris. Minuit.

—, 1988 (1979): *La distinción*. Madrid. Taurus.

—, 1988b: "Les pouvoirs et leur reproduction". En *La noblesse d'Etat*. Paris. Minuit.

—, 1991 (1980): *El sentido práctico*. Madrid. Taurus.

CALLEJO, J., 1994: "Modelos de comportamiento del consumidor: a propósi-

to de la motivación". En *Política y Sociedad*, nº 16. Facultad de Ciencias Políticas y Sociología. Universidad Complutense.

CALVO, T., 1985: "Etnicidad y cambio cultural en la juventud gitana". Madrid. A.S.C.A.

COMAS, D. y PUJADAS, J. J., 1991 (1982): "Identidad catalana y símbolos culturales". En Prat, Martínez, Contreras y Moreno (ed.), *Antropología de los Pueblos de España*. Madrid. Taurus.

DEL VALLE, T.; APAOLAZA T. y RAMOS, A., 1990: "Los procesos de etnicidad en Euskadi". En Pujadas y Cucó, *Identidades colectivas. Etnicidad y sociabilidad en la Península Ibérica*. Generalitat Valenciana.

DEVILLARD, M. J.; PAZOS, Á.; CASTILLO, S.; MEDINA, N. y MOURIÑO, E., 1995: "Biografías, subjetividad y ciencia social: crítica del enfoque biográfico desde una investigación empírica". En *Política y Sociedad* (en prensa). Facultad

de Ciencias Políticas y Sociología. Universidad Complutense.

ELÍAS, N., 1993 (1977): *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Madrid. F.C.E.

FRIGOLÉ, J., 1980: "Inversió simbòlica i identitat ètnica: una aproximació al cas de Catalunya". En *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, nº 1.

—, 1994: "Modelo de procreación e identidad de género: una aproximación a Yerma, de Federico García Lorca". En Sanmartín (ed.), *Antropología sin fronteras. Ensayos en honor de Carmelo Lisón*. Madrid. C.I.S.

GARCÍA FERRANDO, M., 1982: *Regionalismo y autonomía en España 1976-1979*. Madrid. C.I.S.

GIDDENS, A., 1987 (1976): *Las nuevas reglas del método sociológico*. Buenos Aires. Amorrortu.

GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, A., 1987: *La construcción teórica en antropología*. Barcelona. Anthropos.

IBÁÑEZ, J., 1979: *Más allá de la sociología*. Madrid. Siglo XXI.

JOCILES, M^a I., 1986: "La identidad catalana". En *Casa y sistemas de herencia en las comarcas tarraconenses*. Tesis doctoral presentada en diciembre de 1985 y leída en marzo de 1986 en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología. Universidad Complutense.

—, 1988: "Las nociones étnicas (el caso de Tarragona)". Ponencia presentada en el *Coloquio de Antropología Social*. Universidad "La Sapienza" de Roma.

—, 1994 (1987): "En torno al nombre de Rioja". En Sanmartín (ed.), *Antropología sin fronteras. Ensayos en honor de Carmelo Lisón*. Madrid. C.I.S.

—, 1995 (1993): "La identidad étnica en las zonas fronterizas: reflexiones sobre la construcción substancial del

extraño". En *Revista de Antropología Murciana* (en prensa).

LAKOFF, G. y JOHNSON, M., 1986: *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid. Cátedra.

LÉVI-STRAUSS, C., 1968 (1949): "La eficacia simbólica". En *Antropología Estructural*. Buenos Aires. Eudeba.

LISÓN, C., 1992 (1986): "Vagad o la identidad aragonesa en el siglo XV (Antropología Social e Historia)". En *Aragoneses*. Gobierno de Aragón.

MARX, K., 1976 (1859): *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. Madrid. Siglo XXI.

NIETZSCHE, F., 1992 (1887): *La genealogía de la moral*. Madrid. Alianza.

ORTÍ, A., 1979: *Técnicas de investigación de mercado. El análisis cualitativo aplicado a la investigación de la conducta turística*. Madrid. Maqueta didáctica para el Instituto Oficial de Turismo (mimeografiado).

—, 1994: "La estrategia de la oferta en la sociedad neocapitalista de consumo: génesis y praxis de la investigación motivacional de la demanda". En *Política y Sociedad*, nº 16. Facultad de Ciencias Políticas y Sociología. Universidad Complutense.

PÉREZ-AGOTE, A., 1986: *La reproducción del nacionalismo. El caso vasco*. Madrid. C.I.S.

PIQUERAS, A., 1994: *La trama de la identidad en el País Valenciano. Un estudio de identidades colectivas*. Tesis doctoral presentada en junio de 1994 y leída en septiembre del mismo año en la Facultad de Económicas de la Universidad de Valencia.

PUJADAS, J. J., 1990: "Los estudios sobre etnicidad y nacionalismo en España, 1981-87". En Pujadas y Cucó, *Identidades colectivas. Etnicidad y sociabilidad en*

la Península Ibérica. Generalitat Valenciana.

RIVAS, A. M^a y JOCILES, M^a I., 1993: "La creación de fronteras entre los antropólogos del Estado Español".

En *Revista de Antropología Social*, nº 2.

SCHUTZ, A., 1972: *The Phenomenology of Social World*. Londres. Heine-
mann.

LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD A TRAVÉS DEL DISCURSO

CELESTE JIMÉNEZ DE MADARIAGA

Departamento de Antropología Social, UNED

Nuestra exposición se basa en los datos y conclusiones obtenidas de una investigación (tesis doctoral) que se desarrolló durante los años 1990-95 con el propósito de estudiar la reproducción de devociones andaluzas en Madrid. En esta investigación observamos, entre otras cuestiones, cómo los emigrantes andaluces asentados en Madrid se agrupan en distintas asociaciones conforme a dos modalidades básicas: hermandades y casas regionales. Mediante estas asociaciones, los andaluces reconstruyen en la distancia su identidad de origen, y para ello una de las prácticas más habituales, sobre todo en las hermandades, es la reproducción de devociones que constituyen símbolos de esa identidad, de manera que recrean en Madrid imágenes, elementos, rituales, celebraciones festivas, etc., de forma semejante a aquéllos de las localidades andaluzas de procedencia. Por consiguiente, nuestro análisis del discurso tratará de un ámbito concreto de la identidad, la identidad cultural, bajo la perspectiva de la dimensión territorial y concentrándonos en un modelo cultural determinado: el modelo andaluz.

Partimos del concepto de identidad que aplicado a un colectivo define un conjunto de concepciones, atribuciones

y disposiciones que de forma simbólica se construye y reconstruye en un proceso continuo nunca acabado. Es "una creación nuestra en permanente estado de proyecto, de modo que sólo pervive en la recreación continua" (R. Sanmartín, 1993: 42). Somos pues autores y actores de nuestra propia identidad, sujeto performativo (productor de performance o actuaciones) y sujeto actuante. Desde esta doble perspectiva del hacer inscribimos el ejercicio de la identidad o identificación (según M. Maffessoli, 1990) en un proceso comunicativo social conectando con algunos de los planteamientos fundamentales de la Socio-Semiótica del discurso público que arrancara desde las tesis defendidas por A. J. Greimas y J. Courtés. Sabemos que la identidad opera en el ámbito de las interacciones sociales objetivando la relación entre el nosotros/ los otros, se construye por tanto en situaciones de diversidad mediante procesos de identificación. La identificación supone un ejercicio recíproco de reconocimiento de semejanzas y diferencias, según códigos colectivamente establecidos. Dependiendo de la situación social (concepto definido por E. Goffman, 1991: 132), el sujeto o colectivo empleará discursos distintos para referirse y ser reconocido por los otros, lo que hace necesario contextualizar las

situaciones en que se dan estos discursos.

Analizando la reproducción de devociones andaluzas en Madrid han aparecido varios niveles territoriales de la identidad en relación con los símbolos reproducidos. Preferentemente los colectivos que conforman hermandades reproducen símbolos de identidades locales, devociones patronas de localidades andaluzas concretas; también encontramos símbolos que engloban la identidad andaluza en general como en las hermandades de la Virgen del Rocío; y en menor caso, símbolos que implican una identidad comarcal-provincial como la Virgen de la Cabeza. Pero al extraer estos símbolos de sus contextos originales y reproducirlos en condiciones diferentes, se producen alteraciones diversas en los ámbitos y niveles de identidad simbolizados que permiten la adscripción indefinida al colectivo hermandad y la adhesión al símbolo devoción no determinada territorialmente. Es decir, en las hermandades participan tanto andaluces como no andaluces y no nacidos en el territorio de influencia de la devoción ("territorio de gracia", según W. Christian, 1978: 65). Así, en la reproducción de devociones andaluzas en Madrid entran en juego la acción de autores y actores diversos que, mediante la estrategia de sus discursos, construyen y reconstruyen identidades colectivas diversas.

La intervención de los andaluces en las hermandades está legitimada por coincidir su lugar de nacimiento con el territorio del contenido identitario que la devoción simboliza. Los andaluces justifican la reproducción en Madrid de las devociones de sus lugares de origen mediante argumentos basados en la

emigración y el distanciamiento. Los no andaluces (madrileños o no) que igualmente actúan en las hermandades reproducen asimismo estas devociones andaluzas, ahora bien se trata de una reproducción no legitimada por el lugar de origen de la devoción sino por el lugar de emplazamiento de la reproducción: Madrid.

Los no andaluces ingresan en una hermandad andaluza por motivos diferentes a los que, como es lógico, impulsan el ingreso de un andaluz. Algunos no andaluces son conscientes de que al actuar en la hermandad fomentan la reproducción de una identidad que, por nacimiento, no les corresponde. Pero su acción queda justificada mediante discursos que engloban otras dimensiones y niveles de la identidad. El carácter polisémico del símbolo reproducido, una devoción, le hace accesible a cualquier devoto de cualquier lugar, adquiriendo distintos significados. En una conversación mantenida con algunos miembros de la hermandad del Gran Poder-Macarena, al preguntar sobre la devoción de los no andaluces a la Virgen, uno de ellos respondió: "la devoción es una devoción a la Virgen María y la Virgen María en principio no es ni andaluza, ni gallega".

Pero además, la devoción a ciertas imágenes en particular genera colectivos identificados por la común adhesión al mismo símbolo y una similar forma de actuar respecto a él. En este sentido, los devotos se identifican como "peñeros" (Virgen de la Peña, patrona de Puebla de Guzmán), "rocieros" (Virgen del Rocío, patrona de Almonte), "aracelitinos" (Virgen de Araceli, patrona de Lucena), etc., independientemente de su legítima vinculación a Puebla, a Almon-

te o a Lucena, desprendiendo de la devoción la dimensión territorial de la identidad simbolizada. Algunos miembros de la hermandad de la Virgen de Araceli nos decían: "una cosa es que sea lucentino y otra que sea aracelitano, el amante de la Virgen de Araceli, que no necesariamente tiene que ser de Lucena". Muchos informantes atestiguan el ejercicio de una identidad rociera en el colectivo de personas que practican esta devoción, sean o no de una hermandad en concreto o de un lugar de origen determinado. Ahora bien, las personas identificadas como rocieras, andaluzas o no, practican esta devoción siguiendo unas pautas comúnmente establecidas a través de las cuales se traza la diferencia entre el rociero y el no rociero. En general, la identidad rociera la definen como una experiencia personal y colectiva difícilmente expresable, en continuo proceso de aprendizaje pero bajo ningún concepto limitada por el lugar de origen o residencia.

«Ser rociero es un título muy difícil. Considerarse rociero y ser rociero es un título. Hay muchos rocieros, muchos, pero ser rociero ya es más difícil. Y en el Rocío hay una cosa, que siempre se está aprendiendo, es más bien un aprendizaje de rociero» (Miembro de la Peña Rociera El Alba).

«Rociero es una forma de vida, rociero es muy complicado serlo. Es un continuo aprendizaje, cada Rocío, cada momento que vives, no en la aldea sino con tu familia, con tus amigos, cada cosa que vives, cada momento te van curtiendo más como rociero» (Miembro de la Hdad. de la Virgen del Rocío de Madrid).

Los no andaluces integrados en las hermandades justifican también su participación por la inexistencia de colectivos similares en Madrid. En Madrid podemos encontrar múltiples y variadas oportunidades de asociacionismo, incluyendo asociaciones religiosas y hermandades de todo tipo. Sin embargo los no andaluces que intervienen en las hermandades estudiadas dicen preferir éstas respecto al resto, ya no por el carácter andaluz, como lo haría un emigrante, sino por el modelo de hermandad y de devoción que ofrecen. La actividad de las hermandades andaluzas en Madrid proporciona a sus miembros un ambiente o estilo de vida colectivo, un "habitus" (según P. Bourdieu, 1991: 97) en una sociedad heterogénea e individualista. Claro está que el modelo ofrecido es el modelo andaluz, pero los no andaluces, aun reconociendo su evidente identidad andaluza, despojan a las hermandades y a las devociones de sus significados territoriales para destacar exclusivamente el modelo como modelo de vida y de expresión de la religiosidad popular. Dicho así cualquier persona tiene acceso a poner en práctica este modelo, más aún si se permite formalmente su integración en estas hermandades. La hermandad de la Virgen del Rocío de Hortaleza (Madrid), por ejemplo, fue fundada y la componen miembros no andaluces que optaron por la creación de un colectivo según el modelo andaluz-rociero. Veamos otros testimonios de personas que nos hablan de este tema:

«Más que andaluz te sientes identificado con una forma de vida, con una forma de transmitir una vivencia. Y entonces todo lo que yo estoy viviendo y

he vivido y espero vivir no lo he visto aquí en Madrid y ya te digo que llevaba muchos años metido en la parroquia... Un madrileño no vive para la religión en un momento dado, no vive para la devoción a una Virgen, a una imagen, a un culto. En Sevilla sí se vive así, en Sevilla se está esperando, igual que en Brasil que lleguen los carnavales, y gastarse un montón de miles de dinero. En Chiclana están esperando que llegue la Carrasca para disfrutar, para convivir, para pasar las penas, es una forma de vivir totalmente la religión» (Madrileño, miembro de la Hdad. de la Virgen de Nazaret).

«Es quizás lo mismo que me ocurre a mí. Es decir, cuando ven (los no andaluces) a un andaluz, a un onubense, a un oriundo del Andévalo que vive y vibra con esa devoción la Peña..., cuando ven la gente, los vecinos, los compañeros de trabajo y ven como vive, como siente un hijo del Andévalo por la Virgen de Peña, o sea, en seguida se contagia. Como luego, por otra parte, el andaluz y el onubense, sobre todo el onubense es muy abierto, por eso entra muy fácilmente en Madrid. Y de ahí que bueno contagia a los demás y les invitan y entran (en la hermandad). Aquí hay casos extraordinarios de familias que no tienen que ver nada con Andalucía, son castellanos y están incorporados a la hermandad porque han visto en los miembros de la hermandad esa fe impresionante en ellos y esa manera tan alegre y tan dinámica de vivir la vida. Eso es lo importante» (Salmantino, miembro de la Hdad. de la Virgen de la Peña).

A veces lo que impulsa a un no andaluz a reproducir una devoción andaluza no es la devoción en sí, ni la experiencia

colectiva que pueda proporcionar la hermandad, sino una predilección personal por las formas en que se manifiestan determinadas devociones andaluzas, sobre todo en su expresión ritual. En el caso de la hermandad del Gran Poder-Macarena, muchos miembros activos no andaluces se identifican como "cofrades": personas que, independientemente de su pertenencia a una hermandad en concreto, participan en actividades diversas y se interesan por todo tipo de asuntos relacionados con las cofradías y la Semana Santa en general. En Sevilla y otros puntos de Andalucía es habitual la "afición cofrade"; son frecuentes las tertulias cofrades, tabernas cofrades, publicaciones cofrades, y hasta juegos de mesa cofrades. Miembros de la hermandad del Gran Poder-Macarena reproducen esta misma afición interesándose y aprendiendo todo lo relacionado con Sevilla y su Semana Santa. La hermandad constituye el espacio social donde pueden desarrollar esta práctica a imitación de la original. En las frecuentes reuniones de hermanos se impone un único y casi exclusivo tema de conversación, el tema cofrade, algunos suelen visitar Sevilla, otros no han asistido nunca a la Semana Santa sevillana o lo han hecho en escasas ocasiones, sin embargo todos aprenden de sus cofradías, reconocen sus imágenes, saben de los recorridos y anécdotas, adquieren e intercambian libros, fotografías, vídeos, etc...

«Siempre estamos hablando de lo mismo, podemos parecer aburridos pero no, pero es que en Madrid hay muy poca gente que te pueda hablar del tema cofrade, que te entienda, que puedas opinar y que puedas decir a mí me gusta

ésta, me gusta la otra, esta cofradía es buena. A eso se une esa convivencia y esa hermandad... Es gente que le gusta el tema, es gente que se siente cofrade, que tiene un sentimiento especial a eso, gente que admira esa Semana Santa tan particular y a la vez es devoción también. Yo creo que porque esa Virgen sea andaluza no tiene porque cortar a un catalán» (Madrileño, miembro de la Hdad. del Gran Poder-Macarena).

«Lo que vives en esta hermandad es el modelo sevillano, e incluso el carácter personal de cada persona intenta compararse con un hermano de cualquier hermandad de Sevilla, es decir, intenta captar lo mismo, sentirse lo mismo. O sea, yo soy madrileño pero cofradieramente dicho me siento como un cofrade sevillano..., nosotros nos copiamos de Sevilla en todo e incluso en el carácter de la persona en sí, en el cofrade. Vas por Sevilla y te metes en hermandades y te tomas alguna caña con algún cofrade. Entonces el comportamiento que tiene esa persona dentro de la hermandad y hablando generalmente de temas cofrades y de hermandades y de Cristos y de Vírgenes y de mantos y esto, nosotros tratamos de ser como esa persona a la hora de hablar, de captarle todo lo que dice y cómo lo dice. Entonces eso lo impregnas tú, te lo quedas tú y tú a la vez lo haces en Madrid. Copias un poco el carácter la vida de un cofrade o de un hermano de cualquier hermandad de Sevilla» (Madrileño, miembro de la Hdad. del Gran Poder-Macarena).

En otras ocasiones la adhesión al modelo original no se justifica mediante una adhesión individual y colectiva sino por adscripción familiar, bien heredada

de padres a hijos o bien por relación matrimonial. Muchos hijos de emigrantes nacidos en Madrid reproducen igualmente las devociones de origen de sus padres combinando la identidad madrileña de nacimiento y la identidad andaluza-local de herencia inculcada por sus progenitores. Un caso singular es el de la hermandad de la Virgen de Nazaret de Chiclana de Segura ya que fue fundada por la iniciativa de un grupo de jóvenes madrileños hijos de chiclaneros, aunque los trámites en la formación de la hermandad fueron posteriormente gestionados por padres y adultos. Se produce un juego proyectivo: los padres han proyectado su mundo simbólico a los hijos mediante enseñanzas y continuas visitas al lugar de origen, los jóvenes recogen el mundo simbólico de sus padres reproduciendo su adhesión a la devoción y proyectándola en una hermandad, los padres recogen esta iniciativa justificando así su actuación en la creación de una hermandad.

«Yo creo que no hay que nacer en un sitio para llevar ese algo dentro sino que es vivir con ello a diario, y por ejemplo, en mi casa se ha vivido con ello a diario, nuestros padres nos han enseñado a quererla como la han querido ellos (a la Virgen de Nazaret), y desde pequeñitos hemos estado allí (en Chiclana), hemos estado viéndola, hemos ido y hemos venido. Y entonces es que te han enseñado así, es una cosa que vas aprendiendo y que la haces tuya en un momento determinado» (Madrileña, hija de chiclaneros).

A diferencia de sus padres, los jóvenes constituían un grupo informal de amistad previo a la fundación de la her-

mandad que, paradójicamente, se había formado en el lugar de origen de sus padres y familiares durante períodos de vacaciones. La iniciativa de crear una hermandad en Madrid se promueve para reforzar esos lazos de amistad forjados en Chiclana, lo cual supone una inversión en los argumentos de la emigración: pretenden ser un colectivo en Madrid para participar como colectivo en Chiclana, en su romería y celebraciones. Los jóvenes otorgan a la hermandad una doble identidad: la chiclanera que comparten con sus padres, al tiempo que la madrileña por nacimiento.

«Lo que pasa es que esto (la hermandad) nos ha servido a nosotros (el grupo de jóvenes) para vernos más, para reunirnos más, porque nosotros pues, eso, nos encontrábamos en el pueblo, allí era donde nos veíamos» (Madrileña, hija de chiclaneros).

«Yo soy hijo de chiclaneros nacido en Madrid y castizo a tope. La verdad es que me siento muy madrileño pero mis raíces son andaluzas y tengo una fe en la Virgen alucinante» (Madrileño, hijo de chiclaneros).

Hemos mostrado distintos discursos justificadores de la práctica de una identidad no legitimada por el nacimiento en el lugar de origen de la devoción reproducida. Entre los argumentos dados aparecen combinaciones de la identidad en dimensiones y niveles diversos: andaluzes, madrileños, lucentinos, chiclaneros, hijos de chiclaneros, rocieros, cofrades, peñeros, aracelitanos, etc. La condición de "margen" de las hermandades, colectivos que reproducen devociones fuera y lejanas del contexto origi-

nal, facilita la intervención simultánea de identidades: las referidas al lugar de origen de la devoción, legítimas por nacimiento o legitimadas por discursos y prácticas estratégicas, a la vez que las referidas al lugar de emplazamiento de la devoción (Madrid capital o municipios de Madrid) igualmente legítimas para los madrileños o legitimada por residencia.

Dentro de cada colectivo hermandad, los ámbitos y niveles de la identidad que intervienen: almeriense, parleña, peñera, etc., han marcado diferencias explícitamente establecidas perfilando grados y líneas de inclusión-exclusión. Pero los límites entre los distintos ámbitos y niveles de la identidad son débiles y muy flexibles, e incluso se disuelven ante la finalidad y la práctica común de reproducir una misma devoción, hasta el punto que inclusión y exclusión se hacen compatibles: "almonteño - no almonteño pero nacido en Huelva - no onubense pero nacido en Andalucía - no andaluz pero de padres andaluces - no andaluz pero mi esposa lo es - no andaluz pero soy rociero - nacido en Andalucía pero siempre he residido en Madrid - soy getafeño nacido en Andalucía...". Por el carácter situacional de la identidad, sólo en circunstancias conflictivas o ante desacuerdos para desarrollar determinadas competencias se restablecen los límites habitualmente omitidos.

Dependiendo de la acción practicada, el espacio, tiempo, las circunstancias de la interacción, el interlocutor, etc., es decir, dependiendo de la situación concreta, el sujeto o colectivo empleará un nivel de identidad determinado para referirse y ser reconocido por los otros. Así la reproducción de identidad se con-

cibe no como la suma sino como el conjunto de identificaciones que englobaría cada ámbito reproducido; es un proceso dialéctico en el cual la multiplicidad de niveles y ámbitos de la identidad son compatibles y actúan según contextos situacionales: "yo digo que soy castellano de nacimiento, madrileño de adopción, andaluz por convicción y rociero por devoción"; nos decía un informante palentino residente en Madrid, miembro de la hermandad de la Virgen del Rocío y asiduo participe en la Semana Santa sevillana.

Asimismo, las hermandades actúan identificándose y siendo identificadas según sea pertinente en los contextos situacionales concretos. Las hermandades estudiadas, como colectivos, han construido una doble identidad al articular la devoción reproducida en base a dos ámbitos: el de origen y el de emplazamiento, si bien en cada caso se han movido por niveles diversos. Según las circunstancias, las hermandades concederán prioridad a su identidad de origen (Andalucía en sus distintos niveles) o su identidad de emplazamiento (Madrid en sus distintos niveles). Por ejemplo, las hermandades que se desplazan a sus lugares de origen para participar en las romerías y fiestas principales se identifican en Madrid como hermandades andaluzas, jiennenses, lucentina, etc., mientras que en el lugar de origen lo hacen como madrileñas, alcaláinas, etc. La sede social de la hermandad de la Virgen del Rocío en Madrid es conocida por la "hermandad

del Rocío" o simplemente "la hermandad", dicho de otra manera, se reconoce como la hermandad de los andaluces (por la asimilación entre Andalucía y Rocío). Sin embargo, la sede social o casa de esta misma hermandad en la aldea almonteña se reconoce como "la Casa de Madrid" y sus miembros son "los madrileños".

Es evidente que en este juego de identidades opera la singularización por contraste, se trata de ejercer y marcar la diferencia respecto al resto en situaciones de diversidad y pluralidad. La reproducción de devociones andaluzas en Madrid implica, por tanto, una reproducción de identidad consensuada entre lo andaluz y lo madrileño, o sea, una reproducción de una identidad andaluzamadrileña cristalizada mediante acciones y discursos legitimadores que se apoyan en las apropiaciones de símbolos, pasando a un segundo término las vinculaciones territoriales. La reproducción de identidad de estos colectivos hermandades se centra en la reproducción de símbolos y de acciones simbólicas, lo cual permite una adscripción indefinida al modelo reproducido y estrategias de acercamiento al modelo original, a veces, concertadas en las relaciones entre reproductores de identidad legítima y reproductores de identidad legitimada. Todo este complejo proceso de compatibilidades en la reproducción de identidades es posible en tanto que se actúa mediante símbolos, por su capacidad de ser codificados y descodificados en significados diversos.

Bibliografía

BOURDIEU, P. 1991. *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.

CHRISTIAN, W. 1978. *Religiosidad popular. Estudio antropológico en un valle español*. Madrid: Tecnos.

GOFFMAN, E. 1991. *Los momentos y sus hombres*. Barcelona: Paidós.

IMBERT, G. 1986. "Por una socio-semiótica de los discursos sociales. Acercamiento figurativo al discurso político". En M. García Ferrando y otros (coords.): *El análisis de la realidad social*.

Métodos y técnicas de investigación. Madrid: Alianza Universidad, pp. 397-424.

LOZANO, J.; PEÑA-MARÍN, C.; ABRIL, G. 1986. *Análisis del discurso. Hacia una semiótica de la interacción textual*. Madrid: Cátedra.

MAFFESOLI, M. 1990. *El tiempo de las tribus*. Barcelona: Icaria.

SANMARTÍN, R. 1993. *Identidad y creación. Horizontes culturales e interpretación antropológica*. Barcelona: Humanidades.

EL USO SIMBÓLICO DEL CAMINO DE SANTIAGO EN EL DISCURSO EUROPEÍSTA

EVA MOURINO LÓPEZ

Universidad de Santiago de Compostela

En 1946 W. Churchill pronunciaba en Zürich aquel famoso discurso en el que proponía crear una especie de "Estados Unidos de Europa". Desde entonces han pasado, no solo cincuenta años, sino también innumerables acontecimientos que, de alguna manera, han dado forma a lo que en aquellos momentos, próximos al final de la guerra, se proponía.

En la actualidad el proceso político de unificación europea, se nos muestra ya como irreversible y el tipo de discurso que desde dentro da voz a este proceso se ha ganado, si no nuestro acuerdo, sí nuestra familiaridad. Una voz que nos ha querido relatar, en cincuenta años, cómo se han ido gestando diferentes instituciones, qué tratados han sido necesarios firmar, etc., pero una voz, que, además, no ha olvidado proponernos y comunicarnos un "sentimiento" que dé sentido a este largo proceso.

Ciertamente, la reconstrucción de Europa, supuso y supone algo más que un complejo proceso político y económico a través del cual los países de Europa persiguen su unificación en un mundo en el que el mercado mundial se establece entre bloques económicos. La praxe política no implica exclusivamente recursos materiales e intereses económicos, antes bien, ella se basa y constituye en sí misma un juego de creencias,

valores y símbolos. No debemos olvidar que todas las entidades políticas (partidos, gobiernos, naciones, etc.), pierden su intangibilidad y ganan su reconocimiento a través de las construcciones simbólicas encargadas de definir las.

Los símbolos, al materializar hechos invisibles como la identidad nacional, se convierten en piezas claves de la acción política pues "suministran los medios a través de los cuales la gente da sentido a los procesos políticos" (Kertzer, 1988: 6) y llega a reconocer, en mayor o menor medida, como legítimos a los actores y a las instituciones que los protagonizan.

Al igual que otras muchas acciones políticas, por no decir todas, el proceso de unificación europea se está realizando no solo con Conferencias, Tratados o ratificaciones, sino también con estrategias y recursos encaminados a conformar "discursos de identidad", con propuestas de símbolos y rituales que nos inviten a reconocernos como europeos, por encima de las diferencias espaciales, lingüísticas, históricas, etc.

El objetivo de esta comunicación es señalar cómo el Camino de Santiago se ha convertido en un importante elemento simbólico del discurso europeísta, de aquel discurso que, además de defender pragmáticamente la unificación, contribuye a la creación-invencción de la identidad de los pueblos europeos.

Me interesa indicar, primeramente, que esta "creación" tiene como una de sus estrategias principales, proponer y hacer efectivo un discurso en el que se interpreta la historia de Europa como una historia común hacia la igualdad y hacia la tolerancia. A través de una selección e interpretación de los factores de nacimiento y consolidación del Camino de Santiago, se consigue también adecuar su potencial simbólico a esta lectura de la historia y ayudarlo u obligarlo a evocar así, la idea de identidad europea.

Estamos pues, ante ese mecanismo de identificación que se basa en la "capacidad que tienen los individuos para interpretar y reconocerse en hechos y acontecimientos a lo largo de la historia" (Velasco, 1991: 723).

Como estrategia adyacente debemos señalar también el apoyo que, desde el punto de vista económico, se viene prestando al Camino desde que en 1987 el Consejo de Europa lo nombrara Primer Itinerario Cultural Europeo; apoyo que alcanzó su máxima dimensión en 1993 con la celebración del Xacobeo'93.

El nombramiento del Camino como Primer Itinerario Cultural Europeo se produjo en un acto celebrado el 23 de Octubre de 1987 en Santiago de Compostela.

El acto fue presidido por el Príncipe Francisco José II de Liechtenstein, entonces presidente del Consejo de Europa. Entre los asistentes se encontraban también el presidente de la Xunta de Galicia, Fernando G. Laxe, el ministro de Cultura, Javier Solana, el ministro de comunicaciones francés, Andre Santini, la ministra de Cultura de Portugal, Teresa Gouveia, el secretario para la cultura de la Curia Romana, el Cardenal Poupard, así como el alcalde de la ciudad, Xerardo Estevez y los presidentes de

distintas comunidades autónomas como el de Aragón, La Rioja y Castilla y León.

Pero fue Marcelino Oreja, entonces secretario General del Consejo de Europa, el que dio lectura a la "Declaración de Santiago". Este documento, que reclama una acción coordinada para la rehabilitación y conservación del Camino de Santiago, constituye también, y sobre todo, un buen ejemplo de cómo el Camino entra a formar parte de un discurso que lo convierte en símbolo de la historia de Europa, una historia que olvida diferencias, guerras y procesos de colonización pero que señala, en cambio, como ideas motrices de la construcción de Europa la libertad, el progreso, la igualdad y la tolerancia.

Cito el encabezamiento de esta declaración:

«La dimensión de lo humano en la sociedad, la idea de libertad y justicia y la confianza en el progreso son principios que han ido conformando históricamente las diferentes culturas que integran la propia y peculiar identidad europea.

Esta identidad se hace y se hizo posible por la existencia de un espacio europeo cargado de memoria colectiva y cruzado por caminos capaces de superar las distancias, las fronteras y las lenguas».

El mismo día que se celebraba este acto el príncipe Francisco José II de Liechtenstein en representación de la presidencia del Comité de Ministros del Consejo de Europa realizaba en la Catedral una ofrenda al Apóstol. En ella se refirió a los Caminos de Santiago como lugares de encuentro, de comunicación y de creación. Pero todavía más. "En ellos —dijo— comenzó a conocer un principio de realidad la Europa transnacional y supranacional que ahora consti-

tuye también una empresa común para las generaciones actuales".

El Camino de Santiago empieza a convertirse así, a través de este tipo de definiciones en testigo de las raíces comunes de Europa. En tanto que espacio físico el Camino se muestra como un "trozo visible" de la historia, de una historia que surge dentro de un discurso y cuya creación constituye, como hemos dicho, un acto de producción de identidad. Ahora bien, "la historia es una imprimación del presente en el pasado", según palabras de Johathar Friedman (1994: 837); el sujeto, o sujetos que la constituyen están situados en un presente vivido y a la vez interpretado. El discurso europeísta rescata la historia del Camino de Santiago desde un presente necesitado de una idea de unidad que, hecha verosímil con la autoridad de la tradición, pueda legitimar el proyecto común que se defiende para el futuro de Europa.

El 31 de diciembre de 1992, Narcis Serra, entonces vicepresidente del gobierno, realizó en la catedral compostelana una ofrenda al Apóstol en nombre del Rey. En su discurso, Pasado, Presente y Futuro fueron puestos en relación en una exposición que presentaba el Camino de Santiago como un espacio en el cual "se fue forjando en los albores de la Edad media la primera concepción de Europa como unidad cultural y espiritual".

Dirigiéndose al Apóstol se refirió a los españoles de hoy con unas palabras que no quiero dejar de citar:

«...han comprendido que sin renunciar a su especificidad como españoles el estadio de progreso que han alcanzado sólo puede mantenerse, en un mundo complejo como el actual, en una sociedad abierta como en la de este fin de siglo, en el marco más amplio de unión

con los países más prósperos y libres del continente europeo, al que por ubicación pero sobre todo por tradición, formación y comunión intelectual, cultural, espiritual, económica y política pertenecen».

El uso simbólico del Camino dentro del discurso europeísta ha determinado una cooperación entre las instituciones europeas, los gobiernos de diferentes países, los de sus comunidades y municipios dirigida a recuperar materialmente esta ruta y darle a la práctica de la peregrinación a Santiago una nueva dimensión.

En los últimos años, no sólo se han difundido a través de los medios de comunicación de toda Europa reportajes y documentales que presentan y publicitan el Camino, sino que también distintas administraciones centrales y locales, han invertido en él recursos económicos destinados a crear infraestructuras para el servicio de los peregrinos.

Ya el 8 de Abril de 1987 el ministerio de obras Públicas y Urbanismo, el ministerio de Cultura y el de Transportes, Turismo y comunicaciones de la administración del estado español, firmaban un convenio de cooperación para la revitalización y recuperación del Camino. Pocos meses después, en Octubre del mismo año, los consejeros responsables de materias culturales de las comunidades de Navarra, Aragón, La Rioja, Castilla-León y Galicia firmaban el acta de adhesión a este convenio.

Con una invitación del Consejo de Europa, las administraciones autonómicas y municipales se han encargado de señalar uniformemente el Camino. Como motivo gráfico de esta señalización fue propuesto un diseño que presenta una estilizada concha de vieira que se dibuja gracias a la confluencia de

varias líneas rectas. Lo significativo del emblema es que recoge los mismos colores que la bandera europea, la concha en amarillo se sitúa sobre un fondo azul, idéntico al fondo donde se dibujan las doce estrellas de la bandera comunitaria.

No es necesario, sin embargo, que los españoles se acerquen al Camino para poder observar imágenes alusivas a la conexión entre éste y Europa. Durante 1993 este tipo de imágenes fueron empleadas para ilustrar sellos de correos, décimos de Lotería Nacional e incluso para grabar nuevas monedas de cien y de cinco pesetas. Las primeras llevando inscrita la concha del peregrino en la circunferencia de estrellas que figura en la bandera europea.

Esta labor de cooperación entre las administraciones no estuvo ni está exenta de conflictos, fueron necesarios muchos procesos de negociación, algunos en pie, para poder hacer efectivo su objetivo final. No me detendré en estas cuestiones pues sobre ellas interaccionan diferentes dinámicas sociales cuyo análisis nos desviaría del tema aquí propuesto.

Sí me interesa apuntar, sin embargo, el importante apoyo que el proyecto político de revitalización del Camino tiene por parte de la Iglesia Católica; un apoyo que no fue ni es uniforme e incondicional pero que sin duda aumenta considerablemente la fuerza de esa empresa común.

En 1988 los obispos del Camino de Santiago en España reclamaban ya una colaboración entre sus diócesis y la Administración. En una Carta Pastoral publicada ese año declaraban:

«...nos ofrecemos gustosos para dialogar con los organismos competentes de la Administración del Estado (...) Lo que importa es que (el Camino) pueda conti-

nuar cumpliendo hoy su función histórica de vía española y europea de comunicación viva de una fe común» (Obispos del Camino de Santiago, 1988: 39).

En la medida en que la institución eclesiástica y las diferentes Administraciones comparten, con pequeñas diferencias, un mismo discurso su trabajo de cooperación se ha hecho efectivo.

Desde Pío XII a Juan Pablo II una postura de imparcialidad con respecto a la división europea este-oeste ha guiado la política vaticana. Las encíclicas de temas socio-políticos publicadas desde la segunda Guerra Mundial trataron de emitir un mensaje de tolerancia para entender las diferencias políticas entre las dos Europas. Desde que en Diciembre de 1948 fue ratificada la Declaración de los Derechos Humanos, éstas se han orientado hacia la defensa de las libertades humanas en todo el continente y en el resto del mundo, insistiendo, cómo no, en el derecho a la libertad religiosa. Este discurso ha evitado un clima de hostilidad que perjudicaría al proyecto de nueva evangelización de Europa que sigue el Vaticano, un proyecto en el que no faltan, como recientemente ha analizado Monclos-Alix (1993), negociaciones con distintas instituciones europeas.

La identidad espiritual de Europa, basada en su común historia es también, para este propósito evangelizador un elemento simbólico clave. Dentro de este contexto el Camino de Santiago es presentado igualmente, como fruto de la tradición espiritual europea¹, así lo expresaba Juan Pablo II en 1988: (citado en Obispos del Camino de Santiago, 1988: 41).

«La peregrinación a Santiago fue uno de los fuertes elementos que favorecie-

ron la comprensión mutua de los pueblos latino, germanos, celtas, anglosajones y eslavos. La peregrinación acercaba, relacionaba y unía entre sí a aquellas gentes que siglo tras siglo, convencido de la predicación de los testigos de Cristo, abrazaban el evangelio y contemporáneamente, se puede decir, surgían como pueblos y naciones».

La apelación al pasado vuelve a ser el recurso utilizado para configurar o reforzar la idea de Unidad europea.

Convertido en símbolo de la tradición cristiana, el Camino de Santiago no sólo ofrece una base material de plausibilidad a este discurso de identidad, sino que también, y en tanto que espacio de un ritual todavía vivo, constituye el marco simbólico en el que se asienta un proyecto futuro. La juventud europea pasa a ser así, el principal destinatario de los mensajes de la Iglesia, adjudicándoles a ellos, en cuanto peregrinos, la tarea de "resucitar el camino que dio vida a Europa"². "Los jóvenes habrán de ser los apóstoles de los mismos jóvenes, testigos del evangelio en la Europa de año 2000" (Obispos del Camino de Santiago, 1988: 34).

La idea de florecimiento, de revivencia de las raíces apostólicas compartidas por los pueblos europeos fue especialmente destacada durante la Peregrinación Europea de Jóvenes celebrada en Julio-Agosto de 1993 en Santiago de Compostela. El cartel que anunciaba esta celebración presentaba un dibujo en el que la unión de diversos caminos simulaba un árbol. Bajo esta imagen, el lema: "Para que tenga vida". En estas palabras, así como en la presentación gráfica, se condensaban los significados otorgados a la juventud (nueva vida) y al camino (materialización de las raíces).

A pesar de tener intenciones diferentes, políticas y económicas unos y de evangelización otros, las autoridades eclesiásticas y civiles unen sus esfuerzos en lo que concierne a la difusión de un discurso que esencializa la identidad europea utilizando como estrategia una interpretación específica de la historia del continente.

Participar de un mismo discurso no implica, sin embargo, que el trabajo de cooperación quede desierto de dificultades y conflictos³, antes bien, la configuración del propio discurso se elabora en medio de un proceso en el que se negocian significados y propuestas metodológicas.

No cabe duda, sin embargo, de que los acuerdos establecidos entre ambas partes han proporcionado mayor fuerza al discurso y lo han convertido en una de las principales dinámicas sociales que interactúan en el proceso de revitalización de la peregrinación a Santiago en la actualidad.

Pero conviene ver este ritual no meramente como un campo de relaciones sociales sino como un reino de discursos que compiten (Eade, Sallnow, 1991).

No nos ocuparemos aquí de analizar la configuración de esos otros discursos que de alguna manera, comparten el espacio físico y simbólico del Camino de Santiago y que contribuyen también a la recreación de la práctica ritual que se desarrolla en este marco.

Sí me gustaría señalar, siguiendo a Catherine Bell (1992) que es difícil seguir considerando el ritual como un mecanismo de control social, reflejo de un único y uniforme discurso. Muy al contrario, éste puede ser visto como un marco en el que se establecen relaciones de poder, caracterizadas por la aceptación y la resistencia a elementos concretos de diferentes discursos. En este sentido la apropiación de un discurso nunca es

total e incondicional sino que se realiza a través de procesos de negociación.

La interacción que se establece entre las asociaciones españolas o europeas de Amigos del Camino de Santiago y las autoridades civiles es, en este caso, un buen ejemplo. Sin compartir los mismos intereses y el mismo discurso ambas partes establecen en diferentes ocasiones complejas relaciones de apoyo o rechazo al otro. Las asociaciones pueden criticar determinados aspectos de las infraestructuras propuestas o realizadas por alguna Administración, pero consienten, sin embargo, la participación de algunos de sus representantes cuando celebran reuniones, encuentros, exposiciones, etc. La Administración, por su parte acepta

estas invitaciones o incluso ofrece su colaboración cuando, por ejemplo, estas celebraciones se producen en lugares significativos como Bruselas, pero no presentan la misma disponibilidad cuando se trata de apoyar simbólica o económicamente actos que no implique un reforzamiento de su discurso.

No debemos pues analizar el ritual como una totalidad coherente, reflejo de una única dinámica social y ejecutado por un grupo homogéneo, sino más bien, como una práctica que se configura en la interacción de diversos grupos, quizás heterogéneos en sí mismos, en la cual cada uno "puede atender a la interpretación y motivos de los otros en términos de su propio discurso" (Eade, Sallnow, 1995: 5).

Notas

1. Lugares igualmente históricos y estratégicos como Roma o Czastochowa, han sido el escenario de distintas movilizaciones que la institución eclesíástica viene realizando como recurso para la creación de una identidad y para su reforzamiento institucional (Mardones, 1993: 64).

2. Esta frase fue empleada por el Obispo de Pamplona durante el Encuentro de uni-

versitarios católicos europeos, celebrado del 20 al 27 de Julio de 1993.

3. Véase, como ejemplo, la prensa gallega del 2 de marzo de 1994, donde se recoge algunas declaraciones hechas por el arzobispo de Santiago en la rueda de prensa celebrada el día anterior para presentar un balance sobre el Año Santo 1993.

Bibliografía

BELL, C. 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford: Oxford University Press.

EADE, J. Y SALLNOW, M. J. "Introducción". En Eade, Sallnow (Eds.): *Contesting The Sacred. The Anthropology of Christian Pilgrimage*. London: Routledge, pp. 1-29.

FRIEDMAN, J. 1994. "The Past in the Future: History and The Politics of Identity". *American Anthropologist*. 4:837-859.

KERTZER, D. 1988. *Ritual, Politics and Power*. New Haven: Yale University Press.

MARDONES, J. M. 1994. *Las nuevas formas de la religión*. Navarra. Verbo Divino.

MONCLOS-ALIX DE, C. 1993. "Europe chétienne et géopolitique vaticane". En Vicent, Willaime (Eds.): *Religions et transformations de l'Europe*. Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg.

OBISPOS DEL CAMINO EN ESPAÑA. 1988. *Carta Patoral. El Camino de Santiago. Un Camino para la peregrinación cristiana*.

VELASCO, H. 1991. "Signos y sentidos de la identidad de los pueblos castellanos". En PRAT, MARTÍNEZ, CONTRERAS y MORENO (Eds.): *Antropología de los pueblos de España*, Madrid: Taurus Universitaria, pp. 719-728.

ANÁLISIS DEL DISCURSO DE LA PRENSA GALLEGA SOBRE LA LEY ORGÁNICA DEL DERECHO A LA EDUCACIÓN

DELIA L. GASCÓN NAVARRO

Universidad Complutense de Madrid

Lo que a continuación expondré más que un trabajo terminado, es un esbozo acerca de los discursos de dos periódicos gallegos del mes de Junio de 1983, fecha en la que se debate en el Parlamento el proyecto de la Ley Orgánica del Derecho a la Educación, que finalmente y a pesar de la polémica que trajo consigo, será aprobada el día 30 del citado mes de Junio.

Basándome en el modelo de análisis que propone G. Vignaux sobre artículos de prensa, he recogido, en primer lugar el material correspondiente a los cuatro periódicos gallegos de mayor tirada en aquel momento: *La Voz de Galicia*, *El Faro de Vigo*, *El Ideal Gallego* y *El Correo Gallego*, quienes como diferentes sujetos enunciadores de discurso, presentan lo que la prensa suele aludir como los "hechos" a través del seguimiento de acontecimientos como el debate y posterior aprobación de la ley, y de las opiniones de los sectores sociales implicados y afectados, personajes públicos y asociaciones de padres.

Del total de los artículos publicados por los cuatro periódicos y siguiendo el método de trabajo sobre artículos de prensa propuesto por Gerard Imbert, he elaborado un calendario en el que figura en qué periódico y con qué fecha apare-

ció cada artículo. Se trata de una lista completa de todos los titulares que aparecen durante el mes de Junio, referentes a la Ley Orgánica del Derecho a la Educación, más conocida como la LODE, así como de la sección del periódico en la que son situados los artículos, la página y el tamaño de los mismos; lista que he incluido al final de este trabajo. Todos estos elementos constituyen para Imbert una parte importante de la estrategia informativa de acuerdo con la ideología del periodista o del periódico y mediante esta estrategia es instituida la realidad propia del discurso periodístico; el periódico, o más bien cada uno de ellos, informa sobre cómo debe ser percibido el mundo¹. Quisiera llamar la atención, en relación con esto, sobre los titulares de los periódicos, no ya en la cantidad mayor o menor de ellos que puedan aparecer en esta lista, sino por los términos en los que hablan de la LODE, por una parte en la forma tan diferente de reclamar la atención conectada a la línea de cada periódico (son llamativos los titulares del Ideal Gallego por el tono escandaloso que emplean en comparación con los otros periódicos), por otra parte el hecho de que en muchas ocasiones cuando está en juego todo el sistema de enseñanza futuro no es la propia ley el motivo del

titular, aunque sí sea de lo que trata fundamentalmente el artículo, a menudo la reunión de la Conferencia Episcopal, la entrega en el Ministerio de un escrito, o cualquier otra cuestión inmediata, relacionadas con el debate de la ley, van a ser la excusa necesaria para aludir nuevamente al conflicto que se ha generado. Lo que conecta con la dramatización a la que alude Imbert y que es tan habitual en la prensa, la construcción de un relato sensacionalista en el que la visualización de lo inmediato tiene prioridad.

La intención de este calendario es dar una idea del interés suscitado por parte de cada periódico por esta cuestión y en consecuencia del espacio que cada uno de ellos le dedicó, así como presentar un registro de las fechas y la frecuencia con que fueron apareciendo los artículos, y la forma en que fueron presentados, lo que Imbert define como "estrategias visuales". De este total de 39 artículos he seleccionado dos, cada uno de un periódico aludido. En cuanto a los criterios de selección he intentado que el artículo escogido de cada periódico fuera aquel que reuniera en mayor medida los argumentos utilizados por dicho periódico más insistentemente a lo largo del mes, y también los que mantenían posturas más diferentes para que éstas pudiera ser mejor observadas. Por motivos de espacio sólo he podido escoger dos de los artículos. Para mayor claridad he subrayado en esta lista que mencioné, los títulos de aquellos artículos sobre los que me he centrado.

El Correo Gallego. Titular: **La LRU y la LODE, dos leyes claves para una /profunda reforma/ del sistema educativo**

—Se celebraron Jornadas educativas organizadas por el PS de G.

Análisis situación educativa del país y concretamente de Galicia.

Reforma educativa: profundo cambio de los esquemas tradicionales de enseñanza.

"El sentido del discurso debe ser considerado como lo que orienta las oraciones, su encadenamiento, su sucesión..."², esto es, la forma en que el discurso es organizado por el sujeto que lo enuncia.

Esquema de los argumentos

En este primer momento la intención es tanto resumir los contenidos de los artículos como apreciar el orden de composición del discurso, de forma que puedan ser desglosados los argumentos.

He querido destacar alguna de las palabras de los titulares especialmente expresivas de la intención de cada artículo, para ello he puesto esta palabra, a veces varias, entre barras, también aparecen destacadas las palabras que dentro de cada párrafo, mediante su repetición a lo largo de todo el texto, permiten el seguimiento de una pieza importante, término eje en la trama argumental (estas palabras aparecen subrayadas), constituyen o bien lo que Vignaux denomina objetos del discurso, "que se extraen por la frecuencia y la persistencia de su presencia en el discurso", o bien términos que implican una fuerte valoración y por ello han sido marcados, (lo que Vignaux llama "nociones conceptualizadas de referencia" que son los juicios hechos en el texto acerca de estos objetos). (Cada guión inicial corresponde a un párrafo siguiendo el orden original del artículo).

- Etapa trascendental: adecuación enseñanza a la nueva sociedad
- Nombrar a las personalidades presentes actos.
- Análisis reforma educativa-> dos nuevas leyes:
 - La Reforma Universitaria
 - La Ley Orgánica del Derecho a la Educación.
- La Xunta, asumidas sus competencias en materia de educación sigue sin tener un plan concreto.
- Jornadas: Para reflexionar sobre el sistema educativo en Galicia y sus necesidades.
- Acordada: —organización de grupos de trabajo provinciales y comarcales en toda Galicia. Integrados por todo el que quiera.
- Militancia Social: nuevo concepto.
- Redistribución equitativa de recursos de centros y redistribución de alumnos para evitar concentración (reapertura escuelas rurales).
- Fracaso escolar-> fracaso del sistema de educación pasado.
- Conciencia de la sociedad -> primer paso positivo para el avance
- LODE: reforma centros hasta -"auténticas" comunidades escolares
 - remediar: desigualdades
desequilibrios
regionales
- Marco: Constitución (art. 27)
- dos orientaciones
 - UCD
 - Socialista. Nosotros. intepret. progresista
- Interpretación progresista (de la Constitución)
- libertad de enseñanza PRINCIPIOS FUNDAMENTALES DE
- derecho a la educación LA LEY
- nuevo sistema de gestión
- CONSEJO ESCOLAR
- LODE ->Respeto Constitución: "Consensuada"
- Inquietud de la Iglesia, LODE: dificulte acción pastoral
- presentación documento para inclusión en la ley.
- Gobierno : participación.
- marco homogéneo.
- Diferencia: pasado - futuro: libertad conciencia alumnos
- (Ley de UCD) / (LODE) prácticas confes. volunta.

Los términos eje, que mediante su repetición a lo largo del texto hilan unas ideas con otras configurándolo, estos términos son los siguientes: son valoradas positivamente y a su vez dan carácter positivo al artículo y a la nueva ley. "Libertad", "derecho a la educación", presentados como los principios sobre los que se rige esta ley, junto al marco

Constitucional (consensuado), "progresista", "inclusión", "integración", "cambio", "nueva", "adecuación".

El planteamiento del "cambio profundo" de los "esquemas tradicionales" como una "adecuación" a la "nueva sociedad" adquiere un carácter positivo e indiscutible, de necesidad.

El constante trabajo para cubrir las

necesidades de todos (Jornadas Educativas, el análisis del estado actual de la educación que tiene lugar en las jornadas, los grupos de trabajo organizados dentro de las jornadas, el término "militancia social"...), la insistencia en la integración "tanto de militantes como de toda persona que quiera" (incluida la Iglesia a quien también se le consultó sobre el texto de la LODE), hacen de la redistribución "equitativa" el avance que venía esperándose tras "tomar conciencia" la sociedad del fracaso del pasado "Ya tiene la sociedad conciencia" dice literalmente el texto. Por otra parte el acercamiento a las personas que leen el artículo mediante el enfoque directo de esta cuestión en Galicia tiene también como efecto el que haya una fuerte valoración positiva de la ley, y esto también puede observarse en la colocación de este artículo no en la sección nacional, como es frecuente en los artículos que no tratan cuestiones locales, sino que en esta ocasión aparece en la sección "Galicia Autónoma", que cubre un espacio mayor en estos periódicos y aparece en las primeras páginas; para ello se plantea

la posibilidad de la "reapertura de centros rurales" "para evitar la concentración excesiva de alumnos", o este otro párrafo: "En Galicia, por sus características geográficas, el alto grado de dispersión, el clima, etc., la concentración escolar causa problemas de todo tipo a los alumnos que se ven obligados a afrontar el riesgo de la carretera, someterse a diario a las inclemencias del tiempo y perder horas en los desplazamientos. Este problema anunciado por la directora general de EGB podría contribuir a remediar esta situación que padecen los escolares gallegos." Presentándose con ello la LODE como LA solución a este problema particular de la zona.

Finalmente la Constitución como marco de esta ley "consensuada entre todas las fuerzas políticas con representación parlamentaria", da el peso necesario a los argumentos anteriores, y como cierre definitivo, es señalada la diferencia entre el pasado y el futuro que consiste en la "libertad de conciencia" alcanzada por los alumnos como expresión del sistema democrático en que la ley tiene lugar.

El Ideal Gallego. Titular: **Comenzó la XXXVIII Asamblea Plenaria del Episcopado español**

Díaz Merchán: La /Iglesia/ quiere estar /presente/ en la sociedad

—Celebración de la Asamblea Episcopal. Necesidad de debatir los problemas de la Iglesia española.

—Tiempos difíciles para la iglesia

—Nuevo tipo de sociedad. Salto cualitativo.

—Tarea para la iglesia: que esté presente en esta sociedad nueva para conservar valores. ("puedan seguir...")

—Cambios sociales, no son resultado fatal de fuerzas incontrolables -> Responsabilidad

—somos católicos

—somos nosotros

—somos mayoría

en nombre de: la justicia, verdad, servicio fraternidad.

- Relaciones Iglesia/Estado: independencia y libertad. Pactos.
- Trabajo con el Gobierno -> fórmulas operativas: estabilidad futura.
- Fuerzas sociales luchan: "destruir nuestro patrimonio espiritual y cultural"
- Novedad: insolidaridad nacional, egoísmo
- Repaso problemas sociales
- Reclamación derechos ("reales o imaginarios"), olvido problemas comunes
- Necesidad: equilibrio, justicia, respeto a "las formas de pensar de nuestro pueblo"
- Preocupante -> escuela objetivo político, en "conflicto con la voluntad de los padres de familia"
- NO PROGRESO sin el derecho a elegir la educación. El Estado debe respetar: Justicia.
- Ataque permanente a las buenas costumbres. Incitación a la vida pagana, "de la que hace siglos salieron nuestros antepasados".
- Lo que se nos presenta como progreso es en realidad un retroceso
- Momento difícil, falsa libertad
- Renovación estructural. necesidad fe: "fe que consiste, y hay que dejarlo claro, en dinamizar la vitalidad cristiana, olvidándose ya de vivir en la nostalgia infructuosa de tiempos pretéritos que nunca volverán."
- Diálogo con todos -> unión: nueva sociedad

En el caso de este artículo, todo el texto se constituye sobre la oposición entre el Pasado y el Presente, atendiendo a las proposiciones que aparecen en el texto, estos términos se asocian:

* Pasado: con "los valores de nuestra nación", "nuestro patrimonio moral y espiritual", "las costumbres sanas", "el respeto a los mayores", "respeto a la vida", "que no volverá".

* Presente: Es la novedad, valorada negativamente como "insolidaridad", "egoísmo", "reivindicación de derechos reales o imaginarios" (entendida de forma peyorativa), "exclusión de los padres en educación", "ataque permanente a las buenas costumbres", "alardes de falsa libertad", "exclusión de nosotros tachándonos de retrógrados, obscurantistas", "falsamente presentado como futuro".

* Nosotros: "somos mayoría", "somos cristianos", "somos responsables" ->

depositarios de los valores, "Tenemos una obligación no fácil". Tenemos que "tener fe"

y mediante la fe, que consiste en olvidar tiempos pasados "que no volverán", SUPERAR el PRESENTE =

egoísmo la vida no vale nada.

("como en el pasado del que salieron hace siglos nuestros antepasados) engaño = campaña publicitaria

Nos permitirá trascender los malos tiempos y vencer a aquéllos que quieren engañar a la sociedad española, a aquéllos que son "fuerzas sociales que luchan por destruir nuestro patrimonio espiritual"

* Y llegar a la auténtica nueva sociedad (ahora sí valorada positivamente), caracterizada por: "equilibrio", "respeto a las formas de pensar de nuestro pueblo", "verdadero futuro en construcción" (esto que vivimos ahora no es defi-

nitivo, de nosotros depende que exista el futuro que queremos), "Iglesia presente" en nombre de: la justicia, la libertad, la fraternidad, la vida. Llegaremos al "Diálogo con todos" (inclusivo).

Así todo lo que se reconoce como "propio", los valores, las opiniones vigentes en el pasado, es dotado de la autoridad de lo auténtico, lo que constituye nuestra "identidad", por tanto es incuestionable.

Sólo quiero ya insistir en que este fuerte contraste entre los dos artículos analizados no es anecdótico, corresponde claramente a las líneas seguidas habitualmente por los periódicos citados en el año 1983, en este sentido cabe citar la existencia de un editorial también del *Ideal Gallego* que dedica el periódico a la nueva ley y que no he entrado a comentar por problemas de espacio, si bien es

cierto que los otros dos periódicos locales de tirada bastante mayor: *La Voz de Galicia* y *El Faro de Vigo*, dedican mucho menos espacio a esta cuestión procurando compensar las dos versiones que se están dando y que corresponden a lo que hemos visto, haciendo aparecer tanto artículos en los que representantes de sectores vinculados a la educación valoran positivamente la ley, como otros en los que la Iglesia y asociaciones de padres católicos la atacan. Esta aparente desideologización de la prensa conecta con lo que P. Bourdieu denomina "Prensa ómnibus", la prensa que no excluye a nadie, tomando como estrategia para conseguir mayor número de lectores la supresión de los rasgos más marcados de opinión, esto es los comentarios y opiniones que pueden ser considerados radicales, de cualquier signo.

Calendario de publicaciones sobre la LODE. Junio de 1983

EL CORREO GALLEGO

—Viernes 10. Secc: Nacional, pág 4. Titular: **Proyecto de Ley Orgánica de Derecho a la educación (LODE).**

El **/Estado pagará/ a los profesores de los centros privados.** / Tamaño: a cinco columnas. 1 página.

—Sábado 11. Secc: Nac. pág 7.

* Tit.: **El proyecto de ley no sufrirá modificaciones sustanciales.**

Los centros religiosos /rechazan/ la LODE. / Tam: pequeña.

* Tit: **Ampollas /antagónicas.** / Tam: a una columna doble. Pequeña.

—Domingo 19. Secc: Nac. pág 8. Tit.: **La Confederación de Padres de Alumnos presenta un /texto alternativo/ a la LODE.** / Tam: mediano

—Martes 21. Secc: Nac. pág 4. con foto. Tit: **La Conferencia Episcopal /denuncia/ el /deterioro/ de las buenas costumbres.**

Tam: a cinco columnas. Grande, 1 pág.

—Domingo 26 * Portada. Tit: **Organizadas por el P.S. de G.**

Terminaron las jornadas educativas de Galicia. / Tam: pequeña.

* Secc: Galicia autonómica. Pág 3. Tit: **La LRU y la LODE, dos leyes claves para una /profunda reforma/ del sistema educativo.** / Tam: a cuatro columnas. Grande. 2/3 pág.

* Secc: Nac. pág 4. Tit: **/Preocupación/ ante la LODE.** / Tam: media.

—Jueves 30. * Portada Tit: Consejo de Ministros/APROBADO/ EL PROYECTO DE LEY ORGÁNICA REGULADORA DEL DERECHO A LA EDUCACIÓN. / Tam: titular principal, mediano.

* Secc: Nac. pág 7. Tit: EL CONSEJO DE MINISTROS APRUEBA LA LODE Y UN PAQUETE DE /TRANSFERENCIAS A LAS AUTONOMÍAS. / Tam: mediana.

* Secc: Nac. pág 7. con foto. Tit: Maravall: "La LODE garantiza la libertad de conciencia". / Tam: a tres columnas, mediana.

EL IDEAL GALLEGO

—Viernes 10. * Portada Tit: Es considerado /lesivo/ para la libertad de enseñanza El proyecto de Ley de Educación abre una/ "guerra escolar". / Tam: a cuatro columnas. Titular principal, media página superior.

* Secc: Nac. pág 8. Tit: La Conferencia de /Padres, contra la ley/ que regula la educación. / Tam: una columna entera, mediano.

* Secc: Nac. pág 9. Tit: Según el proyecto de Ley Orgánica del Derecho a la Educación. El /Estado pagará directamente/ al profesorado de centros privados.

—Domingo 12 * Portada. Tit: Para los obispos, la nueva Ley de Educación /atenta contra la libertad/El /Episcopado defenderá los derechos/ educativos. / Tam: Titular principal. a dos columnas, mediana.

* Secc: Nac. pág 6. con foto. Tit: Nota de la Conferencia Episcopal sobre las conversaciones mantenidas con Maravall

El /Episcopado defenderá los derechos/ educativos de la comunidad católica. / Tam: a cinco columnas, mediana.

* Secc: Nac. pág 6. debajo noticia anterior.

Tit: CECE: La ley de educación, /contraria a la realidad. / Tam: a cuatro columnas, mediana.

—Domingo 19. Secc: Nac. pág 9. * Con foto. Tit: En /protesta/ por el contenido de la ley de Educación. Los padres católicos, dispuestos a /retrasar el pago de sus impuestos. / Tam: a tres columnas, mediana.

* Tit: /Decepción/ ante la Ley del Derecho a la Educación. La Federación de Religiosos de Enseñanza, contra la LODE. / Tam: a dos columnas, pequeña.

—Martes 21 * Portada. Tit: Monseñor Díaz Merchán, en la apertura de la Plenaria de Obispos. Es preocupante una /política escolar contra los padres. / Tam: titular principal, a dos columnas, mediana.

* Secc: Nac. pág 6. con foto. Tit: Comenzó la XXXIII Asamblea Plenaria del Episcopado español. La /Iglesia/ quiere estar /presente/ en la sociedad. / Tam: Grande.

—Sábado 25 * Portada. Tit: Los obispos, sobre las escuelas de la Iglesia. La /identidad católica es irrenunciable. / Tam: titular principal, parte superior izqda. a dos columnas, mediano.

* Editorial, pág 3. Tit: ¿Quién hace la /guerra/? / Tam: parte superior izqda. a tres columnas, mediano.

* pág 6. Secc: Nac. con foto .Tit: Declaración de la Asamblea Episcopal sobre la ley Orgánica de Educación.: "Si a un régimen de conciertos escolares, pero sin /perder/ la /identidad católica". / Tam: media pág.

—Jueves 30 * Portada. Tit: **El Ministro Maravall /se niega/ a hablar con los padres de alumnos. La /polémica ley/ de Educación, aprobada ayer por el Gobierno.** / Tam: Titular principal. parte superior izqda. a tres columnas.

* Secc: Nac., pág 6. Tit: **Maravall /se negó/ a recibir a la Confederación Católica de Padres de Familia. Aprobada la ley orgánica del Derecho a la educación.** / Tam: mediano.

LA VOZ DE GALICIA

—Domingo 12. Secc: Nac. pág 10. Tit: **/Reservas/ del episcopado español al proyecto de ley orgánica sobre derecho a la Educación.** / Tam: a dos columnas, media página.

—Sábado 18. Secc: Ferrol, pág 26, con foto. Tit: **Según Anxel Teixeiro. Asistimos a /fracasos/ sucesivos de los sistemas educativos.** / Tam: a tres columnas, grande.

—Martes 21. Secc: Nac. con foto. Tit: **Asamblea Plenaria del episcopado español. Díaz Merchán: " es /preocupante/ que la /escuela/ sea un /objetivo político/ en /conflicto/ con los padres".** / Tam: grande.

—Sábado 25 * Portada. Tit: **/Dura crítica/ de los obispos a la Ley Reguladora del Derecho a la Educación.** / Tam: muy pequeña. a una columna.

* Secc: Nac. con foto, pág 13. Tit: **Los obispos, /preocupados/ por la ley reguladora del derecho a la educación.** / Tam: Mediana.

* Secc: Santiago. pág 26. Tit: **A las Jornadas Educativas del PSOE asisten 150 personas. Miguel Barros planteó la /necesidad/ de que los ayuntamientos controlen la gestión de las escuelas.** / Tam: media página.

—Jueves 30. pág 16. Secc: Nac. Tit: **El Gobierno envía a las Cortes el proyecto de ley orgánica del derecho a la educación.** / Tam: a dos columnas, pequeña.

EL FARO DE VIGO

—Viernes 10. pág 6. Secc: España. Tit: **proyecto de ley orgánica del derecho a la educación.** / Tam: a dos columnas, mediano.

—Domingo 12. pág 4. Secc: Opinión Tit: **El P. Sarmiento y el /fracaso/ escolar en España.** / Tam: a dos columnas dobles, mediano.

—Sábado 25. pág 7. Secc: España. Tit: **La Conferencia Episcopal /aprobó/ un documento contra la LODE.** / Tam: a una columna pequeña.

—Domingo 26. pág 6. Secc: España. Tit: **La Conferencia Episcopal terminó sus reuniones /sin aprobar/ documentos sobre aborto y acción de la Iglesia.** / Tam: a tres columnas, mediana.

—Jueves 30. * Portada. Tit: **El proyecto de Ley Orgánica del Derecho a la educación, a las Cortes.** / Tam: mediana.

* pág 4. Secc: España. Tit: **Remitido a las Cortes el proyecto de Ley Orgánica del Derecho a la Educación (LODE).** / Tam: grande.

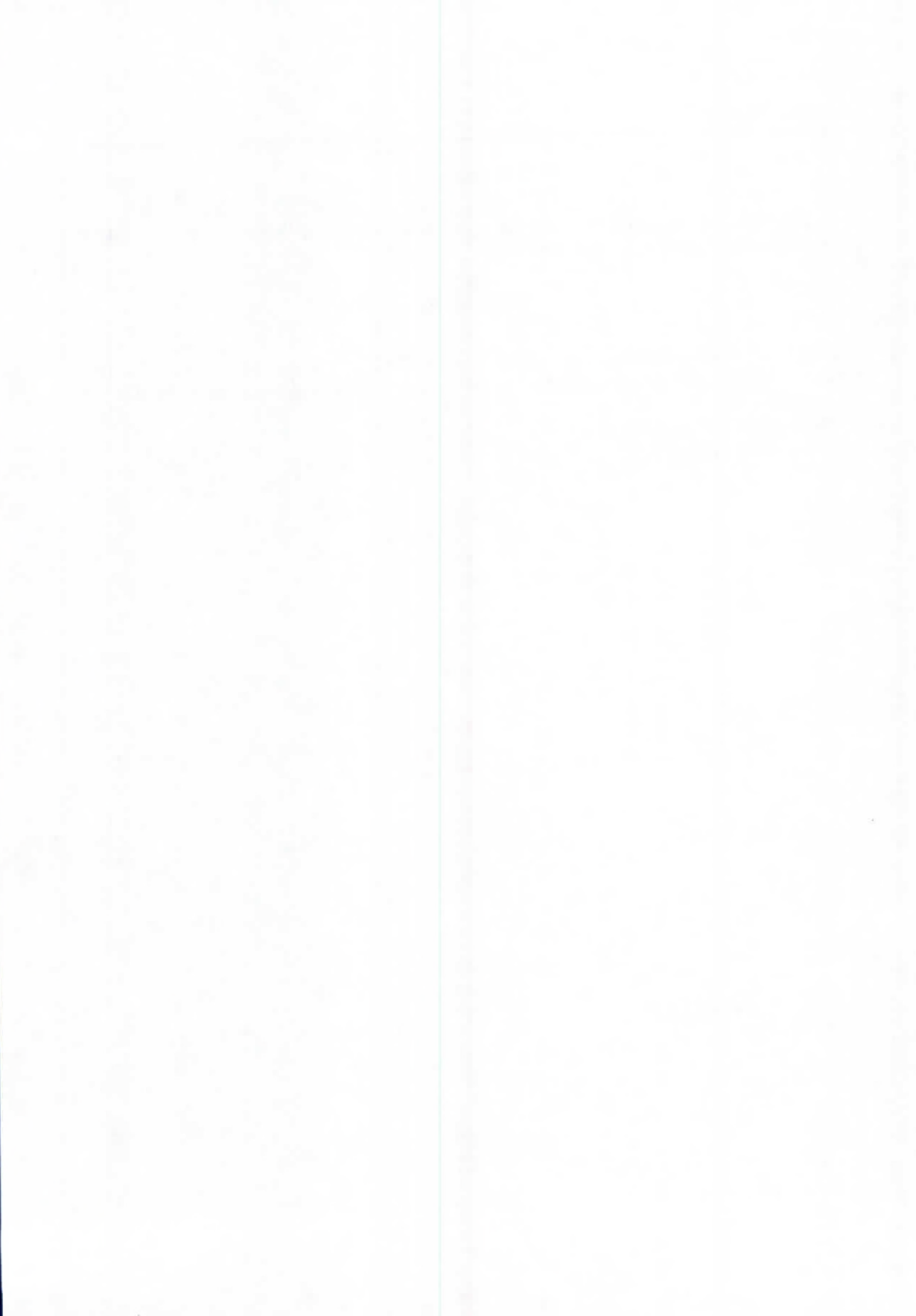
* pág 4. Secc: España. Tit: **Rueda de prensa tras el Consejo de Ministros. "La LODE es una /ley de convivencia/", de Maravall.** / Tam: mediana.

Notas

1. IMBERT, G. *Los escenarios de la violencia* ensayo de lógica discursiva. Buenos Aires: Hachette.
2. VIGNAUX, G. 1976. *La argumentación*

Bibliografía

- VIGNAUX, G. 1976. *La Argumentación Ensayo de Lógica Discursiva*. Buenos Aires: Hachette.
- IMBERT, G. 1992. *Los escenarios de la violencia*. Barcelona: Icaria.
- GOMIS, L. 1974. *El medio media: la función política de la prensa*. Madrid: Seminarios y Ediciones, S. A.



LENGUA, DISCURSO E IDENTIDAD

JOAQUÍN RODRÍGUEZ CAMPOS

Universidad de Santiago de Compostela

La lengua fue definida por la tradición estructuralista iniciada por Saussure como un sistema arbitrario de signos, sin embargo lo más importante hoy desde el punto de vista antropológico no es recalcar su arbitrariedad semántica sino explicar cómo esos signos pueden llegar a convertirse en símbolos culturales (Baso 1979) y comprender el proceso por el cual opera ritualmente su eficacia simbólica. Por símbolo cultural se entiende en este caso aquella forma de expresión de la lengua que codifica en un determinado momento histórico un tipo de experiencia cultural que confiere al uso de la lengua una determinada representación en la práctica cotidiana. Toda lengua tiene pues formas simbólicas propias, éstas tienen sentido primero por su relación estructural con otras, complementarias u opuestas a ellas, y segundo por su eficacia para reproducir determinadas experiencias culturales. Llegamos así a nuestro principal problema, que consiste en desentrañar las estructuras simbólicas de las cuales forman parte las formas de uso de una lengua y establecer su valor histórico y cultural.

Hace ya más de setenta años que Franz Boas, David Sapir, Benjamin Whorf y Roman Jakobson abrieron las investigaciones sobre las relaciones entre la lengua y la cultura tratando de aclarar cómo podemos reconocer en los usos de la lengua formas de experiencia cultural codificadas. Whorf fue el primero que

propuso un método basado en dos ideas centrales, la primera y más conocida dice la estructura gramatical de la lengua contiene un sistema de categorías que nos llevan a clasificar culturalmente el mundo social en que vivimos (conocida como la hipótesis Sapir-Whorf), y la segunda, menos tenida en cuenta que la primera, dice que el léxico de cada lengua está clasificado por categorías de las que se derivan las capacidades para ordenar y pensar (Whorf 1939: 148ss). En este intento pionero clasificó el léxico de las lenguas occidentales en nombres individuales y nombres masivos, aventurando una hipótesis a cerca de cómo esta doble posibilidad funcional de la semántica del léxico hace posible el modo de experiencia occidental acerca del espacio y el tiempo, frente a la experiencia de los hopi que se ve limitada a la aprehensión individualizada de la experiencia, al no poseer la categoría de los nombres masivos y abstractos. Sin pretender insistir en el valor predictivo del conjunto de esta hipótesis voy a insistir en cambio en cómo los usos clasificatorios del léxico de las lenguas dependen de funciones semánticas que son específicas del modo de uso de cada lengua, y que dan a la lengua una determinada significación cultural en el contexto de la interacción social. Un ejemplo de esto lo encontramos en la significación cultural del léxico bable que, según los trabajos de James W. Fernández (1986), denota corporalidad, familiaridad y

solidaridad, y por eso se convierte actualmente en el léxico de la vitalidad social del pueblo, frente al léxico castellano que es más abstrato pero menos vital, no teniendo sus expresiones metafóricas una fuerza tan grande como las del bable en la dinámica social y política actual.

I.- Los Colores y sus Metáforas

A estas alturas no debe haber ya la menor duda de que el modo de uso del léxico de cada lengua en una comunidad lingüística crea un modo de experiencia cultural acerca de la realidad. Fijémonos en algunos ejemplos de la experiencia intercultural acerca de los colores, que si bien constituyen la misma realidad física para todos los observadores, no evocan para todos el mismo modo de experiencia, o al menos con algunos colores hay una gran diferencia en cuanto a las convenciones lingüísticas que las diferentes lenguas construyen con ellos. Así por ejemplo en los usos metafóricos populares de la lengua francesa el color azul expresa siempre gran distinción social, las "filles bleu" son las damas de una distinguida clase social, "les bleus" son los soldados de la élite de la I República francesa, el buen vino tinto se distingue como "vin bleu", etc., aunque sorprenderse por algo se señala también como ponerse azul ("bleu"); en la lengua italiana también el color azul es metafórico por el uso de la lengua como color de distinción, mientras que en las lenguas castellana o gallega el color azul carece de toda distinción, y podemos decir que pasa desapercibido en nuestro lenguaje popular de metáforas. Con el color gris también hay algunas diferencias análogas, en el uso coloquial del

francés "être gris" o "être noir" es estar muy borracho, y mirar a alguien con mala intención se dice mirarlo gris ("en faire voire gris"), mientras que en castellano o en gallego lo gris simboliza simplemente apatía, falta de humor o de lucidez, sin ningún otro matiz negativo. En cambio el color rosa es en todas estas lenguas el del optimismo y esperanza, por lo mismo que el rojo simboliza en general la pasión y también la falsedad y la maldad de la persona (mucho antes de la revolución industrial).

Si nos fijamos en algunas diferencias que aparecen entre los usos del castellano y del gallego podemos encontrar algunas muy significativas. En general parece no haber ninguna diferencia entre las metáforas de los colores que se usan en las dos lenguas, el negro, blanco, rojo, amarillo y verde se utilizan para construir metáforas muy parecidas en las dos lenguas, pero si nos fijamos en el uso de los dos colores más usados en las locuciones gallegas, blanco y negro, encontramos algunas diferencias significativas con el castellano. En gallego el color blanco es usado metafóricamente para simbolizar pureza, claridad, palidez, limpieza, honradez, mientras que en el uso del castellano simboliza, además de lo anterior, ingenuidad ("blanca es la leche y por las calles la venden") y cobardía ("so blanco" se utiliza como acusación de cobardía). Con el color negro pasa algo análogo, en gallego lo negro simboliza la maldad, el pecado, la muerte, la fealdad, el miedo, la suciedad, la mala suerte mientras que en castellano simboliza además la fortaleza ("cuando el negro envejece, todavía no encanece"), la humildad ("aunque soy negro, alma tengo") y la distinción ("educarse con las damas negras" se utiliza en el habla madrileña para designar una

educación distinguida, de monjas). Estas ligeras diferencias en el uso metafórico de esos colores sugieren diferencias en la experiencia cultural a cerca del color. En el uso de la lengua gallega la distinción entre lo blanco y lo negro sirve para oponer los sentimientos y valores más radicalmente opuestos que se pueden encontrar en la vida, mientras que en el uso de la lengua castellana se incorporan a ese sistema de oposiciones algunos valores más, que oponen fortaleza a cobardía y humildad a distinción. Son estos valores opuestos valores sociales que los usos de la lengua castellana incorporan a la experiencia cultural de los colores opuestos que ofrece la vida, ausentes en la experiencia que ofrecen los usos de la lengua gallega acerca de los colores. Los usos metafóricos del léxico de los colores son por tanto medios simbólicos para modelar nuestra experiencia social, siempre más atenta a unos valores que a otros, y también puede decirse que nuestras experiencias sociales acaban por incorporarse a nuestra experiencia cultural de los colores por la mediación de las convenciones de la lengua.

II.- Los Nombres Personales como Formas Simbólicas

Fijémonos ahora en el uso convencional de otros tipos de términos léxicos. Los diferentes nombres ocasionales (que no merecen el nombre de apodos) que recibe una misma persona a lo largo de su vida en nuestra sociedad gallega y española (por ejemplo Elenita, Gelen, Mari, Elena) por diferentes sujetos solo tienen como referentes a la misma persona nombrada en los diferentes contextos de su vida, pero en cambio componen

una estructura léxica en la que sus términos cumplen funciones muy variadas, pero que ejercen un modo de clasificación simbólica de la persona. Veamos algunos casos. El anterior es el caso de una señora que de niña en su familia y vecindario la llamaban Elenita, como este nombre dejó de gustarle al entrar en la adolescencia durante el bachillerato sus compañeras le llamaron Gelen, y cuando entró en su época universitaria sus nuevos amigas/os y compañeros/as la llamaron Elena y sus hermanos mayores la empezaron a llamar Mari; hoy todos la llaman Elena (en su trabajo, sus amigas y su marido) a excepción de sus hermanos (que la llaman Mari) y tíos (que la siguen llamando Elenita). En este caso el nombre de la época universitaria es el que acabó configurando su identidad como persona adulta en la mayor parte de los contextos actuales en que vive, pero esto no siempre es así. Otra señora era llamada por sus padres y vecinos en la infancia Mari Carmen, sus amigas desde la infancia la llamaron Chata, porque su padre era conocido como El Chato entre sus amigos, en el colegio sus compañeras la llamaron Mari Carmen, cuando llegó a la universidad sus amigas más íntimas la llamaron Chati (porque a ella no le gustaba ya lo de Chata); actualmente en su trabajo la llaman Mari Carmen, sus amigas de infancia y de facultad la llaman indistintamente Chata o Chati, nombre que recibe con especial agrado y cariño. En este caso es el nombre puesto por las amigas de la infancia y de la tardía adolescencia el que domina las expresiones afectivas e íntimas de la persona; aquí los nombres actuales de la persona clasifican rígidamente su identidad profesional y su identidad personal. Otro es el caso de una señora a la que sus padres en la

infancia llamaron Josefa, como era pelirroja en su primera etapa de colegio la empezaron a llamar Peli, nombre que siguió en su etapa estudiantil y universitaria, cuando su pelo empezó a encanecer sus amigos la empezaron a llamar Sefi o Chefi; hoy tanto en su trabajo como sus amistades todos la siguen llamando Sefi, algunos Peli, nombre que recibe con gran aprecio, y en su familia la siguen llamando Josefa (Sefi los de su edad) como en la infancia. En este caso cualquiera de los nombres (Sefi, Chefi, Peli) puede ser usado actualmente en cualquier contexto menos el de Josefa, que solo se usa en el ámbito familiar y se oculta en los demás contextos sociales. En el caso de los hombres ocurre algo parecido, aunque la variedad de nombres que recibe la misma persona es menor que en el caso de las mujeres, habiendo más variedad léxica en los hombres del medio rural que en los de las ciudades, al contrario que en el caso de las mujeres. Un hombre del medio rural (Ancares por ejemplo) que se llama Manuel, en la familia le llaman Manolo, los vecinos suelen llamarle Caboza (el nombre popular de su casa de origen), los niños y los más jóvenes del pueblo le llaman Tío Manuel (la denominación que reciben en el pueblo los hombres de avanzada edad); en cambio las mujeres en el medio rural apenas reciben variedad de denominaciones a lo largo de su vida (la que es Carmiña, Nucha, o Concha lo es para toda su vida). En algunas zonas del medio rural (Ancares) los niños varones ya desde pequeños son denominados, aparte de su denominación infantil (Manoliño, Paquiño), con la denominación heredada por su padre (Caboza), las niñas en cambio no, como tampoco las mujeres heredan la denominación de su casa de origen, en otras

zonas rurales las denominaciones son mucho más variables con independencia del género. Mientras que en el medio urbano los niños o niñas nunca reciben denominaciones de adultos hasta que empiezan a ser adolescentes. En el medio urbano las denominaciones de un hombre a lo largo de su vida en algunos casos pueden ser también muy variadas. En cualquier caso las distintas denominaciones solo reflejan los cambios de identidad por los que pasó una persona al cambiar de ambiente en relación con las edades a lo largo de su vida, permaneciendo más tarde como signos que simbolizan para la persona distintos modos de relaciones que se pueden conservar. Ni en el medio rural ni en el urbano resultan molestas esas denominaciones para las personas que han alcanzado ya la mediana edad. Son ejemplos de modos de utilización del léxico para representar distintas imágenes que la misma persona conserva de su infancia o de su adolescencia para sus relaciones actuales para marcar la estructura simbólica de su identidad, que siempre está al menos parcialmente ocultada. Pero son también ejemplos de la función simbólica que pueden ejercer los términos del léxico de una lengua para ritualizar distintos modos de experiencia social de la persona, con independencia de la significación social más genérica que puedan tener en el uso de la lengua. Sefi y Chatí pueden tener la misma significación social de ser denominaciones posteriores a la adolescencia y marcar su vida adulta, pero no aportan el mismo tipo de experiencia social para ambas personas porque no ritualizan los mismos modos de interacción social para ambas; Sefi es así nombrada por todas sus amistades y compañeros/as de trabajo y miembros jóvenes

de la familia, mientras que Chati solo es así nombrada por unas pocas amigas. No hay reglas generales para determinar el significado social de esos nombres en la mayor parte de los casos; la estructura simbólica que forman en cada caso funciona de manera distinta, porque son símbolos exclusivos de cada persona.

III.- Las Metáforas del Léxico Ordinario

Pasemos ahora a analizar en qué consiste esa dimensión simbólica en otros términos del léxico más ordinarios y referenciales, de la cual depende la eficacia ritual de la lengua. Fijémosnos en los usos metafóricos de los términos del léxico gallego que se refieren a la comida y a la bebida, para compararlos después con los usos metafóricos de otros términos y detectar así las diferentes formas de experiencia cultural.

Comer y sus verbos sinónimos (rillar, fartar, fartucar, comichar, comiscar, encher) cuando son usados metafóricamente en la lengua gallega siempre designan acciones o actitudes negativas en el orden social y moral, como las siguientes:

1) "Besta ben cebada nunca fixo boa cabalgada". Los excesivos cuidados del cuerpo educan mal a la persona.

2) "Tanto rillar, matoute un arrouto". "Rillar" designa el comer de los perros, y en este caso se refiere a la persona con ambición desproporcionada e inmoral.

3) "Bo de convidar, malo de fartar". La persona ambiciosa nunca tiene medida en sus apetencias.

4) "Polo pan baila o can". El "pan" designa en este caso las ambiciones de la vida.

Algo parecido ocurre con los usos metafóricos del léxico de la bebida; beber denota siempre actitud inmoral:

1) "O amigo do teu viño nono queiras de veciño". Un bebedor no puede tener amistad.

2) "O amigo non se coñece entre xerros de viño". No hay amistad con la bebida de por medio.

3) "Comida e bebida desfán compañía". Comer y beber deshacen la buena amistad.

A esto hay que añadir que en cambio en los usos metafóricos que hace de ese mismo léxico la lengua castellana (o la lengua francesa) el comer y el beber pueden denotar actitudes morales negativas o positivas; veamos algunas positivas:

a) En castellano:

1) "Más vale bien comido que bien vestido".

2) "Palabras buenas son, compadre, más el vino ande".

La bebida denota aquí hospitalidad.

3) "Quien mucho come y bebe, hace lo que debe". Comer y beber son metáforas de las satisfacciones que da la vida.

En francés:

1) "Manger de la même écuelle". Compartir intimidad.

2) "Boire dans son verre". Ser una persona íntegra.

3) "Donner pour boire a quelqu'un". Dar a otro una generosa satisfacción.

Hemos de preguntarnos por qué motivo es la lengua gallega en sus usos populares, lengua subordinada y marginada históricamente, la que integra con mayor

radicalidad el discurso en torno a los excesos morales de la condición humana cuando utiliza la comida y la bebida como metáforas de la vida social. Pero antes de nada he de señalar las consecuencias pragmáticas de las representaciones semánticas del uso de las lenguas, que acabo de señalar. El hecho que en el uso metafórico popular de la lengua gallega se emplee el léxico de la comida y de la bebida como formas metafóricas (y no literales) de referirse a acciones inmorales tiene como consecuencia que el uso coloquial de la lengua gallega tiende a reproducir un determinado modelo de ritualización de la interacción social por el que la persona aparece representada como un tipo social que se caracteriza por conservar cierta actitud moral ante la vida. No quiere decir de ningún modo que siempre que hablamos en gallego de comer y beber estemos pensando en actos pecaminosos, solo se quiere decir que cuando usamos metáforas con estos términos del léxico, para construir representaciones sociales, estamos desplegando una forma de discurso que utiliza símbolos culturales. Estos reproducen en el plano de la acción ritual del hablar con otros un modelo de acción simbólica que impone una actitud moral ante ciertas oportunidades que proporciona la vida, ante las cuales los usos de otras lenguas no reproducen una actitud tan definida. A esto le podemos llamar usos culturales de la lengua que imponen representaciones de la persona mediante la puesta en juego de símbolos culturales.

¿Por qué la lengua gallega integra con mayor radicalidad que las lenguas dominantes los discursos morales propios de una mentalidad religiosa dominante en la vida social, que siempre vio en los placeres del cuerpo la corrupción

del alma?. La respuesta que se me ocurre es la siguiente: al haber quedado recluida a los ambientes rurales el uso de la lengua gallega ha interiorizado en sus formas más expresivas aquellos ideales de pureza propuestos por la religión católica dominante, como consecuencia de la idealización que nuestros labradores han proyectado sobre su propio modo de vida como una vida sana y pura (en todos los órdenes), frente a los excesos morales que ven en la vida urbana. Así pues, el uso de la lengua gallega fue integrado ruralmente como una forma simbólica que representa la pureza de su cultura y, por consiguiente, las normas de pureza de la religión dominante configuraron sus formas de expresión más idealizadas.

Para las lenguas minorizadas como la gallega, que se han visto marginadas por siglos a conservarse en los márgenes rurales de la sociedad, es más importante que para otras su ganancia de eficacia ritual en la vida social; necesitan ganar para su uso cotidiano nuevos territorios, de ahí que traduzcan su necesidad de ganar poder simbólico en la creación de símbolos que representen modelos morales para la persona y la vida social. En el caso gallego sus poetas y escritores clásicos han entendido con frecuencia que la eficacia cultural de su arte iba a depender del modelo de representación cultural de la lengua que propusieran, y que de ésta podría depender el poder simbólico de la lengua en la vida social. En el caso de la poesía de Celso Emilio Ferreiro encuentro ejemplos muy claros de esta estrategia seguida mediante su modo de empleo poético del léxico. Voy a señalar solamente algunos ejemplos.

Construye secuencias léxicas como "sementar" (sembrar), "labrar" (trabajar),

"lembrar" (recordar) que o tienen el mismo significado semántico, o bien tienen semejanza de sonido y por esto son usadas para construir metáforas análogas. Así, con la expresión "pois que temos semente, sin folgar sementemos" (pues tenemos simiente, sembramos sin holgar), o "sementemos a espranza", aquí "sementar" se refiere a la construcción de la nación gallega; el término "laboura" significa en la semántica de la lengua trabajo, pero el poeta usa este término por su semejanza con "labrar" y con "sementar" solo para idealizar ciertos trabajos (y nunca para referirse a trabajos poco apreciados), utilizando por ejemplo "unha labouira tan meritosa", o "río labrego, suco ben labrado" (río de labrador, surco bien trabajado). Por el mismo motivo solo utiliza "lembrar" para referirse a recuerdos muy entrañables (y nunca para recuerdos desagradables), como en "na lembranza dos seus" (en el recuerdo de los suyos), o "ollos de lembranza" (ojos de recuerdo y esperanza), o "tiven un soño que máis ben foi un lembrar" (tuve un sueño que más bien fue una esperanza), "lembrar" es utilizado como recuerdo de esperanza; utilizando también "labranza" como metáfora de esperanza: *zónde está aquela angueira i aquelas espranzas? zónde están as labranzas?*. En cambio cuando se refiere a otros trabajos como los negocios del comerciante se expresa con metáforas que siguen secuencias léxicas que llevan intenciones muy diferentes, como "paisano denigrante, logreiro, negociante", "mercadorías podres", "maus porcas, pero cheas", "vendiche vento, vendiche leria, todo vendiche menos decencia", utilizándose como metáforas inmorales "vender", "empodrecer" (pudrir), "perder", "encher" (llenar); en este contexto "fortuna" se designa despectivamente

como "fartura" (hartura). Las secuencias léxicas de "sementar", "labrar" y "lembrar" se convierten en formas simbólicas para representar la construcción moral de la persona y de la nación, por eso son términos cuyo uso coloquial se utiliza para construir un modelo de discurso social que reproduce la verdadera actitud moral dentro de la civilización. Mientras que términos como "negociante", "vender", "fortuna", "fartura" se utilizan en fórmulas que sirven para construir un discurso que desautoriza otras actitudes sociales ante la vida.

En otros trabajos anteriores insistí en cómo las actividades ordinarias de la vida del labrador están representadas en las metáforas del uso del gallego como las actividades más puras y sanas, frente a otras que están más en contacto con el progreso de la civilización, que aparecen siempre representadas como más corruptas o inmorales. Otros escritores como Alfonso R. Castelao, uno de los padres del nacionalismo gallego, también caracterizó con abundantes ilustraciones diferentes usos de la lengua gallega como símbolos de las actitudes morales típicas frente al progreso de la civilización (Rodríguez Campos 1995), mostrando la relación existente entre formas de hablar la lengua y las formas de discurso, para analizar su significado cultural. Distingue entre un hablar puro, reflexivo, sabio y libre, como el de los labradores, y un hablar como el de los seres domesticados, hablar servil y arrogante que es propio de señoritos (castellano) y de sus imitadores en la lengua gallega. Actualmente se utiliza a veces un tipo de dicotomía parecida para diferenciar en términos morales el uso del castellano y del gallego, representando al primero como el habla del espíritu individualista de la mentalidad urba-

na, frente al segundo que representa la regeneración del espíritu de solidaridad colectiva del pueblo gallego (F. Rodríguez 1991). En apoyo de este tipo de dicotomías que representan la mayor eficacia simbólica de la lengua minorizada (la gallega) en la vida social hay que decir, como uno entre muchos ejemplos ilustrativos, que es frecuente encontrar en la prensa diaria de Galicia, cuando se expresa en gallego, los términos "sementar" o "labrar" para referir la importancia del habla gallega en el momento actual, utilizándose por el contrario en castellano con alguna frecuencia el término "excretar" para referirse a modos públicos de utilizar la lengua castellana. Mientras la primera tiende a ser idealizada y ritualizada en su modo de uso, la segunda tiende a ser denigrada como modo de expresión cotidiano.

Conclusión

La obra fundamental que desde la perspectiva antropológica analizó hasta ahora las relaciones entre los usos de la lengua y las formas de discurso es la de Pierre Bourdieu (1983 y 1985), dentro de

un modelo de análisis que es bien conocido como el análisis pragmático del uso de la lengua. En esa concepción se parte de los usos formales de la lengua que están convencionalmente establecidos en las formas de discurso, para estudiar cuál es el modo de interacción entre esos usos formales de la lengua y la estructura de la relación social entre los sujetos (1983: 54), de manera que el uso retórico de determinadas fórmulas permite crear un meta-discurso que puede tener un gran poder simbólico dependiendo del contexto. Se trata de una modalidad de análisis a la que yo no he querido referirme a lo largo de este trabajo, a pesar de su importancia y de su conveniencia para el estudio del progreso en las formas de uso de las lenguas minorizadas. Bourdieu se ha desentendido totalmente de las consecuencias que tiene la estructura semántica del uso de la lengua en una comunidad sobre la eficacia de su poder simbólico en la vida social, de lo que creo que sin duda se deriva una parte importante de la capacidad pragmática de la lengua en la vida social para generar formas de experiencia. Siendo ésto lo que yo he querido hacer en esta ocasión.

Bibliografía

BASSO, K. 1979. *Portraits of The White-man. Linguistic Play and Cultural Symbols among the Western Apache*. Cambridge University Press.

BOURDIEU, P. 1985a. *¿Qué significa Hablar? Economía de los Intercambios Lingüísticos*. Madrid: Akal. 1985b *Exquisite d'une Theorie de la Pratique*. Paris: PUF.

FERNÁNDEZ, J.W. 1986 *Lexical Fields and Some Movements about, within, and between Them*. En *Persuasions and Performances. The Play of Tropes in Anthropology*. Bloomington: Indiana University Press.

FERREIRO, C.E. 1980 *Obra Completa* (2 vol.). Madrid: Akal.

RODRÍGUEZ, F. 1991 *Conflicto Lingüístico e Ideoloxía en Galicia*. Santiago de Compostela: Laiovento.

RODRÍGUEZ CAMPOS, J. 1995 *Lingua, Paisaxe e Identidade na Cultura Galega*. Ponencia presentada en el Coloquio Internacional de Antropoloxía *Linguas e Identidades*. Santiago de Compostela.

WHORF, B. L. 1939. *Language, Thought, and Reality*. Cambridge: MIT Press.

EL DISCURSO POLÍTICO EN LA FORMACIÓN DEL "NOSOTROS"

JOSÉ MIGUEL (TXEMI) APAOLAZA

Universidad del País Vasco UPV-EHU

Sin negar la importancia de la praxis, de las acciones políticas, en la conformación del lenguaje político, me centro en aquellos discursos vehiculizados a través de la lengua, en sus manifestaciones hablada y escrita.

He optado por abordar el análisis de los discursos por una serie de razones ya presentadas por Tomás Ibañez (1988), y que son las siguientes:

a) La insoslayable ubicuidad del lenguaje, y en particular su presencia en la construcción de la realidad social.

b) Alusiones al papel del "imaginario social" y a la naturaleza simbólica del entramado social y del propio actor social.

c) Intuiciones de que las palabras también son "actos" y de que los discursos son causas eficientes.

d) Impresiones de que algunas de las batallas más importantes son las que se libran en el campo de las ideologías y en la confrontación de los sistemas simbólicos.

e) Convencimiento de que el ser humano es un animal "auto-definidor", es decir, un ser cuya identidad resulta en parte de la forma en que él mismo la percibe y la define; lo cual determina su interacción social con los miembros del mismo, y con otros grupos y sus componentes.

Política

Considero como política toda actividad relacionada con el poder, con su ejercicio; y los discursos políticos, como discursos de poder.

La política, así como las relaciones de poder que la fundamentan, está presente en toda las dimensiones de la sociedad, recorriéndola transversalmente.

Una de las estrategias fundamentales en las que se asienta el ejercicio del poder es conformar una estructura social jerárquica, la cual se lleva a cabo por un proceso que de forma esquemática y operativa la podemos considerar constituida por los siguientes pasos o momentos:

— Conformar la desigualdad a partir de la diferencia.

— Presentar la desigualdad como constitutiva de la estructura social.

— Presentar como "natural", como tradicional, "siempre ha sido así" y por lo tanto necesaria dicha desigualdad.

En este proceso de configuración del poder, en los tres pasos que hemos definido como constitutivos del mismo, la lengua y el discurso son fundamentales, por su determinante papel en la construcción de la realidad social;

«Los procesos de comunicación, en cualquiera de sus formas, lingüísticas y no-lingüísticas, aparecen como instrumentos de transmisión de información que no son neutras, sino expresión de las necesidades «políticas» del orden social y, por tanto instrumentos fundamentales de control y regulación»

Serrano (1981); de un determinado contexto socio-político.

Este proceso es ideológico, "considero como ideológico todo discurso que encubre sistemáticamente aspectos fundamentales de la realidad social, justificando al mismo tiempo una forma de poder y de dominio político," González García (1987).

En los modos de hacer política, es de marcado interés conocer los mecanismos y modos como se relacionan las élites con las masas, distintas según las diferentes relaciones sociales y políticas que definen el contexto político y el momento histórico, sin olvidar la importancia de los constructos ideológicos implícitos y explícitos. Esto nos va a permitir conocer las condiciones de producción de los discursos relacionados con la actividad política, condiciones que se reflejan en la naturaleza del emisor y receptor del discurso, en los aspectos formales, y en el soporte de comunicación utilizado.

Lengua

Su dimensión simbólica y su dimensión instrumental están presentes en su consideración como vehículo o soporte del discurso político.

La primera da lugar a la posibilidad de la construcción de metáforas, metonimias, y otras figuras retóricas propias

del lenguaje connotativo, consustancial al discurso político como lo es a la construcción ideológica, a la que en muchos aspectos puede reducirse el discurso político al menos en sus características constitutivas más básicas.

La dimensión instrumental, y los aspectos formales, entre otros, nos ofrece información acerca de la naturaleza de los emisor y receptor del discurso político, y de las condiciones sociales de su producción.

La distinción entre "lenguaje connotativo", que se muestra a través de enunciados simbólicos y "lenguaje denotativo" aquél que se expresa a través de figuras lógicas, nos va a ser operativa a la hora de analizar los distintos discursos políticos y las finalidades para las que son producidos.

Una mayor o menor presencia de los aspectos connotativos y denotativos; para transmitir qué contenidos son usados unos y otros; su relación con las características que definen al receptor; su dependencia del momento histórico, y del contexto, y en que son emitidos o producidos los discursos; son elementos a tener en cuenta en el estudio de los discursos.

Basándonos en Sperber (1978), hablamos de interpretación de los enunciados simbólicos. Las relaciones y analogías entre la interpretación individual y la colectiva, la del grupo a la que pertenece esa individualidad, y también entre las presentadas por otros grupos o personas, nos permite ahondar en la naturaleza del espacio político.

El espacio político está formado por todas las particulares interpretaciones que muestran un núcleo común correspondiente a la interpretación más global o central, cual es la interpretación colec-

tiva. Ejemplo claro es la polémica surgida en torno al uso de la palabra "ikastola" como metáfora, a la que se dota de diversos contenidos o definiciones en función de los intereses del enunciante.

Espacio político

Al hablar de lenguaje político es necesario detenerse un momento en la consideración del espacio político y su definición a través de las diferentes lecturas que se dan de los enunciados simbólicos, componentes fundamentales de los discursos políticos.

Entiendo el "espacio político" como un colectivo, conjunto de personas, sobre el cual se espera tenga efecto el discurso, que acepta la ideología, las definiciones políticas ofrecidas por el productor del discurso, o al menos es influenciado por él.

Esa aceptación se muestra en la naturaleza que presenta la interacción social y política; la cual no es permanente y puede variar según los temas, el contexto social y el momento histórico. No se debe entender este fenómeno como de identidad pues su presencia se limita a la arena política, a actuaciones que se dan en la misma, y no alcanza otras dimensiones de la vida social.

Esto, lo constitutivo del grupo, es definido por las élites, por los intelectuales orgánicos, y aceptado por el grupo, lo cual determina una praxis común en lo relacionado con estos aspectos, no así en todos los demás constitutivos de la "personalidad política" individual, de todos y cada uno de los actores sociales.

Cuanto menor sea la definición política y/o ideológica, más difusa y menos

dogmática, para lo cual es ideal el uso de las metáforas; o cuanto más elementos recoja como propios; más amplio será el espacio político.

Así las diferentes interpretaciones individuales poseen un núcleo común, aquello que es cultural, social y políticamente definidor del grupo, y que ofrece los datos y contenidos sobre los que se edifica la interpretación colectiva, grupal. La naturaleza de la misma no tiene su fundamento en el carácter de las interpretaciones sino en las relaciones de poder existentes entre las distintas individualidades y subgrupos.

¿Cuál es la interpretación grupal?, ¿qué semejanzas o diferencias presenta con las interpretaciones individuales elaboradas en el seno de ese grupo?, ¿cuál es el proceso por el que se conforma la interpretación colectiva?, ¿quiénes deciden?; son preguntas que pueden aplicarse, también al estudio de la praxis política, y del lenguaje político, que muestran la analogía entre estos dos fenómenos, la cual es elemento básico de la metodología en la que se fundamenta este análisis.

Discursos

Todos los discursos, no solo los políticos, son discursos de poder, llamados a imponer significados y determinar la praxis e interacción social, imposición basada en el ejercicio del poder.

«Es una acción dirigida a crear y/transmitir definiciones, sistemas de valores, e interpretaciones de los enunciados y acciones simbólicas. El discurso, desarrolla y posibilita la pluralidad cognitiva interpretativa de las distintas cul-

turas, y agrupa a los actores sociales en colectivos organizados» Apaolaza (1993).

El discurso puede ser tomado también en su globalidad, como signo o símbolo de algo que necesita ser evocado o invocado como referente en momentos de crisis de la vida del colectivo en cuyo seno se ha producido o al cual va dirigido.

Los vehiculizados por la lengua los podemos considerar "un decir", "un comunicar", considerando la comunicación como el proceso central y constituyente de toda cultura, o de las distintas dimensiones componentes de la misma.

Todos los discursos son "constructos culturales", son un "construir", no un "descubrir". La realidad no existe, la construimos. Existen los hechos, pero en la acción de contarlos, de describirlos, estamos construyéndolos, dándoles vida. Su bondad intrínseca es un dato más, no el único, que se tiene en cuenta para imponerlo.

Discurso político

Acompaña y fundamenta la actividad política, es decir, ayuda a crear grupos y estructuras de poder, y a mantenerlos. El contexto político en que se muestra el discurso es producido por el propio relato. "No es solamente el lugar de la transmisión de la información, sino también el de su transformación" Fabri P. y Marcarino (1988).

Ésta, su "razón de ser", se basa en la influencia que los modos de decir tienen en las formas de ser, y en la naturaleza de las estructuras sociales, a través de las que se vehiculiza o se muestra la interacción social. No es simplemente un discurso representativo y/o enunciativo.

No se trata de representaciones incorrectas o distorsionadas por la ideología; sino de lucha por la imposición de las propias fuerzas, de la que el discurso político no puede sustraerse, por ser la imposición, la finalidad y función para la que es constituido.

Los discursos políticos son lugares de construcción, de producción de sentido, de formalización ideológica y en cierta medida instrumento de unificación, que no de homogeneización. Sus funciones básicas pueden resumirse en: permite reproducirse (es garante de cierta continuidad histórica) y reproducir efectos sociales (imposición de un sistema de representaciones sociales).

Aspectos formales:

Hemos de ser conscientes de que la Gramática solo define parcialmente estos aspectos formales. Hemos de ver así mismo su relación con el contexto político. Las limitaciones formales son insalvables, pero el haber optado por unas u otras, nos da información acerca de la naturaleza de los productores, de los receptores y de las condiciones de producción del discurso.

La premisa central desde la que abordamos este estudio formal es la siguiente: los intercambios lingüísticos, en particular en los espacios públicos, son formas de "poder simbólico", donde se actualizan las relaciones de fuerza.

No se trata de comunicar sino de hacer reconocer un discurso de autoridad. Con su vocabulario político, sus propias metáforas, sus eufemismos y su representación del mundo es ésta la finalidad que persigue. Los "efectos de realidad" del discurso fundamentan su credibilidad en una serie de reglas, y de procedimientos por todos aceptados. El

discurso político se presenta como verdadero y su aceptación está condicionada no por los valores axiológicos postulados sino por el tipo de representación, del hacer persuasivo del enunciante.

Se utiliza el beneficio de decir y el beneficio de desmentir lo que se dice, y la forma de decir. Así una producción ideológica, que es a lo que se reduce el discurso político, resulta tanto más conseguida, más ajustada a la finalidad para la que se constituyó, cuanto más capaz sea de inducir a error, de hacer caer en él, a cualquiera que intente reducirlo a su verdad objetiva" Bourdieu P. (1985).

El rango del discurso en la jerarquía de discursos, y el respeto debido a ese rango, se recuerdan por la "altura" estilística, altura que presenta distinto carácter según la naturaleza del discurso. Así los discursos elaborados en el seno de una ideología y política populista, la altura está relacionada con su utilización de un lenguaje lo más cercano y próximo a la propia del pueblo llano. Recordemos la naturaleza ideológica del constructo "pueblo", y la existencia de diferentes populismos.

La formalización del lenguaje utilizado en el discurso mantiene a los profanos a cierta distancia. Protege el texto contra la trivialización. Un corte entre el saber sagrado, el de los iniciados (el político en este caso), y el profano, asegura el monopolio del saber.

La posición jerárquica de los individuos en la estructura social va muchas veces unida al dominio del instrumento de expresión.

Estructura del discurso político:

El discurso político está conformado fundamentalmente a través de un lenguaje simbólico, abierto por su naturale-

za a diferentes lecturas, que permite llegar a más gente ampliando lo que viene a denominarse espacio político.

Este lenguaje simbólico está constituido por diferentes figuras retóricas, la más frecuente entre ellas es la metáfora, que no olvidemos tiene su significado en el seno de la cultura en que se ha constituido, y no posee un significado universal.

En el lenguaje simbólico se habla de una cosa en términos de otra, en su ambigüedad, no dice nada, o lo dice todo, a la espera de ser interpretado; por ello brinda muchas posibilidades al juego ideológico en base a la análoga naturaleza que presentan, mostrando lo ideológico, como imperativo en el lenguaje político.

La capacidad generativa de la lengua, permite elaborar más allá de los límites de la verificación empírica, produciendo discursos correctos pero semánticamente vacíos que no dicen nada. Independientemente de que el discurso informa de algo, a alguien, el lenguaje político, muestra el discurso en su globalidad, como una unidad simbólica; como signo o símbolo que se pretende sea asumido por los receptores del mismo.

Presenta una estructura modal tipo veredictivo, resaltando y repitiendo hasta la saciedad las metonímias, que se quieren muestren el todo. Se presenta como verdadero y como tal ha de ser aceptado.

Se presenta una práctica codificada y hasta cierto tipo estereotipada del lenguaje. A través de la utilización de estereotipos y tópicos se muestra su utilización ideológica, al modo que se manifiesta también su utilización como instrumento de discriminación genérica o clasista.

«Ocultación y ostentación son las dos caras de una misma moneda en el discurso político y no hacen sino instaurar una ficción más en la cultura cual es la transparencia del mensaje» Imbert G. (1990).

Construir el "nosotros"

Los individuos, hombres y mujeres, actuamos obedeciendo a las reglas y expectativas asociadas a ciertos roles. De este conjunto de actuaciones que denominamos "conducta social", vamos a fijarnos en aquellas que dan lugar a la constitución de grupos, a través de los cuales se lleva a cabo la actividad política.

Nuestra praxis social, en cada acción y momento, es vehiculizada a través de un grupo social y sólo a través de uno de ellos, independientemente de que pertenezcamos a varios de ellos. El contexto socio-político, el momento histórico, el carácter de la actividad van a determinar que nos presentemos como miembros de un grupo u otro, y actuemos en consecuencia.

A este proceso, por el cual se conforman los grupos, es a lo que genéricamente denominamos "construir el "nosotros"". Este construir el "nosotros" pasa por la asunción como propias de una serie de características que se definen como propias, y esta asunción lleva consigo una determinada interacción social tanto entre los miembros del grupo, como con otros grupos y/o sus componentes.

Estas características, su definición, están íntimamente relacionadas con las que muestran aquellos grupos de los cuales se quieren diferenciar. La cons-

trucción del "nosotros" lleva implícita la construcción del "ellos", del "otro" del cual queremos diferenciarnos.

La construcción del "nosotros" lo considero como un proceso, sometido al cambio; estas características no son fijas, esenciales, lógicamente necesarias; son cambiantes, arbitrarias, aceptadas y mostradas, por la eficacia que las mismas muestran en aquél fin para las que fueron creadas, fundamento éste, del quehacer político.

Para una mejor comprensión, vamos a diferenciar dos formas de construir el "nosotros":

a) El "otro" es excluido del discurso que constituye el sujeto, no está presente en su explicitación. Es el tipo de discurso que se da en las definiciones étnicas, y mayormente en las nacionalistas.

b) El "otro" es eliminado simbólicamente, a veces no tan simbólicamente, haciendo una valoración negativa del mismo. Esto se da en los fenómenos conocidos como xenofobia, racismo, marginación socio-económica. En este caso el "nosotros" se define como la contraimagen de esa negatividad.

El discurso sobre la identidad, así se denomina genéricamente a la construcción del "nosotros", es un ejemplo claro de esa práctica cual es "que a la vez que se enuncia, se nombra, se da a sí mismo la existencia" Bordieu (1985).

Es un ejemplo claro del discurso de fundación, al nombrar las cosas las hago existir, al definir formalmente una práctica, le otorgo derecho de ciudadanía, la fundamento socialmente. En la tradición y cultura vasca se afirma que "lo que tiene nombre existe", bien es verdad que no se especifica que tipo de existencia. "Las categorías con acuerdo a las cuales un grupo se piensa, y según las

cuales se representa su propia realidad, contribuyen a crear la realidad de esos grupos" Bourdieu (1985).

El discurso político, por su naturaleza, (recordemos que el discurso crea la realidad), es usado para definir esas características, definiendo al "nosotros" y al "otro", y la conducta social que le corresponde; y a su vez para transmitir y dar a conocer esa definición. "Discursos centrados en las personas y la relación con la alteridad, discursos que remiten por consiguiente al «ser» del sujeto, y a una nueva definición de ésta en los períodos de ruptura histórica" Imbert G. (1990).

Se elabora un discurso que hace sentir como propios los símbolos, las conductas sociales, que definen al grupo y así posibilitan la participación en lo colectivo, respetando las individualidades.

Los contenidos del mismo versan sobre la legitimidad de las características, la naturaleza de las mismas, su cuasinecesidad, mostrándonos una lectura sincrónica del "nosotros"; y también una versión diacrónica, que explique los cambios integrándolos y siguiendo a su vez postulando y reclamando la identidad del grupo. Así se definen el carácter o naturaleza de las características, su jerarquización, el cambio en las mismas si es necesario y/o ya se ha dado y a su través el del "nosotros", el grupo, su estructura y funcionamiento.

Este discurso presenta distintas formas bien sea dirigido al seno del "nosotros" para reforzar el grupo, bien al exterior del grupo; entre otras razones por sus diferentes finalidades: cohesionar al grupo y/o hacerlo atractivo para posibilitar la integración de nuevos miembros. Este discurso crea a su vez una realidad,

que posibilita la superación de las contradicciones, a eso tiende, en su seno, y mostrarse al exterior como un grupo homogéneo.

Los transmisores de los discursos también son diferentes, presentan distintas características. Ejemplo claro de esto es la elección de portavoces por los partidos políticos en función de los contenidos y de a quienes va dirigido el discurso. Se ha de buscar una imagen que ayude a hacer más creíble el mensaje.

Aspectos formales:

Las características no son presentadas a través de su expresa definición sino que son mostradas a través de símbolos. Las distintas interpretaciones, convergentes todas ellas, posibilitan una mayor aceptación del símbolo, que la que se lograría a través de un enunciado denotativo, que presentan una sola lectura, o de un mero signo cuyo significado está dado como referencia a un código.

Se muestran las características definidoras, en particular las que más claramente nos diferencian de los demás, como parte que representa al todo. Por efecto de metonimia, estas características aparecen como únicas a la hora de desarrollar las relaciones sociales con otros grupos e individuos.

Se insiste, por activa y por pasiva, presentando de forma simple y repetitiva la diferencia como constitutiva del grupo, evitando mencionar lo que tiene de común. No perdamos de vista que estamos en una confrontación, que por algo y para algo nos presentamos como miembros de un grupo y no de otro, y que el grupo va a instrumentalizar aquellas características que ofrezcan mejores resultados como medios para alcanzar

un fin (en este caso el poder y predominio de un grupo sobre otro).

Para la construcción y transmisión del discurso se crea un particular contexto simbólico, se rodea de una cierta liturgia o parafernalia, en la que los discursos se presentan abiertos a diferentes interpretaciones, más allá de las ofrecidas por los contenidos lingüísticos, posibilitados por la puesta en acción de una serie de elementos pertenecientes a lo que denominamos lenguaje "no verbal", y que

acompaña a todo acto de comunicación lingüístico Bateson G. (1983).

Los aspectos denotativos, figuras lógicas, están más presentes en los discursos dirigidos al exterior del grupo, por su propia finalidad de dar a conocer el grupo más allá de sus espacios habituales. Los connotativos son mayoritarios en los dirigidos al interior del grupo, para dotar a éste de coherencia, coherencia necesaria a todo grupo para presentarse como unitario, que no homogéneo al exterior.

Bibliografía

APAOLAZA J. M. 1993. *Lengua, etnicidad y nacionalismo*. Barcelona: Anthropos.

BATESON G. 1985. *La nueva comunicación*. Barcelona: Kairós.

BOURDIEU P. *¿Qué significa hablar?* Madrid: Akal.

FABBRI P., MARCARINO A. 1988. "El discurso político". *Archipiélago* nº1: 23-33.

GONZÁLEZ GARCÍA J. M^a. 1987. "Discurso político y nuevas tecnologías". *Revista de Occidente* 71: 35-46.

GRIGNON C. y PASSERON J. C. 1992. *Lo culto y lo popular*. Madrid: La Piqueta.

IBÁÑEZ T. 1988. "El poder del discurso". *Archipiélago* 1: 13-14.

IMBERT G. 1992. *Los discursos del cambio*. Madrid: Akal.

LEMOYNE A. 1983. "Le pouvoir: langage de l'action politique". *Cahiers Internationaux de Sociologie* LXXV: 283-301.

LUQUE E. 1984. "Sobre Antropología política". *REIS* 25: 71-95.

PUJADAS J. J. 1992. "Memoria colectiva y discontinuidad". Barcelona. *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*.

SERRANO S. 1981. *Signos, lengua y cultura*. Barcelona: Anagrama.

SPERBER D. 1978. *El simbolismo en general*. Barcelona: P. Cultural.

WINDISCH U. 1983. "Le temps: Représentations archétypes et efficacité du discours politique". *Cahiers Internationaux de Sociologie* LXXV: 263: 283.

DISCURSOS PARA LA TRANSFORMACIÓN SOCIAL

JOSÉ LUIS GARCÍA GARCÍA
Universidad Complutense

Las dos dimensiones del discurso

En agosto de 1981 y noviembre de 1982 aparecieron sendos números especiales de la revista *American Ethnologist* dedicados a simbolismo y cognición. El objetivo global de la publicación era sentar las bases para una estrecha colaboración entre la Antropología cognitiva y la Antropología simbólica. Estudiando ambas ramas formas culturales de comprensión y conocimiento, sus caminos particulares divergían desde hace años y aparecían como dos enfoques distintos en Antropología.

Quince años después aquellos escarceos programáticos quedaron en buenas intenciones. Cada uno ha seguido con sus paradigmas explicativos, la antropología simbólica insistiendo en su múltiples e intuitivas formas de interpretar y los antropólogos cognitivos agazapados en los análisis del discurso, con técnicas mucho menos estereotipadas que las de los antiguos cognitivistas, pero muy lejos todavía de lo que se prometía. No es de extrañar que Reynosso haya escrito que el proyecto de la *American Ethnologist* "no pasa de ser una enumeración interesada en festejar a éstos (sus autores) como los líderes de una convergencia teórica importantísima, pero cuya misma realidad... puede ponerse en tela de juicio" (1986: 14).

Y sin embargo, y en contra de la minimización del intento por parte de Reynosso, pienso que en la confluencia entre ambas dimensiones del conocimiento se encuentra una vía muy adecuada para entender la acción social y, desde luego, los discursos que se relacionan con ella. Este es precisamente el trasfondo que considero necesario añadir al intento programático de la *American Ethnologist*: la acción social.

Si bien es verdad que los cognitivistas actuales han abierto sus estrategias de análisis a relaciones semánticas que tradicionalmente formaban parte más del repertorio de los simbolistas que del de los etnosemánticos, su desconexión con la acción social sigue dejando incompleta la tarea de aproximación entre unos y otros.

Ello es tanto más significativo cuanto que una buena parte de los discursos con los que operan los cognitivistas son portadores de una doble dimensión, una cognitiva y otra simbólica que los hacen eficaces en el contexto de las prácticas sociales. En cualquier caso el análisis unidimensional de estos discursos los sesga hasta tal punto que no es válido ni para la antropología cognitiva ni para la antropología simbólica. Mi intención es mostrar esta complejidad a través de un tipo de discursos que considero importante: los discursos para la intervención

social. Llamo discursos para la intervención social a aquellos que tienen la intención explícita de producir un cambio social en consonancia con las propuestas del mensaje. Estos discursos se producen reiteradamente en instituciones que como la religión o la política pretenden atraer adeptos, pero también en un sin número de circunstancias en las que se procura la transformación para conseguir objetivos muy diversos. Como material sobre el que basar el análisis tomaré los discursos paternalistas que tuvieron lugar en la minería asturiana a finales del siglo pasado y primeros años de éste, con la intención de conseguir una adecuación de la mano de obra a las nuevas explotaciones industriales¹.

Empecemos poniendo un ejemplo de lo que entiendo por el doble plano del discurso de intervención, a través de un discurso del director de una de las empresas mineras que practicaron un paternalismo más extremo: la Sociedad Hullera Española (SHE). A finales del siglo pasado proliferaron programas empresariales de intervención tanto en el ámbito laboral como extralaboral de los trabajadores. Las empresas los divulgaban en reuniones que servían no sólo para intercambiar ideas sino también para la construcción pública de sus propias imágenes. En las *Instituciones a favor del personal*, redactadas por el Director de la SHE hay un preámbulo en el que se resume bastante bien la conformación de este tipo de discursos:

«Las minas de Aller abarcan unas 3000 hectáreas de terreno en el valle que atraviesa el río Aller (Asturias) y a 55 kilómetros de distancia del puerto de Gijón. Actualmente dan trabajo a unos 1800 obreros y explotan unas 200.000

toneladas de hulla al año. La explotación de las minas de Aller es reciente; los primeros trabajos comenzaron en 1883. Desde el comienzo, el propietario de las minas, el Sr. Marqués de Comillas, tuvo por objeto mejorar la condición material y moral del personal obrero y a inculcarle ideas de solidaridad tanto entre los obreros como entre éstos y los patronos. El problema era complicado por las circunstancias y hábitos locales. Por otra parte la administración de las minas se veía obligada a procurar que el incremento de las ventas permitiese disponer de una parte de los beneficios para crear, a su costa, las instituciones proyectadas a favor del personal. Creemos que no hemos perdido el tiempo, pues en un tiempo relativamente corto, y a pesar de las dificultades locales, hemos llegado a poner en marcha las instituciones que aquí se enumeran»².

Este es un discurso en el ámbito de la intervención social, de lo que se ha hecho y de lo que se va a hacer. Es evidente que hay aquí dos tipos de referentes. Unos que describen una situación, que informan sobre las minas de Aller, y otros que hablan de las cualidades morales de los dueños de las minas, y más concretamente del Marqués de Comillas. El discurso sobre las minas hubiese sido igualmente informativo si se hubiese suprimido el segundo discurso: «Desde el comienzo, el propietario de las minas, el Sr. Marqués de Comillas tuvo por objeto mejorar la condición material y moral del personal obrero y a inculcarle ideas de solidaridad tanto entre los obreros como entre éstos y los patronos». Tampoco añade mayor información a los hechos el comentario «una parte de los beneficios para crear, a su

costa, las instituciones proyectadas a favor del personal" o el inciso "no hemos perdido el tiempo". Estos comentarios forman parte de lo que llamo segunda dimensión del discurso, y son texto que se relacionan con otros discursos y acciones que acontecen en la vida cotidiana, como tendremos ocasión de ver.

La pluralidad de las lecturas

Para contrastar la eficacia de este tipo de discursos es necesario partir de sus consecuencias o, si se quiere, del hábito de lectura inducido por ellos. Lectura que se aplica no sólo a textos sino a intervenciones sociales. Y no en un sentido figurado, sino literalmente pues, en el caso que nos ocupa, las prácticas paternalistas tuvieron una intención claramente comunicativa.

Efectivamente, los patronos industriales tuvieron que enfrentarse a la difícil tarea de valerse de una mano de obra rural que carecía por completo de la preparación necesaria para enrolarse en la industria. Si además estas industrias implicaban dificultades adicionales, como es el caso de las extracciones de carbón, comprenderemos que los patronos no tuvieron más remedio que atraerse a los trabajadores seduciéndoles con ventajas que nunca hubiesen tenido en sus antiguas haciendas. En las cuencas centrales asturianas los patronos se esforzaron al máximo para atraerse primero, y disciplinar después, a los mineros. Toda las grandes empresas ofrecieron servicios que superaban en eficacia y organización a los correspondientes servicios públicos. Escuelas, sanidad, viviendas, economatos, servi-

cios religiosos, fiestas y otro sin fin de atenciones puntuales, se implantaron en los valles mineros y contribuyeron a mejorar las condiciones de vida de los lugareños y a aliviar las arcas de los municipios correspondientes. Desde el punto de vista empresarial el objetivo era vincular estas prácticas con la productividad. Para ello era necesario que el minero "aprendiese a leer" el mensaje que se le transmitía con las prestaciones sociales.

Y sin embargo, y éste es el punto de partida del análisis que viene a continuación, la eficacia empresarial de estas prestaciones fue muy distinta en las distintas cuencas mineras. Cuando hablo de eficacia empresarial me refiero a la forma como a través de ellas los patronos cumplieron sus objetivos: incrementar la producción y, en consecuencia, los beneficios. Si nos fijamos en el periodo que va desde 1980 hasta la primera guerra mundial, que es aquel en el que prácticamente se establecieron todos los servicios reseñados en las cuencas mineras, no es difícil comprobar que en el concejo de Aller la seducción del trabajador fue notable: comparando este concejo con las otras cuencas destacan, por una parte, los grandes e ininterrumpidos incrementos de producción, la ausencia, prácticamente total de conflictos laborales, la escasa importancia de los sindicatos de clase y la relativa sumisión del trabajador al patronazgo integral de la empresa, incluso en aspectos tan extralaborales como las prácticas confesionales de los trabajadores. En Mieres y Langreo, por el contrario, las empresas vieron cómo los mineros, animados primero por liderazgos esporádicos, y más tarde por el potente sindicato de los obreros mineros de Asturias

(SOMA), fueron desconsideradamente a la huelga, mostraron su descontento con fuertes descensos de productividad y protestaron por la calidad de los servicios que se les prestaban e incluso se atrevieron a oponerse a las empresas porque éstas ponían al frente de las escuelas a religiosos, lo que implicaba una confesionalidad que muchos rechazaban a pesar de que las escuelas se presentaban como una obra social.

En términos de discursos podemos decir que la lectura que los mineros de Aller hacían de las prestaciones sociales de la SHE eran radicalmente distinta de la que realizaban los mineros de Mieres y Langreo. Mientras éstos entendían el mensaje que la empresa les suministraba, a través de las prestaciones sociales, como signos de la generosidad del patrono, los mineros de las otras dos cuencas los leían como prestaciones contractuales a las que tenían derecho. Los primeros se sentían obligados a devolver el don con conductas acordes con las expectativas de la empresa, los segundos valoraban el servicio dentro de una estricta lógica contractual y lo juzgaban de acuerdo con la forma cómo se ajustaba a sus propias exigencias.

El hecho de que prestaciones semejantes tengan diferentes lecturas tiene interés desde el punto de vista del discurso que aquí nos ocupa. Ello quiere decir que su trazado en un constructo significativo se ha realizado de manera diferente. Pero, al mismo tiempo, nos sugiere que el discurso es en este caso resultado de la acción social. En su elaboración intervienen una gran variedad de factores. Como dice Batjin un discurso no es un acto comunicativo aislado, sino que forma parte de una situación discursiva sobre la que gravitan actos

comunicativos de todo tipo: en primer lugar otros discursos en momentos diferentes y, en segundo lugar, acciones cuya expresividad se acumula al contexto espacio temporal en el que sucede la comunicación.

Estoy hablando de la lectura de los obreros y no de la intencionalidad del mensaje emitido por lo patronos. Esta observación es importante pues nos pone ante los problemas teóricos que afectan al discurso para la intervención social. Cuando los mineros de Aller entienden las intervenciones de la empresa como muestra de generosidad no es porque realmente respondan a este hecho. Más aún, tenemos muestras de que la intencionalidad de la SHE era otra y que, incluso en las prácticas sociales como ejercicio de comunicación, la empresa trataba de ocultar, como en cualquier mensaje engañoso, los verdaderos objetivos de su acción. Esto, por ejemplo, se pone claramente de manifiesto en una carta del gerente al director en el contexto de la huelga planteada para el primero de mayo de 1891

«...no olvide usted que el personal obrero, en términos generales, no sabe apreciar los beneficios más que cuando los ha tocado y que por lo tanto esos beneficios que en favor de ellos hacemos en poco o nada han de influir en la próxima huelga de mayo. Será por lo mismo muy conveniente que construyamos enseguida las tres o cuatro casas referentes al presente año. La construcción de esas casas es sencilla, lleva poco tiempo y no se necesita emplear muchos operarios. Aunque nosotros no entreguemos esas casas antes de mayo, pues eso no debemos hacerlo porque parecería que obrábamos bajo la presión de la huelga y

por temor a ella; con el sólo hecho de que el personal obrero viera que se estaban construyendo y supiera que se dedicaban para regalárselas a los que mejor se hubieran portado, etc., lograríamos mejor resultado»³.

Aquí se habla de *regalo* y de la lectura que como tal puedan hacer los trabajadores.

La construcción del sujeto

Para que una intervención social tenga sentido como don —y desencadene, en consecuencia, la obligatoriedad de la contraprestación— es preciso que el discurso sea verosímil desde esta interpretación. Por ello estos discursos intervienen en la situación comunicativa configurando el plano no explícito, los supuestos y, en muchas ocasiones, el trasfondo desde el que pasan a primer plano las evocaciones que interfieren en lo que se comunica.

En este contexto fue importante un hecho diferencial entre las empresas de los distintos valles: en Aller el dueño de las minas era el Marqués de Comillas, un personaje que justificaba su intervención paternalista como puesta en práctica de las encíclicas de los papas sobre las relaciones laborales. Su imagen se manejaba en el discurso empresarial como el fundamento incontaminado de las prácticas. Fundamento en cuanto a él se le responsabilizaba de la generosidad de la empresa; incontaminado, porque al no vivir en Asturias sino en Barcelona, cualquier actuación de la empresa que no estuviese en consonancia con esa generosidad se veía como consecuencia de las actuaciones de los jefes secundarios

que, sin conocimiento del marqués de Comillas, obraban de la forma que lo hacían.

La característica social más importante, extralingüísticamente hablando, de los discursos para a la intervención social es la asimetría entre el emisor y el receptor. En el caso de la SHE la titularidad del Marqués de Comillas hizo que la asimetría expresada en el discurso no sólo fuese material, sino también moral. Por ello la tarea marcada de "moralizar al trabajador", aunque de hecho fuese operativa en el contexto de la productividad, tuvo otras muchas consecuencias en la vida social. Esta asimetría es la base del poder social que se supone tiene el emisor en su empeño por intervenir en la acción de los demás. Nos permite explicitar la estrategia dual en la que se mueve el discurso. El plano del emisor está construido a través de una serie de añadidos o manifestaciones retóricas que permanecen al margen del avance proposicional que se proporciona al receptor.

El sentido es el resultado de un proceso en el que se producen enfrentamientos y negociaciones. Si en el Concejo de Aller la lectura que hacían los mineros de las prestaciones sociales de su empresa entronizan al Marqués de Comillas como sujeto del discurso paternalista, ello es debido a que, en la posible confrontación entre discursos, el de la SHE fue dominante. En los Valles de Mieres y Langreo el discurso imperante sobre el mismo fenómeno provino de otras instituciones públicas, como por ejemplo las organizaciones sindicales. En Aller el papel del sindicato socialista lo ocupó un sindicalismo patrocinado por la empresa, de naturaleza confesional, el llamado *sindicato católico*.

La dialógica es también una característica del discurso sobre el sujeto. Pero además éste se fundamenta en su propia intertextualidad, discurre por caminos diferentes a la del discurso proposicional. Desde este punto de vista no se habla de las cosas, sino de sujetos sociales en relación con otros sujetos sociales. Pero la paradoja está en que estos mismos sujetos se construyen en el discurso. Más aún: en los discursos para la intervención social los factores más importantes son la producción y la reproducción del emisor

La búsqueda de sentido

Así pues el discurso paternalista para la intervención social se mueve en dos niveles diferentes: el de la trabazón lógica de la productividad y el de las evocaciones que parten de la generosidad y se refieren a la construcción del sujeto. La interconexión entre ambos discursos es la que permite introducir premisas evocativas en los procesos cognitivos. Coincido con Sperber cuando critica la explicación asociacionista de las evocaciones simbólicas. Los estímulos simbólicos no significan nada fuera de la *selección y direccionalidad* evocativa que se les impone, según Sperber, representativamente, desde mi punto de vista en la acción social (Sperber 1980). El discurso para la intervención social es un marco muy adecuado para poner en marcha estrategias tendentes a determinar el conocimiento y la acción. Estas estrategias afectan al doble plano de esos discursos: el que habla de objetivos medios y fines, y el que habla del sujeto.

En el primero de ellos, la estrategia seguida por la SHE, cara a los trabaja-

dores, fue la de ocultar información sobre sus objetivos materiales. Sorprende que, en más de mil documentos revisados sobre las acciones paternalistas, la empresa minera parece seguir el principio social de que no se habla de dinero. Ninguna de sus actuaciones, realícense o no se relacionan con su coste material. Hay una ocultación de esta dimensión a los trabajadores. Incluso la empresa, en muchas ocasiones, y cuando nadie se lo pide, propone subidas de sueldo a los trabajadores con lo que anula los méritos de las peticiones sindicales. Ello hace escribir a M. Llana:za:

«En 1913, 1914 y 1915, el sindicato conquistó mejoras, y ni una petición hicimos a la empresa de Comillas; para nuestros planes convenía que estas mejoras no se dieran a aquellos obreros, pero la empresa, tan avisada como nosotros, concedía a aquellos trabajadores, el mismo día del triunfo, lo mismo que nuestro sindicato había conquistado». (Llana:za 1985: 126)

Incluso se dio la paradoja que en un par de ocasiones la empresa concedió una subida mayor que la que habían obtenido los sindicatos en las otras cuencas, y éstos se vieron en la contradicción de tener que pedir que se les bajara el sueldo a los mineros de Aller para que no protestasen los de Mieres y Langreo.

Aminorada la relevancia del discurso proposicional sobre los objetivos mercantiles de la empresa, la construcción del sujeto en el discurso sigue procedimientos más o menos retóricos. En ocasiones adquiere dimensiones verdaderamente solemnes. Porter (1987: 73 ss) ha analizado las técnicas empleadas por los curanderos charlatanes en Inglaterra

entre los años 1660 y 1800, para captar a la audiencia que les escuchaba en sitios públicos. Señala, en una perspectiva próxima a la leviStraussiana eficacia simbólica, como éstos cuidaban el contexto de actuación, rodeándose de una llamativa parafernalia exótica, o cuando menos sorprendente, a base de medallas, aparatos químicos, serpientes, monos y otros animales, arlequines o payasos que preparaban la irrupción del interventor social, entre volteretas y ocurrencias más o menos graciosas. Todo ello creaba un contexto apropiado para que el esperado curandero entrase en escena condenando la impostura, dando muestras de sus grandes poderes y también de su generosidad, ofreciendo tratamiento gratuito a los soldados que venían de las guerras, o de su honradez, garantizando que si no había curación no se cobraba (Porter 1987: 80).

Desde mi punto de vista esto no es más que la representación, a gran escala, de lo que sucede en cualquier discurso de intervención social. Desde luego, el esquema que se deduce de este tipo de descripciones responde bastante bien a manifestaciones retóricas, como mítines políticos, prédicas, etc. Pero, incluso en el valle de Aller, el propietario de las minas, el marqués de Comillas, en las dos ocasiones que visitó el valle fue aureolado de una forma similar. Anuncios grandilocuentes de su venida, invitación a los mineros a formularle sus deseos, interrupción del trabajo, cohetes de bienvenida y solución estratégica de algunos de los problemas públicos de mayor envergadura, acompañaban la llegada del benefactor, contribuyendo así a la reproducción del sentido en el discurso paternalista. Muestra de hasta qué punto el sentido divulgado por el

discurso paternalista había calado en el valle son las formas que adoptaban los mineros para dirigirse en sus peticiones al marqués.

«Piadoso y Buenísimo Sr. En el nombre de Dios y de su santa Madre a Usted imploro me conceda la venia de mi presentación y de mis faltas en todo lo concerniente a cuanto le pido, en este miserable y triste caso en el que me hallo por hoy. Poderoso y gran Señor: soy...»⁴.

«Muy digno señor nuestro. Teniendo la honra en saludar a Usted y a la Excelentísima Señorita, paso a decirle»⁵.

«Excmo. Sr. Marqués de Comillas, rey de la pobreza y Dios de la tierra»⁶. Un panadero de un economato de la empresa le pide hablar con él y le suplica que le llame para participarle mi proposición sin roce de nadie, a medida de mi deseo, y si me es concedida se me alargan a mí diez años más de vida»⁷.

La empresa no desperdiciaba ningún acontecimiento importante para encumbrar la obra del Marqués. Por ejemplo, cuando se inauguró la estación del ferrocarril de Ujo, en 1985, la SHE consiguió que el periódico *El Eco de Asturias*, (15.5.1985), escribiese que el acontecimiento era

«consecuencia y debido a la explotación de las riquísimas minas carboníferas de Aller, que ha de producir cuantiosos beneficios a los habitantes de este valle. Desde que un hombre laborioso y emprendedor, el Marqués de Comillas, vino a invertir parte de su capital en esta industria, aumentó la animación de la localidad, encontraron trabajo muchos individuos, y se ha empezado la construcción de casas, así que no es extraño

el júbilo que a todos alegra, pero sí notable el cariñoso afecto que sienten hacia el dueño y jefes de estas minas»

En el discurso sobre el sujeto se mezclan dos estrategias igualmente eficaces en la construcción de la imagen del Marqués de Comillas: se le atribuían grandes acciones y al mismo tiempo se le apartaba de las decisiones que no eran bien vistas por los vecinos. Esto último fue lo que sucedió cuando los curas del coto minero acusaron a la empresa de no respetar los días festivos. En aquella ocasión el subdirector le advierte al director que "no conviene al Excmo Marqués de Comillas que su nombre figure en polémicas" de este tipo⁸.

Otra dimensión importante de la construcción de la imagen del Marqués consistió en controlarla del uso indiscriminado que de ella pudiesen hacer los habitantes del coto. Por ello no permitían iniciativas encaminadas a obtener favores del marqués que previamente no hubiesen sido tratadas con los responsables de las minas. Cualquier petición debía seguir su propio cauce y los asuntos, a no ser que fuesen de mucha importancia, se decidían en el coto. Se trataba con ello de mantener al marqués al margen de decisiones que pudiesen afectar a su buena imagen. Este control de la imagen del Marqués está documentada en algunas cartas en las que se da cuenta de la situación creada por iniciativas que no tuvieron en cuenta los pasos a seguir para acceder al dueño de las minas. Cuando el cura de uno de los pueblos del coto procedió de esa manera el subdirector escribió:

«Al Sr. cura, cuando me habló, le dije habían hecho mal a mi entender en diri-

gir la solicitud al Sr. Marqués pues debieron haberla dirigido a Usted, bien por mi conducto, bien directamente, pues el Sr. Marqués en asuntos que se relacionan con las Minas de Aller no resuelve nada sin haber pasado por manos de Usted».

Y más adelante, en la misma carta:

«al Sr. Cura y demás les hablaré por mi cuenta en conformidad con lo que usted me indica, para que aprendan a que para todo es a usted a quien se han de dirigir, por esta vez sería bueno tenerles más tiempo esperando para que aprendieran, y mejor todavía no darles nada»⁹.

Creo que es bastante claro que la construcción de la buena imagen del marqués y, a través de él de la empresa, y el control sobre ella es, al mismo tiempo, un control sobre las evocaciones simbólicas. La eficacia de esta manipulación se fundamenta en el control de la información y en la capacidad para presentarla u ocultarla entre los dos planos en los que se mueve el discurso, que por supuesto se convierte él mismo en instrumento de manipulación.

La importancia del contexto

Cada discurso funciona en un contexto social fuera del cual su sentido no es viable. El discurso paternalista fue posible en Aller por varios motivos. El primero, desde luego, por la facilidad con la que se pudo elaborar la pretendida imagen del sujeto, como consecuencia de la personalidad del Marqués de Comillas. Pero además porque la SHE

actuó en el marco de una verdadera unidad territorial. Paradójicamente esto fue posible porque las concesiones de las minas de Aller no se encontraban en el mismo municipio, sino en tres diferentes que atravesaban los límites municipales y acabaron configurando una unidad territorial, en la que las prestaciones de la empresa eran más valoradas que las de los ayuntamientos. La configuración del coto del Marqués de Comillas ocasionó además un cierto abandono municipal de los extremos municipales atendidos por las minas. Con ello la percepción que de los servicios de la empresa tenían los vecinos favoreció la lectura de las prestaciones en términos de generosidad.

Pero hay un factor más importante que permitió este discurso y su correspondiente lectura: los trabajadores de Aller eran obreros mixtos. Campesinos-mineros que, al mismo tiempo que se enrolaron en la vida industrial, siguieron practicando sus tareas agrícolas. Basta fijarse en el término paternalista

para darse cuenta de que las organizaciones económicas así estructuradas pretenden operar como si constituyesen una gran unidad doméstica de producción. Fue un objetivo de las industrias paternalistas hacer verosímil el discurso de que estaban organizadas sobre interacciones equivalentes a las relaciones paterno-filiales. Si esto se consiguió en Aller y no en Mieres y Langreo fue porque allí los campesinos estaban enrolados en contextos de producción de ese tipo: sus propias unidades de producción, que además, para los trabajadores mixtos, siempre fueron prioritarias. En este contexto no le fue difícil al patrón divulgar el discurso de la generosidad y del don, propio de la reciprocidad generalizada de las unidades domésticas. Si en Mieres y Langreo no sucedió así fue porque, desde muy pronto, los mineros se hicieron proletarios, se alejaron del contexto de producción familiar, y en él el discurso reivindicativo sindical favoreció la lectura contractual de las actuaciones de los patronos.

Notas

1. Este trabajo forma parte de una investigación más amplia sobre los mineros españoles, financiada por la DGICYT (PB 94-0272).

2. Archivo de Hunosa (A.H.) /R 4, leg. 244

3. M.Montaves a F. Parent, 29.1.1891, citada en A. Shubert, loc. cit. pg. 113

4. A.H./ S 0, leg. 71, caso 67

5. A.H./ S 0, leg 71, caso 50

6. A.H./ S 0, leg. 71, caso 45

7. A.H./ S 0, leg. 71, caso 41

8. M.Montaves a F.Parent, 16.9.1887,A.H./ S 14, leg. 15

9. M.Montaves a F.Parent, 15.6.1888, A.H./ S 5, leg. 2

Bibliografía

BAJTIN, M. M. 1981. *The dialogic imagination*. Austin: University of Texas Press.

GARCÍA, J. L. 1987. "El Discurso del nativo sobre su propia Cultura: análisis

de un Concejo Asturiano." *Fueyes Dixebraes de Lletres Asturianes* 23113-124.

GARCÍA, J. L. 1990. "El discurso sobre el espacio y la identidad cultural."

Actas Simposio Internacional de Antropología Identidad y Territorio, 73-88. La Coruña: Consello da Cultura Galega.

GARCÍA, J. L. 1988. "El tiempo cotidiano en Vilanova D'Oscos." *Enciclopedia Temática de Asturias*, 9:13-30. Gijón: Silverio Cañada, Editor.

LLANEZA, M. 1985. *Escritos y discursos*. Oviedo: Fundación José Barreiro.

PORTER, R. 1987. "The language of quackery in England 1660-1800". En

Burke y Porter (eds) *The social history of language*. Nueva York: Cambridge University Press. 73-103.

REYNOSO, C. 1987. *Teoría, Historia y Crítica de la antropología cognitiva: una propuesta sistemática*. Buenos Aires: Ediciones Búsqueda.

SPERBER, D. "Is symbolic thought prerational?" *Symbol as sense*, Eds. M. L. FOSTER Y BRANDES S. H. 25-44. Nueva York: Academic Press.

CONTENIDO POR VOLÚMENES

VOLUMEN I

"De la construcción de la historia
a la práctica de la antropología en España"

INTRODUCCIÓN

Encarnación Aguilar Criado

De la construcción de la historia a la práctica de la antropología

LAS OTRAS TRADICIONES DE LA ANTROPOLOGÍA EN ESPAÑA

Fermín del Pino

**La obra etnológica de Joaquín Costa y su pluralidad disciplinar y contextual
(Conferencia inaugural)**

Eloy Gómez Pellón

**El discurso jurídico en los orígenes de la Antropología Social en España.
El caso de Asturias como exponente**

Fermín del Pino y Pilar Romero de Tejada

**Costumbres y contratos matrimoniales en la tradición etnojurídica española.
El caso de los premios de la Academia de Ciencias Morales**

José Luis González Arpide

**De identidades y nacionalidades
(la construcción de la Antropología en León)**

Cristóbal Gómez Benito

**Conocimiento científico y conocimiento práctico local
en la teoría y la práctica de la modernización de la agricultura en Joaquín Costa**

F. Xavier Medina

**Telesforo de Aranzadi:
un antropólogo vasco en la Cataluña de principios de siglo**

Carmen Ortiz García
La antropología española en el primer tercio del siglo XX:
líneas de continuidad y rupturas

LA PRÁCTICA DE LA ANTROPOLOGÍA EN ESPAÑA

Josep Maria Comelles
De la práctica etnográfica a la práctica clínica
en la construcción del Estado contemporáneo en España

Davydd J. Greenwood
Estudiarnos a nosotros mismos:
un problema falso y una ideología coercitiva

Llorenç Prats
La marginalidad de la antropología española
y su incidencia en la historia disciplinar y en la práctica profesional

Enma Martín
Los estudios sobre inmigración en la antropología española:
desde 1960 hasta nuestros días

Montserrat Iniesta
El museógrafo como autor o tribulaciones
del antropólogo metido a conservador del Patrimonio en los noventa

Esther Fernández de Paz
El Patrimonio Etnológico en la práctica antropológica:
de la iniciativa aislada al proteccionismo oficial

Juan Agudo Torrico
Patrimonio Etnológico e Identidades:
los nuevos contenidos ideológicos del trabajo etnográfico en Andalucía

VOLUMEN II

"Etnolingüística y análisis del discurso"

INTRODUCCIÓN

José Luis García
El análisis del discurso en la Antropología Social

LENGUAJE CULTURA Y SOCIEDAD

Jeanine Fribourg
¿Es la etnolingüística una disciplina íntegra?

LA CONSTRUCCIÓN DEL DISCURSO

M^a Luz Esteban Galarza
Análisis de diferentes discursos sobre reproducción y sexualidad

M^a do Rosario de Fátima Andrade Leitão
El obrero y la prensa católica brasileña: 1935-1945

M^a Carmen Castilla Vázquez
El discurso en los neocatecumenales: comunicación interior, silencio exterior

Álvaro Pazos,
María José Devillard, Susana Castillo, Nuria Medina
La construcción del discurso autobiográfico

M^a Isabel Gracia Arnaiz
**El *decalage* entre el discurso del informante y sus prácticas:
el caso de la alimentación**

Susana Castillo Rodríguez
Discurso narrativo y género epistolar

Soledad Jiménez Setó
La percepción del cambio meteorológico en las Valls d'Aneu

DISCURSO Y CONSTRUCCIÓN DE LA REALIDAD SOCIAL

Roberto González-Quevedo
El papel de la lengua en la identidad étnica

M^a Isabel Jociles Rubio
Discurso étnico y estrategias de movilización colectiva

Celeste Jiménez de Madariaga
La construcción de la identidad a través del discurso

Eva Mouriño López
El uso simbólico del Camino de Santiago en el discurso europeísta

Delia L. Gascón Navarro
**Análisis del discurso de la prensa gallega
sobre la Ley Orgánica del Derecho a la Educación**

Joaquín Rodríguez Campos
Lengua, discurso e identidad

José Miguel Apaolaza
El discurso político en la formación del "nosotros"

José Luis García García
Discursos para la transformación social

<p>VOLUMEN III "Antropología del trabajo"</p>

Pablo Palenzuela
El trabajo, objeto de estudio para la antropología

Jordi Roca i Girona
Ideología sobre el trabajo y satisfacción laboral

M^a Alexia Sanz Hernández
La memoria de los trabajadores en una comunidad minera

Javier Escalera Reyes y Esteban Ruiz Ballesteros
**De ser obrero a ser empresarios.
I.A.P. para la viabilidad socio-técnica de Minas de Río Tinto S.A.L.**

Rafael A. Cuesta Ávila
**Japón en Jaén:
Intersección de identidades en un centro de trabajo fabril.
Encuadre de la cuestión técnica-étnica y breves apuntes sobre las relaciones entre
producto y productor**

Javier Hernández Ramírez
**Culturas del trabajo y su expresión en el espacio intralocal:
el caso de los asalariados de HYTASA, vecinos de El Cerro del Águila**

Assumpta Sabuco i Cantó
**Procesos de trabajo, territorialización y relaciones de poder
en las marismas del Guadalquivir**

Cristina Cruces Roldán
Mercado laboral y culturas del trabajo en el mundo del flamenco

M^a José Lozano Vega
Conceptualización del trabajo en el mundo de los toros

Jordi Colobrans
**Participación, self-management y culturas corporativas.
Estudio de un caso**

Rosa Satué López
**Las transformaciones en la organización y el control del trabajo
en la empresa multinacional C.E.N.L.O.**

Rafael Cáceres Feria y José M^a Valcuende del Río
Hacer los portes: el trasperlo y otras formas de contrabando

Adelina García Muñoz
El trabajo y la experiencia en la constitución de grupos sociales

Margarita Rodríguez García
Grupos domésticos bajo el mar de plástico almeriense

Ángel Martínez Hernáez
Empleo y formas de trabajo informal. Una aproximación a sus relaciones y dependencias en el sector de la limpieza de Barcelona

Paloma Gómez Crespo
**Estrategias formales y «personales»
de la organización del trabajo en el pequeño comercio**

Enrique Couceiro Domínguez
**La consolidación de la poliactividad laboral y la crisis
del modo aldeano-vecinal de relación social en el ambiente rural gallego**

Apéndice con los resúmenes de las comunicaciones de:
M^a José Pastor Alfonso, Dolores Morillo Martín, Amparo Moreno Viudes,
Óscar Fernández Álvarez, Lourdes Moro Gutiérrez
y Myriam Palmón Díaz

VOLUMEN IV

**"Reciprocidad, cooperación y organización comunal:
desde Costa a nuestros días"**

Jesús Contreras
Introducción

Santiago Amaya Corchuelo
Zahínos: gestión y uso de una propiedad colectiva en Extremadura

José A. Batista Medina
**Conservando nuestros recursos naturales:
propiedad común, gestión colectiva y sustentabilidad ecológica**

Josep Canals Sala
La reciprocidad y las formas actuales de ayuda mutua

Dolors Comas d'Argemir y Jordi Roca i Girona
**El cuidado y asistencia
como ámbito de expresión de la tensión entre biología y cultura**

Josepa Cuco i Giner
**Los jornaleros y el "Molt Honorable"
(Sobre redes informales y equipos de trabajo)**

M^a Isabel Durán Salado
**La protección de los espacios naturales
y la transformación de los usos colectivos tradicionales: el caso de Doñana**

Marta González Bueno
Formas de cooperación y solidaridad en la provincia de Burgos

Elodia Hernández León y Victoria Quintero Morón
Aprovechamiento comunal y ayuda mutua en la Sierra Morena occidental

Josetxu Martínez Montoya
**Ganado y tierra, la lógica social y la lógica cultural.
Subsistencia, cooperación vecinal y gestión comunal en el Valle de Arana (Álava)**

José M^a Nasarre Sarmiento
**Las nuevas actividades de las organizaciones en las zonas de montaña:
Hacia un derecho de las organizaciones**

Xavier Roigé, Ignasi Ros y Pere Cots
**De la comunidad local a las relaciones internacionales.
Los tratados de facería en el Pirineo Catalán**

Maria-Àngels Roque
**Cambios jurídicos y permanencias rituales
en los territorios comunales de la Sierra Burgalesa**

Fernando Ros Galiana
Las medidas del poder

Beatriz Ruiz
**El conflicto de la empacadora de Guixar.
Organización comunal y manipulación política en la ciudad de Vigo**

Purificación Ruiz Sánchez
**El poder del agua: del sistema agropastoril en el campo de Dalías
a la horticultura forzada del poniente almeriense**

Carles Salazar i Carrasco
**La reciprocidad como sentimiento: aspectos de las relaciones de trabajo en las
explotaciones familiares de la Irlanda rural**

VOLUMEN V

"Familia, herencia y derecho consuetudinario"

Dolors Comas d'Argemir
Familia, herencia y derecho consuetudinario

LAS ESTRUCTURAS, LOS CONTEXTOS, LAS PRÁCTICAS FAMILIARES

M. Dolors Pelegrí i Aixut
**La transmisión de los bienes en el contexto socio-jurídico catalán.
Los testamentos parroquiales en Les Garrigues**

Antonio Moreno Almarcegui y Ana Zabalza Seguin
**Fraternidad y género en un sistema de heredero único.
La Navarra pre-pirenaica (1550-1725)**

Maria-Àngels Roque

Familia nuclear y uxorilocal: representatividad vecinal masculina y actuación femenina en la Sierra de la Demanda (Burgos)

José M. Valcuende del Río

La fábrica de una familia. Una familia en la fábrica

¿ES LA FAMILIA UNA UNIDAD? NEGOCIANDO LAS DIFERENCIAS

Cristina Cruces Roldán

La "feminización" del trabajo en la agricultura de primor.
Papeles y trayectorias femeninas en el cultivo de la flor cortada

Dolores Morillo Martín

Estrategias de reproducción entre los grupos domésticos de la Sierra Sur sevillana

Susana de la Gala González

Mujeres de ricos: tres historias de familia

Samuel Hurtado Salazar

El síndrome matrisocial de Venezuela

LOS CAMBIOS RECIENTES.
CAMINOS DIVERSOS HACIA LA MODERNIDAD

Beatriz Moral

Consecuencias de los cambios estructurales
en la familia en el status de la mujer en Chuuk (Micronesia)

Jacint Creus

Narrativa oral y preservación del modelo familiar:
el ciclo ndowe (Africa Occidental) de los cuentos de Ndjambu

Lluís Samper Rasero y Dolors Mayoral Arque

Hogares monofiliales y soltería: los concos del Pallars Jussà

Carmen Díez Mintegui

Relaciones y estrategias "dentro" y "entre" grupos domésticos

Mari Luz Esteban Galarza

Tecnologías reproductivas, parejas de hecho y cambios en la familia

VOLUMEN VI
"Antropología social de América Latina"

Carlos M. Caravantes
Presentación

DIALÉCTICA NORTE-SUR, EN PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA

Maria do Rosário de Fátima Andrade Leitão
El negro en Brasil

Lola González Guardiola
**Estar allí, ¿de qué se trata al fin y al cabo?,
en el contexto de las políticas neocolonialistas de cooperación y desarrollo**

María Rosa Nuño Gutiérrez
**La población indígena
ante los procesos de globalización y modernización en México**

Montserrat Ventura i Oller
El liderazgo indígena y la cooperación internacional

GÉNERO

Pilar Alberti Manzanares
**Análisis de los factores constitutivos de la identidad de género y etnia.
Un estudio de caso en zona indígena nahua**

Begoña Enguix Grau
**¿ME ESTÁS OYENDO INÚTIL?
Poder masculino y respuesta femenina en México:
Los casos de Paquita la del Barrio y Astrid Hadad**

Paloma Fernández Rasines
Género y Desarrollo. Matrifocalidad y "comunidades negras" en Ecuador

Liliana Suárez Navaz
Movilizaciones colectivas de mujeres pobladoras en Santiago de Chile

VIOLENCIA Y/O CONSTRUCCIÓN CULTURAL DEL MEDIO SOCIAL

Denise F. Brown

Un espacio del colonialismo contemporáneo en la zona maya de Yucatán, México

Manuel Delgado Ruiz

Violencia y ciudad. El intercambio de males en Medellín (Colombia)

Óscar Fernández Álvarez

La organización de las Comunidades Negras
de la Costa del Pacífico Chocoano, en Colombia

Francisco Ferrándiz

"Malandros", africanos y vikingos:
Violencia cotidiana y espiritismo en la urbe venezolanaNEGOCIACIÓN DE LA IDENTIDAD

Margaret Bullen

Pueblo y poder:

Resistencia popular entre inmigrantes andinos en la ciudad de Arequipa, Perú

Miguel Lisbona Guillén

Sacrificio y castigo en un sistema de cargos del norte de Chiapas, México

M^o Paz Pellín Sánchez

Religiosidad popular en Venezuela. La noción del mestizaje

Andreu Viola Recasens

CAUSACHUN COCA, WAÑUCHUN GRINGOS!
Etnicidad e invención de tradiciones en el Chapare (Bolivia)**VOLUMEN VII**

"Procesos migratorios y relaciones interétnicas"

Adriana Kaplán Marcusán

Introducción

Clara Carme Parramon

Campo migratorio: un concepto útil para el análisis de las estrategias migratorias

Liliana Suárez Navaz

Estrategias de pertenencia y marcos de exclusión: colectivos sociales y estados en un mundo transnacional

Carlos Giménez

Proyectos de construcción nacional, política migratoria y transnacionalismo en España

Ángeles Castaño Madroñal

La emigración como proceso que establece una interrelación entre el lugar de origen y destino

Dolores Juliano

Las mujeres inmigrantes, un plus de extranjería

Jordi Moreras

De lo invisible a lo concreto. El proceso de visibilización de la presencia del Islam en Cataluña

Alcinda Cabral

La ambivalencia cultural en la identidad de los jóvenes de origen portugués residentes en Francia

M^a Isabel Samitier

La interculturalidad en la escuela pública catalana. Estudio de un caso en Ciutat Vella de Barcelona

Andreu Domingo

La integración como el proceso de apropiación de espacios sociales ascendentes

Christiane Stallaert

Cristianos y musulmanes en Ceuta: los límites de la convivencia

M^a Dolores Gil Andújar

Inmigración e incorporación social. Una polémica en vigor

M^a Dolores Vargas Llovera, M^a José Escartín y M^a José Suárez

Testimonios vivos. La diferencia cultural determinante en la realidad de la inmigración

Francisco Checa y Pedro Escobar

Inmigrantes africanos en la prensa diaria almeriense (1990-1994). De invasores e invadidos

VOLUMEN VIII
"Epistemología y método"

ORIGEN Y DIVERSIDAD DE LA CULTURA (INTER E INTRACULTURAL)

Aurora González Echevarría

Introducción

Jorge Arribas Rejón

**Un marco teórico para la interpretación de nuevos datos
sobre la evolución cultural en el punto de origen del hombre moderno**

María Valdés Gázquez

Métodos y teorías:

incursión en el «nacimiento boasiano» del relativismo cultural

Fernando Ros Galiana

Medir la Antropología

M^a José Devillard

La construcción de la ambigüedad

POSIBILIDADES DEL CONOCIMIENTO ANTROPOLÓGICO

José Luis Molina

**El análisis cultural de las organizaciones:
balance y propuesta metodológica**

Álvaro Pazos Garciandía

La noción de integración en antropología

Verónica Rodríguez Blanco

**La interpretación radical: una estrategia para salir del dilema
universalismo versus relativismo en la metodología antropológica**

**RELATIVISMO AXIOLÓGICO, RELATIVISMO TEÓRICO
Y RELATIVISMO COGNOSCITIVO**

Blanca Blasco Nogués

**Antropología del cuento: fuentes folklóricas
en la obra cuentística del autor aragonés Romualdo Nogués y Milagro**

María Valdés Gázquez
Los textos etnográficos como textos disciplinarios

Aurora González Echevarría
Conceptos interpretativos y conceptos teóricos

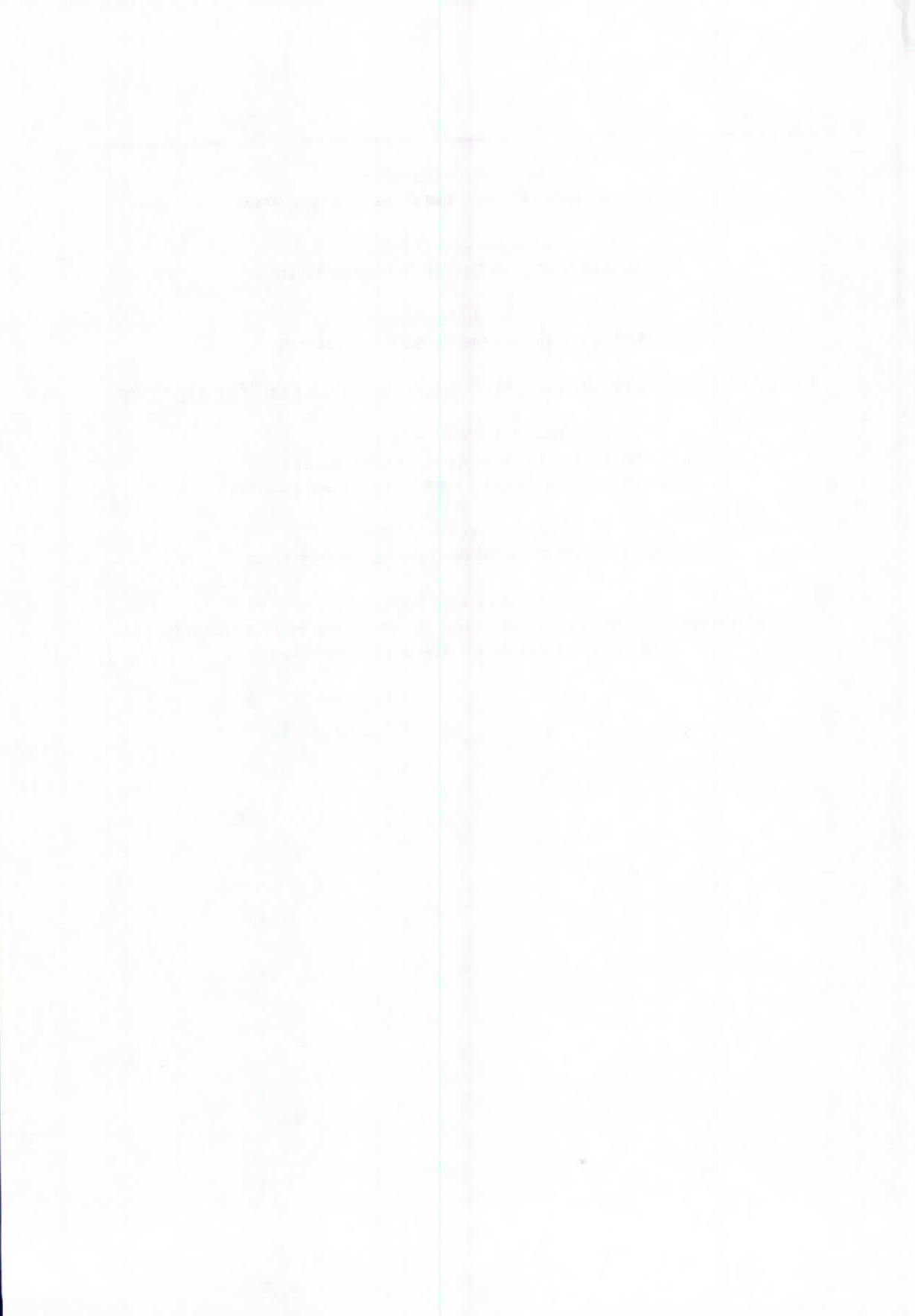
Ángel Martínez Hernáez
Antropología, biomedicina y relativismo

ETNOGRAFÍA: TRABAJO DE CAMPO, INTUICIÓN Y CONTRASTACIÓN

Teresa del Valle Murga
**Incidencia de las nuevas socializaciones
en la elaboración de la memoria individual y social**

Pilar Jimeno Salvatierra
Algunas reflexiones sobre el proceso etnográfico

Teresa San Román Espinosa
**De la intuición a la contrastación: el trabajo de campo en la Antropología
y en la formación de los nuevos antropólogos**





INSTITUTO ARAGONÉS DE ANTROPOLOGÍA



FEDERACIÓN DE ASOCIACIONES DE ANTROPOLOGÍA
DEL ESTADO ESPAÑOL

Patrocinado por

MINISTERIO DE EDUCACIÓN Y CULTURA
(DGICYES)