

Anales de la
Fundación Joaquín Costa

nº 26

Huesca

2009

Anales de la

Fundación Joaquín Costa

Anales de la
Fundación Joaquín Costa



Fundación Joaquín Costa
Instituto de Estudios Altoaragoneses
(Diputación de Huesca)
Parque, 10. E-22002 Huesca
www.iea.es / iea@iea.es
Tel. 974 294 120 / Fax 974 294 122

ISSN: 0213-1404
Depósito legal: HU-193/2002
Coordinación editorial: Teresa Sas Bernad

Preimpresión: Ebro Composición, S. L.
Impresión: Litocian, S. L.

ANALES DE LA FUNDACIÓN JOAQUÍN COSTA

DIRECTOR: Juan Carlos Ara Torralba
SECRETARIA: Pilar Alcalde Arántegui

26

Huesca

2009

SUMARIO

Luis Ortega Costa, por Joaquín Ortega Salinas	5
Actualizar la memoria: usos rituales de la Ofrenda al Santísimo Sacramento de Lugo, por Enrique Couceiro Domínguez	7
La cultura del silencio, por Verónica Villasevil Loma	47
Acercamiento antropológico al <i>duende</i> , por Eloísa Mogedano Tejero	73
Mujeres empresarias: acciones y estrategias en la provincia de Huesca, por María Añover López	95
El <i>continuum</i> entre antiguos y nuevos pobladores o el arte de <i>re-habitar</i> lo rural: el caso de Lasaosa, por Mercedes González Minguillón	147
La casa altoaragonesa, por Juan Manuel Nadal Reimat	181
Uso del agua en los regadíos tradicionales de la cuenca del Guatizalema, por José Antonio Cuchí Oterino	197

Luis Ortega Costa

POR
JOAQUÍN ORTEGA SALINAS

Luis Ortega Costa, fallecido el pasado día 7 de julio en Palma de Mallorca a los noventa años de edad, era el último nieto varón superviviente de Joaquín Costa. Solo le sobrevive hoy su hermana Ana, algo mayor que él. Su madre, Pilar, hija única de Joaquín Costa, se había casado muy joven con José María Ortega Ballesteros, ingeniero de caminos. El matrimonio se estableció en Barcelona y tuvo, en apretada secuencia, nada menos que trece hijos. La muerte del marido en 1930 a edad relativamente temprana determinó la concentración de una notable carga de responsabilidad en Pilar, ya que ese año solo los cuatro hijos mayores se habían independizado. Le correspondió, así, asegurar con medios notablemente reducidos las condiciones que permitieran a sus hijos proseguir los estudios en curso.

Luis era el más joven de los varones y estaba iniciando el bachillerato. Después cursó Derecho, se licenció y optó por preparar las oposiciones a notarías, especialmente difíciles en esos tiempos por la gran concurrencia de opositores, debido a la aguda anemia del sector privado en España. Seguía, así, la pauta del abuelo y de su hermano mayor, Trinidad.

En el último tramo de ese largo periodo de estudio y austeridad, con la incorporación de dos nietos, hijos de Juan, el primogénito, diplomático exiliado en Bélgica, había aumentado la densidad de *Vía Augusta*, expresión familiar con la que se designaba la casa de doña Pilar, simplemente porque era el nombre de la calle en que estaba situada. Quizás también el adjetivo *augusta* arropaba con bastante acierto la personalidad de una madre autoritaria, ciertamente, aunque gracias a ello había logrado, pese a limitaciones y grandes dificultades, inculcar a quienes dependían de ella voluntad de mejora, ambición y, por encima de todo y en toda circunstancia, el valor supremo de la dignidad. Aunque no lo dijera, Pilar estaba orgullosa de haber contribuido a la extensa panoplia de títulos académicos que reunían sus hijos.

Este contexto puede explicar, al menos en parte, algunas de las características de la atrayente personalidad de Luis Ortega, que coinciden en destacar quienes lo han tratado. La discreción quizás sea el rasgo más notable. Luis huía del protagonismo; en caso de duda optaba por el silencio y el respeto a las opiniones no compartidas. Todo ello supone un telón de fondo de profunda generosidad.

También merecen ponerse de relieve su ponderación y su sentido del equilibrio, así como su amor a la naturaleza y al paisaje, que sin duda explica el apego demostrado a Mallorca: tan pronto como el azar de sus destinos profesionales le hizo tomar contacto con la isla, decidió permanecer en ella. El ejercicio físico practicado con constancia

y medida, las prolongadas caminatas y una temprana afición al tenis son el contrapunto de una muy intensa actividad intelectual. Fue lector empedernido, contumaz, empeñado en vencer barreras temáticas e idiomáticas: los que vivieron cerca de él echarán de menos los comentarios parcos, escuetos y densos sobre las grandes obras de la literatura como el *Ulises* de James Joyce o *En busca del tiempo perdido* de Proust. Su sentido de la discreción, su renuencia a invadir el primer plano, son sin duda los factores que le impidieron exteriorizar su facilidad de expresión, su talento literario innato, que asomaban en su correspondencia particular. Las cartas que envió a su madre desde sus primeros destinos en la carrera notarial eran objeto de culto en *Vía Augusta*, reunida en pleno formal, como en el rezo diario del rosario vespertino, para escuchar las descripciones llenas de ironía y ternura de la sociedad rural española.

De lo indicado puede colegirse sin dificultad que Luis Ortega tenía una muy estructurada armadura intelectual, esencialmente un concepto abierto de la libertad y una exigencia estricta de tolerancia.

Por lo demás, en el ejercicio de su profesión supo adaptarse sin prisa y sin pausa a sucesivos destinos, desde el pequeño pueblo castellano de Cogolludo hasta el destino definitivo en Palma de Mallorca. Creía firmemente en la función social del notario y por ello atendía todo tipo de demandas sin distinción, pese a que el trabajo desbordara en muchas ocasiones a su equipo de fieles empleados. Esta generosa disposición hizo que, ya cerca de su jubilación, detentara un año el mérito de ser el notario que realizó mayor número de actas en España.

Luis Ortega Costa, hijo de familia numerosa, mantuvo la tradición a la escala de los tiempos. Se casó en 1957 con Micheline Chapel y tuvo cinco hijos y siete nietos. En toda familia la pérdida de uno de los miembros es inevitablemente traumática y dolorosa. En esta materia, al igual que en otras, las comparaciones son consideradas odiosas y sobre todo de imposible medición, pero, en el caso de Luis Ortega, la especial conjunción de unas cualidades humanas tan favorables a la convivencia y su reconocimiento reflexivo del respeto a las aspiraciones, deseos y ambiciones de los demás hacen que su pérdida sea sentida con particular intensidad.

Actualizar la memoria: usos rituales de la Ofrenda al Santísimo Sacramento de Lugo

POR

ENRIQUE COUCEIRO DOMÍNGUEZ*

Las prácticas celebrativas tradicionales, dado su carácter participativo y creativo, no son objetos inertes, dóciles al formal encorsetamiento patrimonial, sino procesos dinámicos cuyo efecto consiste en actualizar participativamente la experiencia de la realidad, llegando no solo a expresar fenómenos de permanencia y cambio sociocultural, sino incluso a inducirlos, hasta interactuar transformadoramente con el entorno experiencial en el que tales prácticas se desenvuelven. El presente trabajo analiza estructural e interpretativamente el caso de la gran Ofrenda al Santísimo Sacramento de Lugo en sus variables contextos históricos, a la vez que propone una memoria patrimonial de la misma: ceremonia solemne que contribuye a instituir ritualmente el colosal y complejo edificio sociopolítico, convivencial y cosmológico de la sociedad gallega.

Traditional celebrative practices, given their participative and creative nature, are not inert objects, which meekly obey the formal restrictions of heritage, but they are dynamic processes whose effect consists in participatively updating the experience of reality, not just expressing phenomena of permanence and social-cultural change, but even inducing them, until they interact transformingly with the experimental environment in which such practices take place. This work structurally and interpretatively analyses the case of the great Offer to the Holy Sacrament of Lugo in its variable historical contexts. It also proposes a patrimonial memory of the offer: a solemn ceremony that contributes to ritually establishing the colossal and complex social-political, co-existential and cosmological edifice of the Galician society.

La conversión en patrimonio de colecciones museísticas, objetos artísticos o monumentales, o conjuntos urbanos supone constituir estas cristalizaciones culturales en selectos referentes de memoria autorizada por el discurso experto. Esto requiere vincularlos a narrativas e imaginarios acreditados sobre la historia y la identidad, que organizan y reorganizan en clave de ortodoxia ideológico-moral y estética atribuciones específicas de rasgos y acontecimientos existenciales al “nosotros”. Pero no basta con el discurso experto: la empresa patrimonial precisa inmediatamente transformar en pública tal referencia de los objetos sobre la propuesta de memoria, al exponer prácticamente sus prestigiadas imágenes al conocimiento de la gente, alentando en esta la participación en la experiencia de esa asociación. Dicho de otra manera, el patrimonio solo permite inculcar y consolidar memoria autorizada —historia oficial, relato político-canónico diferente a los recuerdos y a la memoria *cultural*— cuando

* Universidad de La Coruña. enriquec@udc.es

se inscriben eficazmente bienes y discurso experto en la práctica de la vida social: en concurridos procesos de acción ritual y vivencia colectiva. Una acción que puede desarrollarse, con diversas formas, en la rutina ordinaria o en el tiempo de la celebración.

Existen, sin embargo, ciertos desarrollos culturales particularmente dados a su aprovechamiento turístico-patrimonial, que son precisamente las prácticas celebrativas etiquetadas de tradicionales. Su singularidad estriba en que su propio planteamiento incorpora una previa y viva codificación cultural, y la inherente y espontánea aceptación pública de la participación colectiva. Con ello, la intervención administrativa prescinde de “fomentar” *ex novo* la totalidad del bien patrimonial, y se limita a edificar su autoridad sobre la práctica popular, fijando sus formas y connotaciones al imponer determinada versión “ortoprágmatica”, para lo que adhiere una glosa experta, alusiva a lejanos orígenes y entronques históricos.

Sin embargo, las prácticas celebrativas suelen poner de manifiesto un efecto comunicativo específico de la acción ritual, indócil a la “fossilización” patrimonial, asociado al carácter intrínsecamente *participativo* y creativo de aquella: al hecho de que la materia prima de su fábrica combina personas, acción colectiva, formas intersubjetivamente mantenidas, expectativas y experiencias diversas de la gente, incluida su memoria cultural. Me refiero a que la acción ritual no es objeto inerte o simple texto a interpretar en un contexto, sino un fenómeno dinámico cuyo efecto consiste en *actualizar participativamente* la experiencia de la realidad, que, por lo tanto, amén de expresar permanencias y cambios de formas, nociones y valores, los induce. Es más: *interactúa* eficazmente con el entorno experiencial en el que se desenvuelve y, si es condicionado por este, su mismo despliegue se orienta a transformarlo.

Singular artefacto cultural es, por tanto, la celebración ritual, que, por ser prácticamente participada, tiende a desbordar con el tiempo y las ediciones el encorsetado ortodoxo y ortoprágmatico con que cuida de fijarlo la supervisión patrimonial. Este extremo es aplicable incluso a esas celebraciones solemnes que otrora fueron ingeniadadas desde la élite, y que, aun conservando su magnífica estructura e imponente simbolismo de poder, tras largo tiempo han devenido emplazamientos de convivencia, expectativas comunes y autorreferencia de la población. Aquí salen al encuentro y dialogan memoria cultural y memoria experta. También en estos casos determinadas formas, actores, acciones, valores y signos permanecen, declinan o ascienden impulsados por el diálogo con el entorno histórico, económico o político; pero también en estos casos la celebración interviene performativamente sobre aspectos de ese entorno, contribuyendo a su reorganización y al diseño de horizontes de acción social sobre el mismo. Como caso de una solemne práctica ceremonial de espesa densidad semántica y performativa, constituida en patrimonio pero también en crisol de memoria cultural, voy a presentar el análisis de la Ofrenda lucense al Santísimo Sacramento.

1. LA CELEBRACIÓN DE LA OFRENDA AL SANTÍSIMO SACRAMENTO EN LUGO

Reiteradamente, las alusiones textuales de historiadores y cronistas a la ciudad de Lugo establecen una asociación significativa entre la urbe y un complejo religioso-ceremonial, icónico y simbólico: el culto eucarístico del Sacramento. Este ha llegado a acrisolar la referencia antonomástica de Lugo como “la ciudad del Sacramento”. No se trata del único referente celebrativo de su singularidad urbana, que también se fragua según otras dos advocaciones, santa María dos Ollos Santos y san Froilán. Sin embargo, el culto eucarístico —e inscrita en él, la Ofrenda— llega a condensar y concertar imágenes, valores y nociones autorreferenciales de los lucenses, de modo tal, que alcanza una profundidad y vigor semántico-moral imbatibles, propagando su radiación semántica e icónica a multiplicidad de escenarios y elementos de expresión. Pero, además, el mismo complejo del culto eucarístico encuadra esa ipseidad urbana en una trama de pertenencias que la supera ampliamente en escala.

Pues bien, dado que la grandeza o “autenticidad” de las prácticas y elementos patrimoniales se suele calibrar metafóricamente en términos de la venerable “antigüedad” imputada a sus orígenes, los historiadores manifiestan una especial inquietud por precisar los arranques y procesos que condujeron al establecimiento del culto sacramental. El Sacramento, conocido como el Privilegio de la Exposición, es una singularidad de la iglesia lucense consistente en que, durante siglos, la sagrada especie se expone continuamente al culto de los fieles en la iglesia catedral basilica de Santa María, no retirándose del altar mayor a ninguna hora, ni del día ni de la noche, y siendo permanentemente alumbrada por la llama de unos cirios, cuyo número ha venido variando a lo largo del tiempo, del momento del día y de las pretensiones y caudales del cabildo lucense.

2. LA OFRENDA, SUS CONDICIONES FUNDACIONALES Y SU INSCRIPCIÓN EN UN COMPLEJO CEREMONIAL: LA EXPOSICIÓN PERMANENTE Y EL CORPUS

Antes de abordar el examen de su concreto proceso ritual, creo conveniente aludir a un aspecto clave de la Ofrenda: se trata de una acción ritual altamente protocolizada y solemne, que cobra su sentido al inscribirse en un complejo celebrativo estructurado en tres acontecimientos ceremoniales diferenciados, pero, a modo de la *matryoshka* rusa, insertos uno en otro; y no es comprensible sin examinar detalladamente su correspondencia participativa en este contexto.

Estos acontecimientos, de mayor a menor inclusividad —pero también, a la inversa, de menor a mayor intensidad de su experiencia ritual—, son (1) la Exposición Permanente, (2) las celebraciones del Corpus Christi y (3) la propia Ofrenda. En el caso de la Exposición voy a perfilar el contexto narrativo donde lidian entre sí diferentes relatos sobre su remoto origen e institucionalización histórica, y apenas aludiré a la utilización de la Exposición Permanente en el establecimiento de uno de los elementos supremos de la iconografía de Galicia, su escudo autonómico. Más adelante, abordando

propriadamente el ámbito de la Ofrenda al Santísimo, me detendré en perfilar aspectos centrales del contexto histórico-político y estatutario de su fundación. Una precisión contextual necesaria para la comprensión de la ceremonia en el presente; para entender cómo el ritual interactúa recíprocamente con su cambiante contexto político-social, transformándose entre sí, y a la vez instituyendo uno en el otro permanencias canónicas y autorreferenciales, en una labor continua de ingeniería de la memoria y de la realidad social percibida.

2.1. La Exposición Permanente del Santísimo Sacramento

La Ofrenda y el Corpus —al menos en Lugo— radican vinculados a ese proceso ritual, a la par “arcano” y “arcaico”, que es la Exposición Permanente: la vigilancia de la perpetua iluminación de la hostia en su custodia en la iglesia catedral basilica de Santa María, como antiguo privilegio papal. Constituye, de los tres, el acontecimiento ceremonial más duradero en el tiempo y extenso en la historia: una liturgia ininterrumpida día a día, a lo largo del año y durante siglos, como aquella que solo ha de brindarse a la suprema divinidad, hasta el punto de que podríamos etiquetarla con el oxímoron de “proceso estático”. También es de los tres el más inclusivo, pues aporta un fundamento histórico, litúrgico e icónico a la Ofrenda —la cual, en correspondencia, contribuye a ensalzarlo apoteósicamente y a amplificar su mensaje allende la ciudad— y, a su vez, proporciona concreción formal y sentido local a la celebración ecuménica del Corpus en Lugo —la cual obviamente conecta con el objeto litúrgico del Privilegio, la exaltación de la eucaristía.

La Exposición es un proceso notoriamente singular entre todos por la asimetría que supone el ser intencionalmente *ilimitado* en su continuada temporalidad celebrativa y en la suprema importancia de su proclama religiosa, siendo a la vez *limitado* en su geográfica especificidad lucense y catedralicia y en su estricto carácter litúrgico. En realidad, el tópico de la *exclusividad* lucense de esta Exposición Permanente parece una hipérbole dirigida a realzar su potencial singularizador de lo local, puesto que, como recoge el padre Flórez en *España sagrada*, también en el convento de San Isidoro de León se encuentra continuamente manifiesto el Sacramento “desde tiempo inmemorial”. De la extensísima y venerable continuidad con que se le reputa en Lugo da cuenta el que sus vecinos recalquen que “ista é unha costume moi antiga... de sempre; sempre se fixou así”, o “e tan vello o do Sacramento como o propio Lugo; ¡Ten tanta historia como Lugo!”, “desde que eu acordo, sempre estivo o Santísimo alí no altar da Catedral, e logo a Ofrenda e a procesión por aquí, por estas calles de aquí arredor”.

Contexto histórico-narrativo

Me detengo ahora en el contexto histórico-narrativo con el que se ha venido entrenzando discursivamente la Exposición, pues ha alentado repetidas glosas de su

porqué y significado. Ciertos procesos histórico-políticos, a su vez, impulsaron la institución de la ceremonia y sus sucesivas revitalizaciones —u operaron detrás del impulso inicial—.

Puede decirse que, cultivando la fascinación por el valor simbólico-patrimonial de su larga antigüedad —y sin duda ellos mismos atraídos por el desafío que supone argumentar ajustadamente una datación que dé la medida de ese prestigio etario-patrimonial—, los especialistas se muestran cautos, pero imaginativos, acerca del problema de determinar sus orígenes. Sin embargo, entretanto se suman, a veces, a la mistificación del símbolo eucarístico, invocando que el horizonte de orígenes es tan remoto que resulta incierto otearlo. Por ejemplo, De Abel Vilela (1984) indica “Establecido o culto eucarístico na Catedral de Lugo, desde tempo inmemorial...”; y Alexandra Cabana Outeiro habla de su “longa historia, e cunha orixe perdida nas brétemas do tempo, pois dos comenzos de tal veneración nada sabemos con certeza”, dada la inexistencia o ambigüedad de documentos que permitan rastrearla, y dada una historiografía que produce un discurso cuya justificación es sistemáticamente documental. Sacramento, pues, que amplifica hasta el absoluto su sacrosanta y misteriosa cualidad y su valor simbólico, condensado, de imponente identificador colectivo, al advenir de *sempre*: de un atribuido pretérito glorioso por insondable, manifiesto a la vez en un presente extraordinariamente permanente, y que metafORIZA el mensaje de ser “de todos”: un sentido de permanencia y antigüedad ilimitadas que tácitamente se desplaza metonímicamente y deviene atributo predicado de la prestigiosa singularidad de Lugo, la población que lo viene celebrando.

Un precursor de esta mistificación de los orígenes de la Exposición puede ser el ya citado padre Flórez. En *España sagrada* (1747, tomo XL) se hace eco de un auto capitular del obispo don Alonso López Gallo, quien en 1615 declaró haber visto privilegios según los cuales se trataba de una “tradición antiquísima” procedente del tiempo de Theodomiro, rey de los suevos (559-570 d. C.), cuando se determinó y defendió “en un Concilio de Lugo, la verdad de la existencia de Christo en el Sacramento, contra la herejía que la negaba, y se había sembrado por Galicia”.

Es decir, implicaría que la institución de la Exposición consistió en una estrategia desarrollada para la defensa del dogma de la presencia sacramental, a mediados del siglo VI, en un escenario de disputas doctrinarias dentro de la Iglesia. El propio padre Flórez también recoge, sin apoyarla, la idea del arzobispo de Braga, señor Acuña, de que en alguno de los dos concilios celebrados en Lugo se estableció la Exposición para contrarrestar el vigoroso empuje, en aquellos tiempos, de la contestación herética. Lo problemático es que en 561 se celebró el Primer Concilio de Braga para poner fin a la querrela priscilianista, en la que los anatemas que se levantan contra esta no aluden a cuestiones relativas a la eucaristía.

En última instancia, el propio padre Flórez reconoce no haber hallado documento alguno en el que se haga mención de tal costumbre de la Exposición, y que no es

posible “esclarecer este asunto con testimonios dignos de estimarse por los hombres de algún juicio” (Flórez, 1747: 207). Contribuye, así, a alimentar en lo sucesivo el lugar común del misterio en torno a los orígenes de la celebración, pero también a amplificar el eco de su longeva atribución.

Sin embargo, y enredada aún en controversia inacabada, la crítica histórica es cada vez más coincidente en situar los comienzos del culto sacramental entre finales del siglo XI y principios del XII. Así, González Lopo (2007) menciona documentos reales de donación entre 1071 y 1078, que incluyen en su invocación un inhabitual himno eucarístico y un diploma de la reina doña Urraca de 1107, en el que se afirma con tonante rotundidad que en la catedral de Lugo “se celebra con magnificencia la Divinidad, por inspiración del mismo Dios”. De hecho, el contexto político y teológico de ese cambio de siglo sí parece concordar históricamente con el momento de la institución del culto, pues es en el siglo XII, cuando la Iglesia declara por vez primera la doctrina de la transustanciación (término usado inicialmente por Hildeberto de Tours hacia 1079) frente al envite de los cátaros, que negaban la presencia de Cristo en la eucaristía, y con ello nada menos que la capacidad para consagrar de los sacerdotes. En todo caso, esta crítica histórica también proporciona una narrativa que vincula íntimamente el culto al Sacramento con la historia de la Iglesia en Galicia y en España, recalcando su carácter originario netamente religioso y católico. Esto, que puede parecer una obviedad, no lo es para otros relatos de historiadores, como veremos.

El culto eucarístico, en adelante, hubo de revitalizarse públicamente con intensidad gracias a la institución de la solemnidad del Corpus a partir del siglo XIII: pues si ya en 1215, en el IV Concilio de Letrán, la transustanciación se había convertido en dogma de fe, en 1263 el papa Urbano IV instituyó la fiesta mediante la bula *Transiturus de hoc mundo*, con la que condenaba la herejía de Berengario de Tours sobre la transustanciación eucarística (para Berengario, en la consagración, no ocurre ninguna transformación del pan y el vino). El hecho es que la fiesta del Corpus rápidamente se extendió por todo el orbe cristiano. Posteriormente, dentro del movimiento contrarreformista, en el Concilio de Trento (1545-1563), la eucaristía se definió como un auténtico sacrificio expiatorio en el que el pan y el vino se transformaban en la carne y sangre auténticas de Cristo: una reafirmación del dogma que no evita que los luteranos contrapongan la teoría de la *consustanciación*. En suma, conflictos en torno al control y legitimidad de la autoridad del discurso que se traducen en institucionalizaciones normativas y celebrativas. Pero una nueva revitalización vigorosa se alienta en Lugo con el establecimiento de la ceremonia de la Ofrenda a partir del siglo XVII.

Estas sucesivas instituciones evidencian, en el terreno local, la positiva sinergia simbólico-ritual —y política— generada por los tres acontecimientos ceremoniales del complejo ritual eucarístico lucense, en cuanto resultan, pasando el tiempo, coordinados entre sí. De la singular condición *ritual* del Privilegio de la Exposición, en fin, da cuenta con sencilla precisión el licenciado Molina en su *Descripción del Rei-*

no de Galicia..., de 1550, cuando, con una mirada en cierta forma etnográfica, presta atención a la práctica de ese momento, en vez de enredarse en controversias histórico-narrativas:

En ninguna Iglesia d'España se ve lo que se ve en esta; que es estar a la continua en el Altar Mayor descubierto el Sagrado Sacramento. [...] Sancta cosa es poderlo adorar así visiblemente, mas quanto al acatamiento que se le deba tener ni alabo ni repreevo el estar descubierto. Esta postrera es la verdadera razón...

Sin embargo, las narrativas que construyen la imagen de los orígenes del Sacramento no se agotan aquí. Sin insistir en inscribir su establecimiento en el dilatado contexto de la política de la Iglesia católica —y de la dinastía de los Austrias— frente a movimientos de sectas y cismas, un autor actual se ha interesado en afiliarlo a un áureo horizonte aún más remoto en el tiempo: el de la dominación de la Roma de Augusto sobre la antigua Callaecia. Carlos Sánchez Montaña propone en el capítulo “*Sacramentum*. La ciudad del Sacramento”, de *Lucus Augusti. Urbs romana* (2002), apoyándose en Zanker (1987) —quien a su vez cita el *Epítome de la Historia de Tito Livio*, de Lucio Anneo Floro—, que en el siglo I a. C., cuando Augusto planeó mantener la paz en el territorio recién conquistado de la Callaecia, lo hizo estableciendo con los jefes indígenas un *sacramentum*, un “pacto sagrado” ante los dioses, en “los territorios recién apaciguados de la Galia Celta y la Callaecia”, con el objeto de

realizar acuerdos de compromiso de gobierno con los jefes indígenas de ambos territorios y completar estos con rituales religiosos de usurpación de la imagen del dios nativo Lug por la del propio Augusto. Ambos acuerdos tuvieron el valor de *Sacramentum* con el Pontífice Máximo de Roma [que es como se presenta Augusto en Callaecia].

Mediante ese pacto sacramental, los habitantes de la Callaecia se mantendrían leales, pasando a habitar las ciudades y campamentos romanos. Para materializar el Juramento se fundan tres nuevas ciudades, Astúrica Augusta, Brácaro Augusta y Lucus Augusti, que encabezarán sendos conventos jurídicos, correspondiéndole a Lugo el Lucensis. Augusto realizaría tal *sacramentum* en Lugo, y asimismo en otros pueblos del *limes* donde pretendía afianzar la *Pax Romana*: en los actuales Lyon, Viena y Colonia. A partir de ahí se produciría la cristianización del *sacramentum*, adquiriendo un sentido en parte nuevo. Y en ello afirma su tesis de que

la cristianización de este hito fundacional derivó, de manera paralela al de Lugdunum, en la exposición del Sacramento como señal de identidad de la ciudad, y por ser Lucus Augusti designada por Augusto como capital de la Callaecia, en señal de identidad de todo el pueblo. En el siglo xv, cuando se crea el escudo de armas de Galicia, y debido al citado privilegio de la ciudad de Lugo, se escogió el copón o cáliz cerrado para el mismo, que tras diversas modificaciones ha llegado hasta nuestros días.

Las descripciones de historiadores y arqueólogos se exponen narrativamente, trabajando su justificación mediante el entramado intertextual; y, en este caso, la historia

del Sacramento se imagina desde una inquietud científica y laicista, alternativa a la formulación eclesial de la historia. Y aunque no trata de negar per se la realidad del papel del cristianismo en la constitución del Sacramento *tal y como lo conocemos*, concentra toda nuestra atención en el pacto político sacralizado: el “gran trofeo” patrimonial, el solemne “hito fundacional” que confiere la plena excelencia de una antigüedad más que bimilenaria a la ciudad de Lugo y a toda su jurisdicción conventual, adscribiéndolo a una realidad no cristiana y precristiana. De este modo, emparenta sutilmente la tesis con un motivo mítico, el del celtismo, insistentemente cultivado por el galleguismo clásico, cuando alude a la Callaecia prerromana, a los “jefes nativos” o al dios “Lug”. Bien es cierto que subraya que el *sacramentum* es una iniciativa imperial; pero, tal y como es presentada, sugiere que el pacto reconoce la existencia previa de un ámbito cultural distintivo, Callaecia, e instaura el convento lucense, una *polity* precristiana en los albores mismos de la Historia Antigua, que supuestamente troquelaría en lo sucesivo y *de forma continuada* los perfiles de una unidad sociocultural e históricamente distintiva, Galicia. La idea de continuo trans-temporal —y por tanto de “genealogía”— se fabrica, especialmente, insinuando la imagen de una ecuación en clave político-simbólica que homologa y conecta a los “jefes indígenas” de época heroica y remota —acudiendo a un pacto de homenaje al divino *pontifex maximus* Augusto— con los históricos y actuales próceres de las siete urbes gallegas que renuevan el voto al Sacramento lucense ante el obispo, vicario del pontífice católico, pero escamoteando hábilmente en esta ficción de paralelismo (1) que ningún pacto se ha celebrado durante los más de dieciséis siglos que median entre Augusto y la creación de la Ofrenda, siendo esta, además, protagonizada por un delegado del rey de España, y (2) que las capitulaciones fundacionales de la Ofrenda lucense persiguen, expresa y recurrentemente, homologar su protocolo no al del pacto imperial, sino al de la ceremonia del voto a Santiago, donde rinden pleitesía los diferentes reinos de España. Así se diseña, por tanto, una narrativa histórica que selecciona y refuerza una imagen mítica de identidad socioterritorial, que pretende amortiguar anteriores y más asentadas ideas de valor religioso, desde una mirada secularizante de presente. Una imagen que informa con nuevos valores de esencial permanencia histórico-étnica. Un modo efectivo de actualizar y recrear la memoria patrimonial, para el que se integra, nuclearmente, como patrimonio vivo, el ritual del Sacramento, aunque reinventado en su sentido, antigüedad y filiación, conforme a una nueva propuesta de linealidad genealógica.

El Santísimo Sacramento

Volviendo al Sacramento en sí, esta devoción que se profesa en la ciudad tiene su escueto centro en la catedral, cuyo lugar central ocupa la custodia con el Santísimo, expuesto día y noche. Pero la proyección simbólica y política vehiculada por la codificación heráldica de la devoción es de un alcance socioterritorial incomparablemen-

te más amplio. Y es que el cultivo ritual de la Exposición, el celo eclesiástico en su continuidad y la sinergia devocional contribuyeron a que trascendiese el mero significado litúrgico-ceremonial, mucho antes incluso de la institución de la Ofrenda. Y ya, desde entonces, la sagrada forma sobre el cáliz comenzó a proclamarse como condensador simbólico de descollantes significaciones político-institucionales “seculares”: fue exaltada heráldicamente en el emblema que concreta la identidad y dignidad de la urbe lucense. Con ello abordo un nuevo contexto, el icónico-heráldico, generado y transformado *desde* el ritual.

El escudo lucense, que presenta la copa y, sobre ella, la eucaristía, además de otros elementos, pasó a ser consagrado con un lema que glosa, con firmeza deíctica, el atributo de sus habitantes: *Hic, Hoc Mysterium Fidei Firmiter Profitemur* —originalmente una inscripción del retablo que en 1768 fue a sustituir al que en 1751 se dañó por el terremoto de Lisboa—. Dicho lema, glosando la iconografía del escudo, muestra que los lucenses vinieron experimentando activa y secularmente la importancia axial de su *presencia pública* en el ritual sacramental para la demostración indicativo-metonímica de su “nosotros”.

Pero el dinámico vórtice simbólico-emblemático del Sacramento manifiesto sobre el cáliz no se detuvo ahí: desde el primer momento —siglos XII-XIII—, experimentó un impulso inusitado de la diversificación, complejidad y alcances de su campo semántico inicial, hasta el punto que lo trascendió, porque con el antiguo añadido de siete cruces rodeando el Sacramento —figurando las siete capitales— y la corona real cimera —por el reino— llegó finalmente a ser promovido e instituido¹ como núcleo icónico central del escudo del Reino de Galicia, uno de los símbolos cenitales de la sociedad y el territorio gallegos, transfiriendo a estos una consagración religiosa en virtud de la extensión de su connotación sacrosanta de partida, y a la altura de la misma. Este efecto ya lo registraba Molina a mediados del siglo XVI, al señalar “... y de aquí este reino tiene por armas una ostia en un cáliz”. Y como tal emblema blasonado figura asimismo en el centro de la bandera oficial de la actual comunidad autónoma.²

¹ Aunque no sin continuas variantes y propuestas alternativas; no solo por la inconcreción y falta de fijación normativa del escudo, sino, sobre todo, por la gran contestación que recibe ocho siglos después, en tiempos de la II República, y entre republicanos en el exilio, de los cuales el más destacado fue Castelao, quien propuso infructuosamente sustituirlo por una sirena portadora de un escudo con la hoz y una estrella, y la leyenda “Denantes mortos que esclavos”. Una contestación radicalizada de nuevo durante la transición democrática por sectores políticos de izquierda, desde propuestas iconográficas acordes con su imaginario ideológico, y rechazando el carácter religioso de la iconografía del escudo. Pero este, en su forma tradicional normalizada es convertido en oficial con la *Ley 5/1984 de 29 de mayo de 1984 de Símbolos de Galicia*.

² Hay que añadir que el debate continúa en la actualidad, pues algún historiador cuestiona la misma vinculación entre la iconografía del cáliz del escudo y la Exposición Permanente de Lugo. Así, para Miguel Angel Seixas, presidente de la Fundación Castelao, la adopción heráldica del cáliz procedería de una confusión alrededor de la palabra *Galice*, y señala que “en el siglo XIII, en la corte inglesa, se

2.2. Las celebraciones del Corpus Christi

Las solemnidades del Corpus Christi son el marco en donde se inscribe la Ofrenda, habiéndose incorporado esta como jornada de cierre y —junto al propio Corpus que la precede— de culminación. El Corpus constituye un acontecimiento celebrativo más prolongado temporalmente que la Ofrenda —se dilata un novenario—, y más veterano —desde su institución en 1264—. Además, su carácter ecuménico se refleja en ser amplia, diversa y muy popularmente celebrado en numerosas ciudades gallegas, de toda España y de Iberoamérica.

El encuadre en el Corpus, y la vinculación del mismo con la Exposición del Sacramento, son propósitos ya intencionalmente buscados en el memorial previo a las capitulaciones que instituyen la Ofrenda, pues ahí el canónigo que lo redactó —con astucia persuasiva y clarividencia en ingeniería patrimonial, pues trata de convencer al delegado regio de instituir la dádiva— señala que la donación y ofrenda en el día del Corpus sería la oportunidad de revalidar anualmente la *memoria del origen* de las armas del Reino al que Lugo pertenece. Y así se reflejará, a partir de entonces, en la ininterrumpida puesta en práctica de la celebración.

La conmemoración del Corpus lucense se ajusta lógicamente al protocolo celebrativo universal de la fiesta —su novena, su adoración nocturna, su misa solemne seguida de un recorrido procesional durante el cual se muestra la hostia en su custodia, etcétera—. Asimismo encontramos analogías entre prácticas celebrativas específicas de villas gallegas: el recurso a las flores como forma popular de adornar y homenajear el paso de la procesión, mediante elaboradas y vistosísimas alfombras florales en Pontearreas, Ares y, antiguamente, Tuy; y con una “lluvia de pétalos” lanzados por los concurrentes en Lugo.

Pero lo estrictamente característico de la conmemoración lucense es su culminación en la Ofrenda, tributaria, a su vez —en su justificación primaria y expresa—, del objetivo de mantener, proclamar y extender a toda Galicia la participación en la Exposición Permanente.

hablaba francés, y allí se interpretó la palabra *Galice* como ‘calice’; de ahí que se representara un cáliz”. Y es que los historiadores Faustino Menéndez-Pidal de Navascués y Juan José Sánchez Badiola encontraron documentado por primera vez el blasón en dos armoriales de finales del siglo XIII, el denominado *Segar’s Roll* y el *Armorial du Hérault Vermandois*, los cuales atribuyen el escudo al rey de Galicia, que ya entonces no existía como título separado. En mi opinión esta tesis apuntaría, una vez más, a propiciar una “desconexión” de tal iconografía respecto al protagonismo eclesial y respecto a las connotaciones de integración política de la tradición gallega en el ordenamiento institucional de España, proclamados en la Ofrenda, toda vez que aquella iconografía ya se encuentra plenamente instituida como escudo de Galicia. Es sintomático que en un movimiento análogo, ya en la tercera década del siglo XX, el galleguismo propusiese reinterpretarla como una representación del cáliz del Cebrero, y no del de Lugo. En cualquier caso, la esgrima política en torno a los símbolos institucionales lleva a prolongar relecturas del patrimonio y de la reconfiguración de la tradición, invariablemente desde el presente y desde sus estrategias ideológicas.

2.3. La Ofrenda de Galicia al Santísimo Sacramento

Articulado en la forma que he venido describiendo, el decisivo *acontecimiento* del complejo es la propia Ofrenda: el proceso ceremonial temporalmente más breve e históricamente reciente —se limita al domingo de la infraoctava del Corpus, y asistimos este año a su 341.^a celebración—. Sin embargo, es la acción culminante debido a su singular conjugación de intensidad dinámica, complejidad simbólico-indicativa, solemnidad y proyecciones rituales en distintos órdenes de la experiencia sociocultural.

La Ofrenda comenzó su andadura en 1666 en La Coruña, cuando el oidor de la Real Audiencia sugiere al canónigo Juan Vela la conveniencia de que el Reino de Galicia asista económicamente al culto eucarístico lucense, justificándola en razón de encontrarse la diócesis en dificultades, debido a la escasez de rentas de su mesa capitular, por la progresión de gastos en la iluminación del Sacramento y por el deterioro avanzado del templo. Es posible interpretar detrás de tal iniciativa la intención de instituir una firme vinculación de patronazgo regio, ritual y religioso, con Galicia como unidad territorial; precisamente en la capital más antigua e históricamente forjada de la misma, de forma que no suscitase confusión con el culto jacobeo. Todo ello, sintomáticamente, en un momento histórico crítico para la monarquía española, pues ese mismo año se acababa de perder el control sobre Portugal a raíz de la guerra de la Restauración; un conflicto cuyo peso había recaído en buena medida en la sociedad gallega, empobreciéndola tras 26 años de luchas, lo cual explica asimismo el estado de estrechez al que se veía abocada la diócesis lucense. El caso es que en 1668 el cabildo de Lugo recoge al vuelo la sugerencia y presenta al concejo de la ciudad de la muralla un memorial en que —como señala Cabana en una expresión clave para la interpretación del sentido profundo de la ceremonia— “se hace especial hincapié en la colaboración entre el brazo eclesiástico y el secular, entre la Iglesia y el Reino”, recordando que la catedral de Lugo es la “cassa solariega de las armas de V. S.”. Probablemente esta hábil alusión fue clave para persuadir a las Juntas del Reino de Galicia, en vista de la respuesta rápida y positiva que dieron, porque en la escritura de licencia hacen expresamente suya esa idea *de extender en figura y práctica* a todo el Reino *y a sus restantes ciudades* el majestuoso distintivo de Lugo. Nótese aquí, a propósito, cómo los rituales de nueva creación precisan del aval de una imaginada precodificación: de ser presentados como consecuencias coherentes de una realidad preexistente y constatable —y cuya autenticidad excusa demostración—; y proclamadas en proceso de arraigo, al menos discursivamente, en la venerabilidad y antigüedad de lo ya instituido:

[Dios] fue servido conçeder a este Reyno lo que no a otro ninguno, pues aunque en todos y en todas partes está presente por esencia, presencia y potencia, en dicha çiudad está y assiste siempre leal y verdaderamente devaxo de las espezies sacramentales, de que tanto bien se sigue a todas las demás ciudades del Reino.

El caso es que con la voluntad del gobernador de la Real Audiencia, Juan Pardo de Monzón, y con la de los diputados de las siete provincias del Reino se aprueba y

tramita rápidamente la idea, de forma que en 1669 se extiende la escritura de capitulaciones, documento fundacional de la donación y ofrenda, que precisa con riguroso detalle las condiciones contractuales y el protocolo ritual que habrá de seguirse.

Así, es el incremento del número de cirios, para que “el Sanctísimo Sacramento [...] estubiese con la reverencia y deçencia devida”, el motivo alegado para instituir la ceremonia de la Ofrenda. En la escritura de capitulaciones se funda la donación de un capital principal de 30 000 ducados de vellón por las siete ciudades capitales de las antiguas provincias del Reino de Galicia, las cuales, reunidas en Junta del Reino, aportarán una ofrenda anual de 1550 ducados de renta derivada, a repartir ponderadamente entre ellas. Y la ofrenda, que prefigura la práctica ceremonial actual, consistió en sus orígenes en el solemne acto anual de entrega de esos intereses de renta por parte del Reino al cabildo lucense. Las doce condiciones que se previenen muestran el cuidado por llegar a una verdadera transacción entre Iglesia y Reino, cuyos alcances e intereses superan con mucho los materiales, pues la primera aporta aval simbólico, más un blindaje de sacralidad para el ente político y para la vinculación de este a la monarquía española, y el Reino entrega a cambio capital pecuniario, aunque también reconocimiento del protagonismo de la diócesis lucense en el contexto de Galicia, incluso a expensas de Santiago. Sin expresar todas esas condiciones contractuales, voy a condensar aquí aspectos principales:

- Bajo licencia expresa de “Su Majestad” —es decir, del rey de España, importante aspecto que indica la suprema magnitud de las ligazones de carácter político-simbólico que va trenzando el acuerdo—, las rentas anuales del donativo se repartirán proporcionalmente entre las siete provincias.
- Solo podrán dedicarse las rentas para mantener o aumentar los cuatro cirios sacramentales que habrán de arder día y noche “en nombre del Reyno” —es decir, el capital dinerario solo podrá reinvertirse en capital simbólico—. La restitución de las disminuciones del principal irá a cargo de la Iglesia.
- Será el regidor más antiguo de la ciudad de Lugo el encargado de cobrar y cumplir con la dotación y de avisar a las otras ciudades para que emprendan sus respectivas recaudaciones. Esta comisión activa un sentido simbólico añadido a la Ofrenda, como es distinguir a la ciudad de Lugo al instituir la como mediadora de la transacción.
- La séptima condición establece las bases del protocolo ceremonial que, a pesar de haber variado a lo largo del tiempo en aspectos relevantes, sin embargo, se mantiene en lo fundamental: la Ofrenda se fija para el domingo de infraoctava del Corpus, debiendo realizarla el regidor más antiguo de Lugo en nombre del Reino, tras su asistencia a la misa de las vísperas del sábado, y saliendo para realizarla desde las casas del consistorio lucense “con todo el acompañamiento y luzimiento que pudiere y a la missa, sermón y procesión”. Y durante el

ofertorio de la liturgia deberá entregar en manos del obispo de la diócesis los 1500 ducados “según la forma que en nombre de los Reynos de Hespaña se ofrecen al Apóstol Santiago los quinientos escudos de oro el día de su traslación”. Se previene que, si ese día se halla en la ciudad algún regidor de una de las siete capitales solidarias en la Ofrenda, sea él quien la realice en nombre del Reino; que sus ediles y diputados le han de acompañar y asistir; que, en el caso de hallarse presentes dos o más capitulares de diferentes ciudades, la Ofrenda ha de encomendarse al de la más antigua —de nuevo se establece sistemáticamente la ecuación antigüedad = autoridad—; y que, en ausencia de representantes de otras urbes del Reino, la encomienda del Ofrecimiento recaiga en el regidor más antiguo de Lugo. Es interesante, al respecto, la disposición expresa de que “La dicha doctación se hace de común acuerdo y consentimiento de todas las siete ciudades del Reyno, las quales todas han de gozar de la preeminencia de poder hacer por su capitular el dicho proçedimiento”, es decir, que en el dominio secular cada ciudad es parangonada en dignidad y derechos con las demás, prefigurando así una suerte de “confederación paritaria de urbes”, cuya unidad se imagina y se instituye en un Reino por vía religioso-ritual, y cuya capitalidad se establece como la hospitalidad ceremonial de una de ellas, Lugo, que por el criterio de veteranía se distingue entre iguales.

Pero la estipulación protocolaria también obliga a la parte eclesiástica de esta transacción ceremonial, pues la Iglesia debe *salir* del templo a recibir al representante del Reino. Esa norma cinésica de “salir a recibir” confirma al cabildo diocesano como anfitrión de la comitiva civil; pero el mismo hecho de que ambas salgan *activamente* al encuentro una de otra tiende a establecer una fórmula de equiparación de las dignidades de ambas partes: se demuestra ritualmente, de este modo, esa convergencia de *colaboración* equipolente expresada en el memorial de 1669.

- También encierra un interés fundamental para la interpretación del sentido de la ceremonia la octava condición, que recoge la *contrapartida* a la Ofrenda por parte de la Iglesia de Lugo: esta ofrecerá al Reino “en reconocimiento desta memoria y doctación” la dedicatoria y celebración de la misa mayor de ese domingo de la Ofrenda, “por la exaltación de la fe, la salud de sus Majestades y los buenos sucesos y prosperidad del Reino, suplicando por ello”; así como la celebración de una misa con procesión solemne dentro de la misma nave de la iglesia el día en que se conmemore el cumpleaños del rey y de sus sucesores, dedicándola a su salud y aumentos y *asistiendo a ella toda la ciudad de Lugo*. Es decir, una litúrgica consagración del monarca, y un acto de pleitesia y lealtad a su señorío y al Reino de España por parte de la diócesis y, por extensión, por parte de la totalidad de los estamentos de la sociedad y territorio gallegos, dado que dicha ciudad, su población y los ediles de las otras urbes pasan a representar a aquellos en la Ofrenda.

Y sin más preámbulos, voy a la descripción que permitirá el análisis específico de la ceremonia ritual que aquí interesa, la Ofrenda del Reino de Galicia al Santísimo Sacramento

3. LA CEREMONIA DE LA OFRENDA. DESCRIPCIÓN E INTERPRETACIÓN DE SU PROCESO

3.1. Descripción

En torno a las diez de la mañana del domingo de infraoctava del Corpus se reúnen ante la casa consistorial de La Coruña el alcalde y toda la corporación de la ciudad, flanqueados por los maceros, ujieres y alguaciles. En la plaza de María Pita, con el fondo musical ejecutado por la banda municipal y gaiteros, el regidor pasa revista a las formaciones de la Milicia Honrada de La Coruña y de la Milicia Ciudadana, ambas en uniforme de gran gala de principios del siglo XIX; gala que observan escrupulosamente siguiendo la expresa disposición de las antiguas capitulaciones. Tras asistir a los honores rendidos con la parada, la corporación toma los vehículos y se encamina hacia Lugo, junto con los miembros de las milicias, de la policía y de la banda municipales.

Si he comenzado la descripción en La Coruña es porque en el año en que realizo la observación (2007) el papel protagonista de delegado regio y la presentación de la Ofrenda corresponde, por turno, al edil coruñés. Este relevo en el encabezamiento de la presentación se debe a que, a partir de 1925, el planteamiento del rito de la Ofrenda se transformó, adoptando su actual esquema rotatorio. Ese año el obispo fray Plácido Ángel Rey de Lemos propuso a los mandatarios municipales de las siete ciudades del antiguo Reino de Galicia que, *por turnos rotatorios anuales*, el alcalde o un delegado suyo presentase la Ofrenda, de modo que la implicación activa de cada ciudad fuese estrictamente paritaria y efectiva —aspecto que no expresaban las capitulaciones fundacionales—. Se aceptó el cambio, y en los años sucesivos comenzó a desarrollarse la rotación según el orden sucesorio que actualmente rige: La Coruña, Santiago de Compostela, Orense, Mondoñedo, Betanzos, Tuy y Lugo.

Visperas

La tarde anterior, a las 8 horas, el alcalde coruñés, en su calidad de delegado regio, asistió en compañía de la corporación municipal lucense a la misa de solemnes visperas, siguiendo el protocolo y costumbre de la celebración.

Reunión, llegada y recepciones

En Lugo la jornada comienza a las 11.30 de la mañana con la *xuntanza* de las autoridades locales en la casa consistorial. Al poco, el delegado regio es recogido en

el hotel por un teniente de alcalde de la corporación de Lugo y recibido ante el consistorio por el alcalde de esta ciudad; suben al despacho del anfitrión, y allí aguardan y reciben a los regidores de las otras cinco capitales del antiguo Reino de Galicia, así como a las autoridades provinciales y autonómicas, a medida que van acudiendo —todos visten de chaqué o traje oscuro—. Mientras tanto, en la plaza ante la casa consistorial forman las bandas de música de Lugo y de La Coruña, los Lanceros de Lugo, y las milicias Honrada y Urbana coruñesas —cuando la delegación regia es personificada por otro alcalde, es el respectivo cuerpo urbano de gala el que integra la formación junto a los Lanceros de Lugo, como por ejemplo los Lanceros de Santiago—.

Salida de los acompañantes

Los acompañantes de las diferentes autoridades huéspedes son discretamente conducidos, al margen de la comitiva oferente, hacia su lugar reservado en la catedral.

Formación de la comitiva

A las 11.40 horas la comitiva de oferentes forma ante el ayuntamiento, según la disposición que guardará durante el desplazamiento:

1. Abre la marcha la banda de música municipal, seguida por los Lanceros de Lugo.
2. Autoridades provinciales: jefes de los cuerpos de seguridad; directores provinciales, delegados de las consellerías de la Xunta de Galicia, senadores, diputados y parlamentarios provinciales, subdelegado del Gobierno en Lugo, fiscal jefe de la Audiencia Provincial y vicerrector de la Universidad.
3. Autoridades autonómicas: consejero de cuentas, valedor del pueblo, comandante militar; general jefe (o almirante de la zona), conselleiros de la Xunta de Galicia —y el presidente algunos años—, presidente del Tribunal Superior de Justicia y vicepresidente del Parlamento Gallego.
4. Presidentes de las diputaciones provinciales.
5. Cuerpos locales uniformados de la ciudad oferente.
6. Alcaldes de los pueblos del antiguo Reino de Galicia.
7. Secretarios, maceros, síndicos y cronista.
8. Corporaciones municipales de la ciudad oferente y de la ciudad de Lugo.
9. Ujieres y alguacilillos (guardias de gala).
10. Delegado regio acompañado de un niño.

11. Protocolo y ordenanzas de la ciudad oferente y de Lugo.
12. Cierra la comitiva la banda de música de la ciudad oferente.

Recorrido y recepción eclesiástica

La comitiva se encamina desde el ayuntamiento hasta la catedral entre las 11.45 y las 11.55. Su breve recorrido transita desde los cantones, pasando por la Plaza Mayor, hasta llegar al atrio catedralicio. Ante la puerta de la catedral son recibidos, a los acordes del himno del antiguo Reino de Galicia, por las autoridades eclesiásticas. Estas son el obispo y el cabildo lucenses, el obispo de la ciudad oferente, los obispos de otras diócesis —incluido el de Astorga— y el prior del monasterio de Samos.

Misa y acto de la Ofrenda

La comitiva accede a la catedral y las autoridades civiles ocupan los escaños reservados, estando a la cabeza el delegado regio y el resto de los ediles. El primero debe ocupar, según las capitulaciones, “el mismo lugar y la misma silla que da la santa yglessia de Santiago al rejidor de aquella çiudad en la misma función”. Es flanqueado por los restantes seis alcaldes, de modo que el delegado queda emplazado de frente al altar en cuyo centro se muestra el Sacramento.³

La concelebración de la solemne misa pontifical es presidida por el obispo de la diócesis a la que pertenece la ciudad que presente la Ofrenda ese año (el arzobispo de Santiago o el abad de la colegiata de La Coruña, cuando es el turno de una u otra de estas ciudades). Este prelado será el encargado de dar la respuesta al voto pronunciado por el delegado. Tras el credo litúrgico, tiene lugar el acto de la Ofrenda, en el que el delegado regio, acompañado por dos clérigos y ante los restantes alcaldes, se dirige al altar para pronunciar solemnemente los votos asociados.

La Ofrenda es el acto crítico en el que se proclama y efectúa públicamente, de palabra y obra rituales, la donación mancomunada del Reino al culto al Santísimo Sacramento. Como se estableció en la escritura fundacional de 1669, el regidor oferente hace entrega de la renta estipulada al obispo. Antiguamente esa cantidad se disponía sobre un bufete situado en el coro —el delegado, previamente, debía recoger esa renta de manos del cabildo catedralicio, por ser este el gestor de la misma—, pero en la actualidad es al remate de los actos cuando se acude a *la sacristía* para saludar a los obispos y al clero y hacer entrega de las cantidades de la donación. El núcleo del rito de la Ofrenda se ha desplazado históricamente, en cambio, a un acto discursivo de dual confrontación: la *lectura de los votos*. Si antaño la Ofrenda se identificaba con

³ Esta disposición refleja, en mi opinión, aquella que en el escudo de Galicia toman las siete cruces en torno al cáliz: una, sobre este, en la parte superior, y las otras seis, tres a cada lado del mismo.

la entrega de monedas, desde hace trescientos años ha ido concretándose más y más en el voto oralmente formulado por el delegado.⁴

La Ofrenda consiste hoy, por tanto, en que el delegado oferente, en nombre de los ediles de las siete antiguas capitales —es decir, los representantes del poder civil secular y, a su cabeza, el del rey— pronuncia una alocución solemne de índole sociopolítica e institucional, aunque jalonada de invocaciones devocionales. Pero ese discurso es *contestado* a continuación por el obispo oficiante con una homilía, igualmente solemne, de género pastoral, aunque incluye abiertas denuncias sociales.

Para la lectura del voto, junto al obispo oficiante, ante el Sacramento expuesto, y encabezando proxémicamente el conjunto de los congregados para la eucaristía (el templo se encuentra atestado de fieles), el delegado sigue una fórmula de discurso flexible, pero estructurado en una secuencia de elementos que detallo a continuación:

1. El voto se abre con una fórmula de *invocación* del oferente al Soberano Señor Sacramentado, postrándose “él y toda Galicia” para el renovado cumplimiento de la secular tradición, delineando, así, el fundamento de la ceremonia.

2. Tras ello el delegado procede a su propia *presentación*, como delegado regio y como alcalde de la ciudad oferente. Resalta algunos de los valores atribuidos a su urbe e invoca la ayuda para la totalidad de Galicia de los santos o de las vírgenes patronas de dicha población.

3. La presentación de la especificidad local de la ciudad oferente se amplía con *la presentación devota de toda Galicia* y de todos los gallegos, como en el caso del discurso de don Luis Rego Valcarce, alcalde de Mondoñedo, quien en 2003 se hace eco de una añeja e impresionante invocación pangalaica:

Hoxe axeónllase ante Ti, Señor, Galicia enteira. É esta ofrenda, pois, a ofrenda de tódolos galegos, dos galegos do mar e do interior, dos galegos novos e vellos.

⁴ Este cambio revela algo en principio sorprendente: el haber trasladado la transacción —precisamente el rito que constituía el núcleo de la celebración— desde un ámbito público y solemne, y desde un momento *demostrativamente* central y culminante, a otro ámbito más privado y discreto, y a un momento epilodal. Pero esta inversión de la centralidad del rito del don en marginalidad protocolaria se comprende al tener en cuenta que el cabildo lucense vino cobrando la sustanciosa renta anual solo durante unos veintiocho años, hasta 1700, cuando la necesidad de realizar reparaciones en la catedral le llevó a emplear el principal del donativo en tales menesteres; y, por tanto, conforme a las capitulaciones, eximió al Reino de la entrega de la renta. A partir de entonces no se interrumpió la Ofrenda ni el voto. Pero la cantidad entregada pasó a ser testimonial. De todas formas, otras modestas donaciones reales siguieron en lo sucesivo sufragando las necesidades del culto permanente, crónicamente superiores a los ingresos. Es significativo cómo los monarcas fueron primando la financiación del culto lucense, incluso a expensas de rentas de otras diócesis, incluida la de Santiago: consideraron prioritario mantener un patronazgo real sobre Lugo, lo que puede interpretarse como razón de Estado. En suma, la pérdida de relevancia del rito específico de la entrega *efectiva* de la donación se corresponde con la pérdida de importancia de la faceta propiamente económica del ritual —aquella a la que, sin embargo, tanta atención expresa prestaba el escrito fundacional de la ceremonia—.

Coma escribiu Álvaro Cunqueiro con motivo da Ofrenda ó Santísimo de 1960: “Todo el Reino se arrodilla ante el altar en la humilde, emocionada voz de mi Mondoñedo. Se arrodillan la tierra, las almas, las palabras”.

O la invocación de don Francisco Vázquez, alcalde de La Coruña, en 2000: “Me postro ante Ti, Señor, incorporando en mi Ofrenda a todos los Gallegos, los de ayer y los de hoy, los aquí nacidos, los que aquí viven y también a todos aquellos que lejos de su tierra, siguen siendo y sintiéndose parte entrañable de su País”.

4. A renglón seguido, se abordan las *peticiones y súplicas al altísimo*. Este apartado es de gran interés tanto por la diversa generalidad o especificidad de los aspectos impetrados, como por la conspicua variación histórica de las inquietudes expresadas: a menudo se invocan demandas que apenas experimentan lentas transformaciones en su concepción y formulación, dada su generalidad.⁵ Observamos cómo los aspectos son grandes valores, expectativas y modelos autorreferenciales extensamente compartidos y difícilmente objetables: son horizontes tan aceptados que casi únicamente pueden ser vistos como de sentido común, y su enunciación tópica, siendo resacralizada, edición a edición, por el entrenzado de aquellos con las invocaciones a la suprema divinidad.⁶

Pero estos ruegos arropan o introducen otros, que resumen un elenco de preocupaciones concretas y de viva actualidad, conscientemente recordadas, bien conectando con el punto de vista de toda la sociedad gallega, bien con el interés más local o ideológico del encargado de pronunciar el voto. Esas peticiones concretas generalmente aluden a emergencias históricas que marcan la contemporaneidad, contribuyendo a instituir la relevancia de las mismas para su inscripción en la conciencia de la gente y en su memoria experiencial.⁷

⁵ “Ayúdanos a los gallegos a construir con trabajo e ilusión un gran país donde quepamos todos...”; “... invocando para toda Galicia la ayuda y protección [...], especialmente para aquellos que más lo necesiten...”; “E tamén, en resume, Oh! Señor, para que tódolos galegos podan levar unha vida digna e plena como seres humanos, nacemento, vivindo e morrendo nesta entrañable terra có compromiso da fé e amor que para vós sentimos”.

⁶ Así, la invocación del edil coruñés, que en el año 2000 dice: “Te encomiendo y te pido por este tu antiguo Reino de Galicia, en cuyo nombre tengo hoy el gran honor de hablar [...], invocando para toda Galicia la ayuda y protección de nuestra patrona la Virgen del Rosario, especialmente para aquellos que más lo necesitan, desde la enfermedad, la soledad, la dependencia de la droga, el paro o cualquiera que sea el motivo de su dolor y sufrimiento”.

⁷ En 1986, el alcalde coruñés alude a la consolidación de la transición política cuando renueva su voto en el Reino “marcado por los tiempos que vivimos, que son los tiempos de la ilusión y de la esperanza que conceden la libertad y la democracia”. En 1988, el edil de Orense, en un contexto de crisis económica y transformación de la agricultura tradicional, ruega la protección divina “para que os esforzos dos nosos homes do agro, encamiñados á modernización do seu sistema de produción teñan éxito [...], para que os homes que sofren unha situación de paro laboral nas industrias tradicionais da nosa terra recuperen a esperanza no florecemento de novas actividades que xeneren riqueza e acaben coa lacra da emigración”. En 2003 el regidor mindoniense detalla su petición por colectivos sociales espe-

5. La intervención se suele cerrar con un *voto de carácter expresamente devocional*, donde se solicita el amparo divino, como la que clausuró la Ofrenda de 2003: “En este ano prexubilar, estando ás portas do Ano Santo Xacobeo, pídoche, Señor Sacramentado, que nos ilumines na fe para recuperalo espacio de vida cristiá como semente dunha sociedade mellor”.

En algún caso, el oferente ruega, al cierre, por el soberano a quien representa. Sin embargo, tal ruego parece infrecuente en los últimos tiempos, tendencia que contrasta con las implicaciones del cargo de delegado regio y con la condición octava de las capitulaciones del siglo XVII, que establecía que la misa de la Ofrenda se dedicase a la “exaltación de la fe [y] la salud de sus Majestades”. Un ejemplo es el formulado en 1988: “Pedímosche a Ti, Soberano Señor, que protexas e ilumines ó noso Rei, como garante da liberdade e a convivencia de tódolos pobos de España, e que teña unha longa vida en beneficio de tódolos galegos e españois”.

La Ofrenda es *contestada* por el obispo oficiante, que lo es de la misma diócesis de la ciudad cuyo alcalde se encarga por turno de la delegación real, en una *homilía* que, desde su habitual naturaleza litúrgica, incide sin embargo en demandas sociales.⁸

cialmente vulnerables (marineros, emigrantes, jóvenes, mayores y mujeres maltratadas), y alude a dos problemas específicos de la actual Galicia interior al pedir que “entre todos sexamos capaces de artellar medidas de fomento da natalidade”. Y asimismo que los gobernantes “sexamos capaces [...] de corrixir os desequilibrios entre o eixo Atlántico e as provincias do interior”. En 2008, en fin, siendo delegado oferente el alcalde de Santiago, el voto se centró en que la torre de Hércules coruñesa alcanzase la distinción universal de patrimonio de la humanidad, uniéndose así a esa “parte esencial da iconografía de Galicia” que ya cuenta con tal título, y que son las murallas de Lugo y el Camino de Santiago. Destaca asimismo una solicitud infraestructural: “Agardamos poder viaxar, cruzando o corazón de Galicia, pola nova autovía de unión [entre Lugo y Compostela], que axudará a crear unha mellor articulación territorial entre a Galicia da costa e a do norte interior”.

⁸ En 2009 la homilía de monseñor Quintero Fianza, obispo de Orense, resume de esta forma general, entre oblicua e inequívoca, las actuales tomas de postura críticas de la Iglesia ante la laicización y el aborto: “Ante la humanidad se abren nuevas perspectivas de desarrollo y, al mismo tiempo, peligros hasta ahora inéditos. Por encima de todo ha de preocuparnos el que el hombre se arrogue el derecho del Creador de interferir en el misterio de la vida humana y el que en nuestra sociedad sean cada vez mayores los peligros que atentan abiertamente contra la familia. [Por ello] es necesario difundir el mensaje de Cristo a todos, especialmente a aquellos que intentan silenciar la voz de Dios en el corazón de los hombres”. Más adelante aborda una problemática acuciante en la realidad gallega: “Hay muchas heridas sangrantes en nuestros hermanos que necesitan urgentemente ser atendidas, y no hay tiempo que perder en sofisticadas y deletéreas (sic) elucubraciones metodológicas. Hace falta esa mirada de amor para darnos cuenta del hermano que está a nuestro lado, con la pérdida de su trabajo, de su casa, de la posibilidad de mantener dignamente a su familia y de dar instrucción a sus hijos [...]. Hace falta la creatividad de la caridad [...] para no volver la espalda a los jóvenes arrastrados por el mundo de las más dispares dependencias [...]. Por desgracia, hay muchas personas en nuestra tierra a las que ya les falta el pan de cada día. Pero son muchas más las que están viendo estrecharse el horizonte de sus expectativas más elementales. Estoy pensando en nuestros hombres del campo y de la mar, en tantos obreros que han perdido su trabajo y en esa multitud de nuestros pequeños empresarios que ven naufragar sus proyectos en la impotencia”.

Terminada la concelebración, el obispo de la sede lucense imparte la *bendición papal*, mostrando con ello que actúa como vicaria representación del pontífice, autoridad superior parangonada en majestad y complementaria estamentalmente a la representación, por el alcalde-delegado, del rey de España y del Reino de Galicia. A continuación, los congregados salen hacia el exterior en comitiva procesional. El umbral temporal de esta salida queda remarcado, de nuevo, por los acordes del himno del antiguo Reino de Galicia.

Procesión

La comitiva procesional se organiza en dos filas paralelas, la abren miembros del cabildo y del episcopado gallego, vestidos con túnicas blancas, y situados a ambos lados del obispo que, bajo palio, porta la custodia del cáliz con la sagrada forma; tras él es empujada sobre un armón una gran imagen representativa del Sacramento sobre la mesa de la Última Cena, custodiada por tres hileras de miembros de asociaciones religiosas, engalanados con sus túnicas y emblemas, y portando cirios o estandartes distintivos, entre los que se hallan la Junta de Cofradías de Semana Santa de Lugo, la Cofradía Sacramental, la Sección Adoradora Nocturna de Lugo, los grupos del Apostolado Seglar y la Orden de los Caballeros del Santo Sepulcro. Los siguen, avanzando en un mismo frente, los obispos y autoridades eclesiásticas, que preceden a las autoridades civiles y militares. Y, tras la guardia uniformada y músicos, acompaña a la comitiva el público en general, que, asimismo, se acerca a contemplar el acto a lo largo de todo su recorrido por la Plaza Mayor. El público cierra la marcha, pero también la flanquea y a veces se ordena en fila de forma paralela a la comitiva ceremonial desplegando una participación, en parte, espontánea, a pesar de que se encomienda su organización a la Cofradía Sacramental.

El corto recorrido procesional comienza en el interior de la catedral, sale por las puertas mayores a la plaza de Pío XII —el atrio delantero—, sube en dirección norte pasando ante el convento de los franciscanos —segundo templo en importancia de la ciudad—, toma la dirección este por la Plaza Mayor, a la que rodea, y bajando por el elegante cantón soportalado, al sur, se encamina de regreso a la catedral, cuyas campanas repican a lo largo de todo el trayecto.

Otro aspecto de la procesión es su ornato mediante la “lluvia de pétalos” protagonizada voluntariamente por parte del público concurrente o de quienes contemplan el acontecimiento desde las ventanas de las casas que flanquean el recorrido de la comitiva —siendo también estos últimos quienes engalanan los vanos mediante *pondós* o banderas del Corpus—. La “lluvia de pétalos” resulta entre espontánea y organizada por la propia Junta de Cofradías de Semana Santa. Este recurso al símbolo floral también está presente en el atuendo de algunos de los cofrades, y entronca con similares costumbres verificadas en la celebración del Corpus de otras ciudades gallegas.

gas. Tras la procesión, las autoridades se reagrupan en el ayuntamiento para dirigirse, a continuación, al banquete conjunto.

Banquete

El último acto de la Ofrenda tiene lugar al mediodía, y consiste en un banquete en honor del delegado regio y de las autoridades asistentes, ofrecido por la institución anfitriona, el Ayuntamiento de Lugo. Actualmente tiene lugar en el Salón Regio del Círculo de las Artes, singular edificio situado en un ángulo de la Plaza Mayor. Los concurrentes se distribuyen en distintas mesas organizadas en torno a una central, reservada a las autoridades que encabezaron la ceremonia y a aquellas de mayor rango representativo. Los manjares son variados y de preparación esmerada. El ambiente de la ocasión, distendido, brinda la oportunidad de facilitar encuentros, presentaciones y diálogos entre concurrentes con interés de hacerlo o de que lo hagan. El ágape se prolonga hasta que entra la tarde, momento en que los actos de la jornada llegan a su remate.

3.2. Interpretación del proceso ritual de la Ofrenda

El relato descriptivo del protocolo de la Ofrenda ha expuesto a sus actores protagonistas; ha ido revelando la cambiante ordenación de las relaciones que los vinculan; ha presentado los objetos, artefactos, espacios, sonidos y movimientos a los que la acción va activando como signos referentes de direcciones semánticas; y ha mostrado la concatenación de fases concretas del proceso, con el tono, carácter e intensidad relativos de cada una de ellas, así como el norte general al que se orienta la práctica.

A continuación ensayaré una interpretación de usos y mensajes fundamentales transmitidos con la Ofrenda, en tanto que proceso de acción ritual. Aquí hay que decir que el procedimiento de la Ofrenda se ajusta a una pauta que informa muy diversas prácticas colectivas estandarizadas en la sociedad gallega. Es la “pauta del esfuerzo y la comensalidad”, ya que anticipa una fase transitoria de progresiva especificación “esforzada” de categorías, condiciones identitarias o procedencias a una fase posterior y culminante de unidad o hermanamiento donde se comparte un ágape. En realidad el modelo procesual es más complejo y progresivo, ya que se traba sintagmáticamente mediante las siguientes secuencias:

- 1.º Introducción congregativa (conurrencia de actores).
- 2.º Categorización (creciente especificación de diferencias categoriales mediante el esfuerzo, sacrificio, el enfrentamiento solemne, etcétera).

3.º Crisis:

- a. Exacerbación (intensificación del contraste de categorías mediante la rivalidad, el exceso en el esfuerzo o sacrificio, la competición lúdica o laboral, o la disputa dialéctica).
- b. Palinodia (inflexión hacia la inversión de la contraposición categorial: pacto, trato, acuerdo, entrega de ofrendas, unificación procesional).

4.º Unificación (fusión activa del conjunto de participantes en la comensalidad).

5.º Reciprocación (en una nueva edición se alternan los papeles de anfitrión / huésped o protagonista / partícipe secundario).

Dicha pauta se corresponde en la celebración de la Ofrenda con las fases concretas ya descritas de la misma.

Introducción de víspera y recepciones

Por una parte consiste en actos de “concertación del aquí y ahora”, o “movimientos de constitución deíctica”: crisoles simbólico-indexicales, en virtud de los cuales el protocolo asocia definitivamente un conjunto de actores a un esquema locativo-temporal ritual, radicalmente diferenciado y diferenciador del flujo y de la dispersión espacio-temporales de la vida cotidiana y de quienes la pueblan. Así, la plaza y lugares de recorrido se despejan de público y son ocupados por esa expresión fáctica del poder, según el imaginario de la modernidad racionalista, que son las simetrías disciplinadas y armadas de las paradas a toque de corneta y marchas. De otra parte, al converger en ese *locus* singularizado y al adoptar el código del vestuario distintivo, se concierta el reconocimiento mutuo de los asistentes, en su condición de actores participantes, refrendando el que todos ellos queden separados del común, en calidad de autoridades. El vestuario, los lugares a ocupar y las acciones ejecutadas contribuyen, aun así, a trazar los grandes lineamientos de una elemental gradación de rangos: el conjunto formado por ediles, regidores y diputados de chaqué, militares de uniforme y entorchados, y —en su bien separado lugar de encuentro— eclesiásticos con ropas talares constituye el grupo principal que queda diacríticamente resaltado frente (1) a estos actores auxiliares que son las milicias de gala o —en el campo religioso— las cofradías con sus túnicas. Y (2) sobre todo, la convergencia en el *locus* ceremonial distingue, entretanto y conjuntamente, a autoridades y auxiliares respecto a un público periférico señalado por su indistinto atuendo.

Sin embargo, el mismo hecho de la concertación de víspera y recepción comienza ya a desencadenar la demostración de las importantes distinciones de rango, estamentales y administrativas que especifican los perfiles de cada actor y de cada categoría de actores. Estas distinciones se concretan en la prelación establecida para las recepciones, puesto que, aquí, la *prioridad* cronológico-ceremonial indica *primacía* en cuanto a grado de protagonismo. En primer lugar —y solo en primer lugar—, el

alcalde lucense actúa como anfitrión del representante del delegado regio, recibiendo así el testigo del protagonismo civil; y, solo después, ambos —demostrando con ello su papel cimero en la función— van recibiendo al resto de alcaldes y autoridades. No tiene que ver esta prelación actuada con eludir el reconocimiento de superiores rangos o niveles estructurales institucionalizados —como es evidente, concurren autoridades de escala superior a la del edil de turno—, pero sí con la oportunidad del singular mensaje político-protocolario prioritario de la jornada: reciben como acogedores anfitriones el representante de la capital del Sacramento y, sobre todo, quien en el día encarna al delegado regio, es decir, quien, aun contingente y vicariamente, representa al soberano, incorporando en escolto la presencia de la más alta autoridad del Reino de España y, por tanto, de Galicia.

Con todo, conviene observar en detalle la más radical distinción categorial que comienza a urdirse en la recepción: a diferencia del momento de la Ofrenda, la fase de las recepciones pone de manifiesto que *no se ha dado todavía la decisiva unificación delectica* —el “nosotros” unitario, por serlo en un único “aquí y ahora”, que implica todo proceso ritual—. Es decir, este “nosotros” está en un momento de construcción que no alcanza a reunir *todavía* al estamento civil con el religioso, los dos grandes colectivos protagonistas. Los dos polos se congregan y constituyen por su lado, y en su *locus* distintivo, a espaldas uno de otro y manifestando, bajo forma de disociación inicial, el mayor grado de distanciamiento de todo el proceso: la comitiva laica, que presidirá el delegado regio en el consistorio, y el cónclave eclesiástico, que lo hará en la catedral. Todo el acto consistirá a partir de entonces en la parsimoniosa reducción de esta distancia simbólico-indicativa que expresa y actualiza la alteridad identitaria y la diferencia moral de partida. Si bien se tratará de una reducción complicada y sutilmente agonística, marcada por una encrucijada crítica.

Aun así, existe un detalle que sobreañade un significado crucial a todo el acto: la participación del futuro delegado regio en la liturgia de solemnes vísperas celebrada en la catedral. Este preámbulo se encuentra marcadamente separado de la jornada celebrativa, y la anticipa. Y, además, la participación en un acto estrictamente religioso se plantea, ya desde los orígenes, como una obligación del delegado, del representante de la parte laica del acto. Todo ello sugiere que la misa de vísperas constituye una *precondición* para la celebración de la Ofrenda: un condicionante ritual, cuya obligada ejecución confiere un tinte manifiestamente religioso a la jornada siguiente y a todo el “discurso fáctico” de lo que en ella se pone en acto.

Al margen de que esta maniobra pueda constituir un modo de inclinar preventivamente el sentido de la celebración en un discurso de influjo eclesiástico —algo evidente en los actos de la Ofrenda, y en los de Corpus, en el cual esta se inscribe—, lo cierto es que la misa de vísperas levanta un “perímetro temporal de sacralidad”, en el cual queda inscrito todo el proceso del día siguiente. Mediante esta instalación litúrgica, la Ofrenda resulta “puesta aparte” del largo curso del tiempo anual; y lo que en

ella se ventile y manifieste performativamente queda resaltado como lo más relevantemente real de la realidad moral y social para todos los ámbitos identitarios que ahí se especifiquen. Es de suponer, además, que en esa reunión vespertina de la víspera entre delegado, ediles locales y obispo y cabildo se acuerden extremos acerca del acto en puertas. Y entre ellos, qué argumentos compondrán los respectivos voto y homilía.

*El recorrido de la comitiva
y su recepción por el cabildo a las puertas de la catedral*

Constituye un desarrollo solemne y dinámico de la fase de categorización, donde se despliega indicativamente, con gran plasticidad visual, la especificación entre categorías y escalas de las autoridades civiles y militares. Aquí encontramos un perfecto ejemplo del grado de matización de la complejidad de las diferencias internas que puede llegar a brindar el mensaje autorreferencial de las identidades ritualmente emplazadas. Ciertamente es que este *ejercicio de clasificación* ya comenzó a activarse con las recepciones, pero aquí el mensaje se transmite meridianamente a los cuatro vientos públicos, sin ambages, y poniendo de manifiesto, junto a las diferencias, los comunes denominadores de ciertas categorías y del conjunto.

Quiero decir: en el plano más amplio, el recorrido de la comitiva presenta, ante todo el público asistente, *un solo conjunto* que avanza por la Plaza Mayor en *una sola dirección y sentido*, del ayuntamiento a la catedral. El movimiento unánime y *con-sentido* descubre indicativamente a quienes lo realizan como un todo genérico que importa una misma orientación sociológica e identitaria, porque progresa en pos de una misma empresa o propósito: un todo genérico de dirigentes, de autoridades *laicas*. Laicas no solo por los tipos de atuendo, sino porque proceden de la casa consistorial coronada de banderas, símbolo arquitectónico y símbolos icónicos de la trama y el poder civiles y, por extensión, seculares (en estructural contraposición a la catedral).

Pero, ante la percepción pública, el avance de la comitiva simultáneamente descompone el espectro variado de su complejidad interna; y lo hace como *formación*, es decir, imponiendo una rigurosa fórmula de prelación protocolaria que, además de ser lo que precisamente permite discernir, al modo indicativo, entre tipos y niveles de autoridades, sobreañade un importante mensaje, más allá del de la mera “variedad en la unidad”, y que es singular y privativo de la Ofrenda, pues “invierte” liminar y transitoriamente el rango de las autoridades. Es el mensaje del *liderazgo protagonista* del delegado regio y de las autoridades locales sobre los representantes de las restantes escalas de la administración.

Esta fórmula de prelación protocolaria consiste en situar en cabeza, con cortesía hospitalaria, a todos esos representantes de los diferentes niveles administrativos (provincial, autonómico), con independencia del estamento (civil, judicial, militar), mientras que los representantes de las corporaciones locales avanzan a retaguardia,

cerrando la marcha en solitario el alcalde delegado. Los límites simbólicos, que separan y discriminan visualmente a los representantes administrativos de niveles superiores de los correspondientes a las corporaciones locales, vienen a concretarse en las vistosas formaciones de esos “actores intersticiales” que son los cuerpos uniformados, los secretarios, maceros y demás. Llamo la atención, a este respecto, sobre un detalle significativo: la separación entre sí de las autoridades provinciales, autonómicas y diputados no está particularmente marcada por ningún cuerpo de gala, en contraste con la separación entre dichos niveles y los representantes de las corporaciones locales. Esa relativa, pero conspicua, “indiferenciación” entre sí de los dirigentes de escalas superiores viene a refrendar manifiestamente su carácter deuteragonista: a pesar del superior escalafón de los cargos que agrupa —a veces hasta el presidente del Gobierno autonómico—, conforman el “coro” secundario y comparativamente pasivo de las personalidades participantes.

Al mismo tiempo, y en contraste, la clasificación protocolaria se focaliza con empeño estratégico en que se distinga descriptivamente entre las calidades de los diferentes representantes de las administraciones locales, demostrando que a ellos corresponde el protagonismo ceremonial en diversos grados, y, por encima de todos, al delegado regio. Esto se logra intercalando el avance de los alcaldes del antiguo Reino entre los cuerpos uniformados de la ciudad oferente (que preceden a los primeros, separándolos de las autoridades de ámbitos administrativos superiores) y los síndicos y maceros; quienes, a su vez, marcan la diferencia entre dichos alcaldes y las corporaciones de la ciudad oferente y la de Lugo, que los siguen. Por último, separado de las corporaciones por guardias de gala, y en grave soledad, solo matizada por la compañía de un niño, resalta el protagonista apical, que es el oferente y delegado regio —entiendo que la compañía del niño aquí actúa como signo diacrítico del carácter público de la persona del oferente; la “sencillez” de su actor, diametralmente opuesta a todo signo de autoridad, no resta al prócer un ápice de protagonismo, sino que resalta su talla singular, dando a la par medida de su carácter de representante de todo el arco social—.

En resumen, la sintaxis de la formación en marcha hacia la catedral es puesta en práctica ritual para manifestar indicativamente la común condición de autoridades seculares de los concurrentes, especificando sus diferencias y distancias categoriales, e inscribiéndolas, además, en un índice actuado que revela una gradación desde roles más deuteragonistas a roles más protagonistas, hasta culminar en la presentación pública de quien va a ser el ejecutante principal de la jornada, como representante del Reino.

Pero, en tanto que secuencia ritual, el avance de la comitiva secular hacia la catedral actualiza, además, un importantísimo mensaje patrimonial de doble cariz que actúa sobre el amplio contexto: extiende, evidenciándolo ante todos, el esquema de la constitución político-administrativa de Galicia y su articulación en el Reino de España, y epitomiza simultáneamente una selecta memoria de su genealogía histórica. La primera dimensión, sincrónica, se pone de manifiesto en el mencionado índice actuado

de las autoridades provinciales, autonómicas, locales y del representante regio, cruzado con las representaciones de los distintos estamentos: se proclama que “esta es la composición estamental y los escalafones de las administraciones gallegas y estatales actuales”. En cuanto a la dimensión genealógica, hay que atender al contraste citado entre las autoridades que transitan en cabeza, parcialmente indiferenciadas, de una parte, y, de otra, las autoridades locales, cuidadosamente perfiladas, que cierran la marcha. Efectivamente, la formación nos está transmitiendo una perspectiva en corte histórico que diferencia a aquellas instituciones originales, a las que compete desde el principio la responsabilidad de la Ofrenda, de aquellas otras que fueron sumándose tras las sucesivas reformas del protocolo y, por último, de las que se han incorporado más recientemente al organigrama político-administrativo.

1. Las originales vienen representadas por el delegado regio, su corporación municipal y el consistorio de Lugo. De todas ellas el documento fundacional prescribe su asistencia protagonista. El delegado otrora fue representante de las Juntas del Reino de Galicia y, por ende, del Reino de España, en el cual el primero se integraba como unidad jurisdiccional y administrativa hasta el siglo XVIII. El alcalde y corporación lucenses actúan como ilustres anfitriones, cuando no les corresponde, además, la representación de las siete capitales.

Llegados a este punto, aparece una paradoja: ¿cómo puede “actualizar” el ritual la “realidad” de un modelo administrativo, el Reino de Galicia y sus siete provincias, derogado desde 1833? Podría decirse que la Ofrenda, al fijarlo patrimonialmente, nos sigue haciendo presente la “continuidad moral” del mensaje de unidad en la paridad que proclamó cierta entidad histórica distintivamente gallega y articuladamente española. Pero cabe interpretar que la actualización también consiste en que la función representativa del delegado y de las corporaciones se ha deslizado hacia significados contemporáneos. El primero, convirtiéndose en humano símbolo dominante de la celebración, es quien en su persona *condensa la representación de todos los niveles que componen las administraciones civiles que afectan a los gallegos*. Y la condensa porque (1) vale como delegado regio, pero de la actual monarquía constitucional española; (2) porque, a la vez, sigue valiendo como representante de las siete ciudades, que, si en el pasado formaron la planta administrativa del Reino, hoy sirven de metonimias de la plural red urbano-villega constitutiva de la realidad social de Galicia; (3) vale, asimismo, como representante de la Xunta de Galicia, la más reciente configuración administrativa —su andadura comienza en 1981—, dado que la moderna Xunta recoge su nombre de esa antigua “Junta del Reino de Galicia” creada en 1528; y (4) vale porque es el representante de su propia ciudadanía urbana.

2. El conjunto de los restantes cinco o seis alcaldes del antiguo Reino de Galicia, que preceden en la marcha al delegado, redundan en el mismo valor de representación simbólica operado por este; pero su destacada presencia introduce algún matiz: por una parte, rememora una reforma protocolaria ulterior a la de 1666 —introducida en

1926— que permitió la presencia *normal* de los representantes de las siete ciudades en la ceremonia, ya que las capitulaciones iniciales no contemplaban sino la *coincidencia* de dos o más regidores de otras ciudades en la celebración, pero no la asistencia de todos ellos. Por otra —y esto se observa con claridad, poco después, en la disposición con la que los siete alcaldes flanquean al oferente durante la ceremonia de la Ofrenda—, la presencia física e inmediata de la totalidad de los regidores, acompañando al delegado de turno, refuerza con resolución indicativa el carácter corporado del cumplimiento, por el que el alcalde oferente no es sino un “primero entre iguales”.

3. En cabeza se agrupan todas esas escalas y estamentos de autoridad que la historia gallega ha venido sumando en los últimos siglos, y que lógicamente no estaban contempladas en las capitulaciones: representantes provinciales, diputaciones, militares, judicatura, delegado del Gobierno, hasta las autoridades de la Xunta de Galicia. Es cierto que su presencia redunda, *en el plano simbólico*, con la que condensa el protagonismo descollante del delegado regio, pero, *en el plano indicativo* permite actualizar y visualizar la estructura político-administrativa de Galicia de un modo eficaz ante todos. Están los que son; y los que son en cada legislatura —y por supuesto, dejan de estar quienes ocupaban esos cargos y los desocuparon por los cambios de los tiempos, de los destinos o de la voluntad popular—. Y al tiempo, como dije, su posición en cabeza, distanciada de los alcaldes, permite convertir la comitiva en un trazado genealógico de las formas de gobierno gallegas, desde el pasado del Reino (la retaguardia) hasta la reciente organización autonómica y de la administración central (la cabecera).

Como he señalado más arriba, este notable patrimonio celebrativo que es la Ofrenda opera, pues —y con especial plasticidad en el caso de la comitiva de autoridades seglares—, una continua labor de ingeniería de la memoria y de la realidad sociopolítica percibida. Reconstruye en cada edición y desde el presente, con mimbres protocolario-rituales y simbólicos, la memoria del pasado y los contornos del presente, de la identidad institucional de la sociedad: los actualiza. Es decir, fija continuidades y proclama cambios, orientándose por valores. Y para ello selecciona unos momentos a los que ensalza y, otros, a los que relega al olvido: es el caso de figuras político-administrativas, como, por ejemplo, los gobernadores civiles, que en el pasado tuvieron presencia en la Ofrenda y hoy se han disipado en amnesia jurídico-política y ritual. Es el caso, también, de que el modo presente de celebración actualiza la continuidad moral del Reino de Galicia, pero acalla el episodio de la ausencia de la comitiva seglar en las celebraciones de 1931 y 1932, cuando las autoridades republicanas prohibieron en un acto de “despatrimonialización” laicista, o “decreto de amnesia”, la participación de representantes de la administración civil en unos actos de notoria concepción confesional: la Ofrenda, entonces, solo pudo celebrarse asumiendo la responsabilidad los fieles, concretamente la cofradía de la Adoración Nocturna Lucense.

La comitiva de autoridades civiles culmina su trayectoria, en fin, llegando ante las puertas de la catedral, donde las autoridades eclesiásticas entran en acción, avanzando

hacia aquellas para recibirlas. La recepción activa denota la asunción por el cabildo catedralicio de una estrategia de protagonismo anfitrión y, en cierto modo, paternalista y dominante —pues son los seglares quienes han acudido al templo, y no al contrario—. Esa recepción se materializa como un *encararse*, como una intensificación proxémica del enfrentamiento protocolario que resalta la singularidad y mutua irreductibilidad de las categorías intervinientes: el cruzar el umbral de la catedral marcará el principio del momento decisivo de todo el proceso —la liturgia y Ofrenda propiamente dicha— vivido en una actitud de cortés exacerbación dialéctica, altamente solemnizada, de la oposición civil / eclesiástico. No es casual que el adentrarse en el umbral de esta fase crítica quede doble e inequívocamente resaltado, tanto por la recepción diocesana como por el potente signo sonoro de los acordes del himno del antiguo Reino de Galicia.

La crisis ceremonial

Es el momento culminante y más complejo de todo el proceso, por su densidad semántica y performativa. Se desencadena manifestando la radical alteración de una tendencia primera, la tensa categorización obrada en la dialéctica Ofrenda / homilía, en otra posterior, la ordenada unificación operada con la bendición y procesión conjuntas.

A. El acto de la Ofrenda y la homilía

Concretan el primer momento de la crisis ritual, en el que se intensifican al máximo la contraposición de posturas y las disociaciones categoriales de los concurrentes, poniéndolas en acto mediante una fórmula peculiar, por la rígida solemnidad de las formas ceremoniales que canalizan su expresión: a la vez —y ambigüamente— exacerbada en su ímpetu simbólico, pero sumamente controlada en su decoro.

Dicha intensificación ritual de las disociaciones categoriales se prepara coordinando asimetrías, precedencias y postergaciones, centralidades y lateralidades, oposiciones frontales y transiciones. Todo ello en una densa sinfonía que integra la etiqueta en el atuendo con la proxémica de la ocupación de los espacios del templo, los turnos en la palabra y el guardar silencio, los espacios centrales iluminados por cirios y la periferia en penumbras.

En cuanto a la ocupación simbólico-indicativa de los espacios, esta se encarga, sin ambages y desde el primer momento, de estimular la categorización y los rangos de protagonismo respectivos de los concurrentes en el acto. Ante todo, destaca el núcleo protagonista de la ceremonia, compuesto por las autoridades eclesiásticas, de un lado, y el delegado regio y alcaldes, de otro: los clérigos toman asiento flanqueando el altar mayor, y preside la misa el obispo de la diócesis oferente de turno, auxiliado por los sacerdotes concelebrantes, teniendo tras de sí la custodia de la Exposición Perma-

nente y manifestando, de este modo, una preeminencia mediadora. Enfrente, y ocupando un nivel ligeramente inferior, el delegado regio es escoltado a ambos lados por los restantes seis alcaldes: de este modo, el papel estrella del primero es resaltado, asignando a los segundos un selecto papel coral, dentro del protagonismo, que nos indica una comparecencia a título de consortes laicos paritarios, cooferentes y testigos de la Ofrenda. Inmediatamente, tras el delegado y los alcaldes, ocupando la cabecera de la nave central del templo, se disponen en bancos asignados el resto de autoridades seculares: en el transepto, concejales de la ciudad oferente y de Lugo; tras ellos, representantes de la Xunta de Galicia y, más retrasadas, las demás personalidades. Todo ello *reedita*, en proxemia litúrgica, la proclamación de distinciones categoriales, indicada en el previo avance de la comitiva. La reiteración ritual establece la *certidumbre* sobre la realidad reiterada, pues refrenda la persistencia de su constitución sobre el tiempo y las circunstancias cambiantes. A los flancos de este centro de autoridades se acomodan los acompañantes de las mismas, categoría liminal cuya discreción concuerda con un “terreno intersticial”, digno pero no significativo: ese pequeño espacio formado en la unión del transepto con las naves laterales. El gran público se extiende, como confuso margen social, abarrotando las naves adyacentes y la parte posterior de la central; y el Orfeón Lucense, titular de la catedral, se ocupa de la expresión musical desde el coro.

La ordenación concéntrica y detalladamente graduada de la disposición ceremonial concierta en clave espacial, en fin, la estructura de niveles y oposiciones sociales, *demonstrando*, con la poderosa efectividad de los emplazamientos contrastados, las disociaciones categoriales, la vigencia de su orden, el triunfo de la representación autorizada y, a la vez, contribuyendo, como marco distributivo, a efectuar esa intensificación de las separaciones canónicas y autorreferenciales que se hiperboliza con la Ofrenda.

La exaltación de la crisis solemnizada se alcanza y concreta en la *Ofrenda*, culminación y epítome de la totalidad de la celebración. De todas formas, esa exaltación, al ser ejecutada en un tono dialéctico pero ceremonial y grave, en realidad consiste en la confrontación de la Ofrenda seglar y la homilía eclesial, que *responde* a la primera (una suerte de desafío reglado). El delegado regio pronuncia una alocución solemne que, aun siendo de índole sociopolítica e institucional, resulta sublimada por referencias devocionales, que convierten el discurso en una invocación *directamente* destinada al Señor Supremo. Por eso el discurso seglar “soslaya”, con sutileza retórica, a la contraparte de mediadores religiosos con los que están proxémicamente enfrentados: su singular desafío consiste, sin llegar a impugnar la autoridad religiosa, en desdeñar transitoriamente, en cierto modo, el monopolio de la mediación, en el que se basa la autoridad litúrgica de los sacerdotes. Si en toda liturgia existe un momento consagrado a las preces de los fieles, el protagonismo de estos es muy consreñido: la palabra es del oficiante. En la Ofrenda al Sacramento este *protagonismo del alegato ritual preparado y pronunciado por los seculares* se convierte en central y

extenso. Y con ello, delegado y oferentes se sitúan activamente en un plano, al menos, de equiparación respecto a los clérigos. Pero estos últimos no adoptan el papel de convidados de piedra, sino que, con pareja solemnidad, el obispo oficiante *contesta*, a renglón seguido, con una homilía de concepción simétrica e inversa a la del delegado. Aunque la homilía es de claro entronque pastoral y litúrgico, incluye abiertas reivindicaciones sociales, así como críticas hacia aspectos de la política contemporánea considerados contrarios al interés social y a la doctrina de la Iglesia. Un sermón que se dirige ahora a la congregación de fieles, “sorteando” esta vez, en retórica contrapartida, a las autoridades seculares, aunque de modo oblicuo se dirija también a estas, adquiriendo un sutil tono de reconvencción, pues congregados están gobernantes y gobernados, y los primeros son puestos en evidencia ante los segundos. Este solemne y sutil torneo discursivo —dialéctica sublimada— marca el momento en el que alcanza mayor intensidad la contraposición entre la autoridad secular y la eclesiástica, amagando los tintes de formal disputa plasmada en el contraste entre los lenguajes y los marcos conceptuales desde los que unos y otros abordan la figuración de la realidad colectiva, su dimensión moral y su trascendencia. Pareciera que, en el plano de las palabras, los oradores se transparentasen recíproca y retóricamente uno al otro, figurando que, para el resto, el acto y su asunto estén poniendo directamente en relación a Dios con la sociedad llana.

Yendo concretamente a una interpretación de los contenidos de la Ofrenda laica, accedemos a un texto simbólico-ritual de densas y profundas implicaciones semánticas y de *consecuencias performativas*. Así, cuando el delegado regio invoca el favor de los santos patronos de su propia localidad para toda Galicia, generaliza la protección mística local a la totalidad del territorio, encumbrándola, en cierto modo, a “gran tradición compartida”; un movimiento de generalización sacra concomitante, que actúa en sinérgica contigüidad a esa representación que contingentemente realiza dicho regidor de la totalidad de las ciudades y sociedad gallegas, en cuanto que *convertido en delegado regio* y por ello *en vicario real*... en “soberano simbólico”. Con ello la representación del Reino por el edil se consagra y enaltece, y, a cambio, los patronazgos sacros locales se impregnan de los legendarios valores de sus enclaves y extienden su alero advocativo y autorreferencial sobre la completa extensión cívico-territorial del antiguo Reino —y de su continuación histórico-política, la comunidad autónoma gallega—.

A continuación, el delegado pasa a ampliar expresamente su representación devota a toda Galicia y los gallegos. En tal alocución se repite una fórmula que supone algo más que retórica: si se habla de una representación *unitaria* de todos los gallegos, sin embargo no es sin detallar con cuidado la *diversidad* de condiciones existentes entre los mismos (del mar y del interior, jóvenes y viejos, los de ayer y los de hoy, los nacidos y los oriundos), con lo que —y esto es capital en mi análisis— se consagra también esta diversidad, esta falta de uniformidad. Y, además, funda la invocación de la superior unidad gallega sobre (y a condición de) el previo reconocimiento de

esta diversidad consagrada: “Galicia, por serlo, no es homogénea”. Pero, a la par, la fórmula otorga una plástica imagen de dinamismo al tipo de relación y *de sentido orientativo* que se prevé entre tales diversidades y la totalidad: como tributarios, unos y otros afluyen al mismo cauce, una unidad consagrada y cosmologizada en el reclinarse en común adoración al altísimo. Hace prevalecer, así, sintagmática y moralmente, la segunda sobre las primeras, y no al contrario: habiéndolas reconocido, en la imaginada convergencia litúrgica domeña discursivamente las diferencias para eliminar de ellas la dispersión y trocarla en concentración bajo unos mismos descriptores, valores y horizontes convenidos.

Siguiendo la dialéctica de conducir de lo general a lo específico, el voto emprende a continuación las peticiones y ruegos concretos, y los vindica, apoyándose en la ya proclamada legitimación de la representatividad pangallega del delegado. Aquí la Ofrenda actúa como acta de preocupaciones o de ilusiones emergentes; y, en virtud de su formulación en el clímax crítico de un contexto de solemnidad ritual, las demuestra como voluntades, actitudes, valores y motivos autorreferenciales públicamente aceptados; *les confiere realidad indisputable* (pues todos están presentes tras, y con, quien las manifiesta). Dicho de otra manera, sobre el habitual paisaje compuesto de unos valores, acontecimientos e identidades reiteradamente demostrados año a año, mediante su verbalización discursiva y *principalmente mediante su ejecución ritual*, se introducen y manifiestan, a modo de nuevas notas y arpegios sobre un pentagrama, ciertas descripciones de acontecimientos y situaciones, problemáticas o gozosas, que trae el flujo del tiempo; de valores y contravalores que comienzan a emerger —así como otros tantos que dejan de expresarse, que se descartan—. Es el efecto de *actualización* procesado por la acción ritual: indicativamente se *ponen en acto*, se acogen demostrativamente en el terreno de la realidad *presente* (se “realizan” y “presentan”) determinadas formas de ser colectivo y de deber ser moral en lo que tengan de continuo y en lo que hayan cambiado. *En consecuencia, por este procedimiento se genera e instituye públicamente un balance jerarquizado de realidad: un cotejo de cambios y permanencias, controladamente asumidos y asumibles.*

Por eso es posible identificar en el ritual un factor necesario, no solo en el establecimiento de aspectos de estabilidad, sino también en la experimentación y *activación de cambios socioculturales*. No se trata de esa acción que acriticamente se ha malinterpretado como movimiento profundamente conservador, sino del catalizador sociocultural por excelencia, mediante el que se *realizan coordinadamente* conformaciones y transformaciones en las relaciones sociales y en las bases axiológicas de los juicios públicos.

Y con ello, lógicamente, también aflora el sesgo ideológico y localista tras los problemas, valores y esperanzas que selecciona cada edil para autorizarlos mediante su discurso, e incluso con el modo de plantear este. Destaca, al respecto, la intención

calculadamente perseguida tras las invocaciones devotas, en unos casos, o tras la elusión de las mismas, en otros; en el empleo exclusivo, por este delegado, de cierta variante de la lengua gallega, del español, por el otro, y, por el tercero, de los dos idiomas, alternando ambos en distintas partes de su prédica.

En cuanto a las alusiones específicas de los ruegos pronunciados en la Ofrenda, escogen emergencias de actualidad, instituyendo su importancia singular para, enunciadas en conjunción con esta experiencia vivida en un contexto por igual grandioso y festivo, colorista y grave, alentar su inscripción en la conciencia y memoria de la gente y en la agenda de los dirigentes. Con todo, se da hoy en día una situación reveladora del porqué del carácter concreto de algunas peticiones: dado que en los últimos tiempos la comitiva de autoridades ha incorporado al delegado del Gobierno central, así como a consejeros de la Xunta de Galicia y al propio presidente del Ejecutivo autonómico —al menos en 2006—, el acto de la Ofrenda se ha ido convirtiendo en una plataforma *única* en el panorama social e institucional gallego, donde los representantes de la administración local urbana tienen la ocasión de introducir *pública y presencialmente* demandas concretas ante las instancias superiores de la autoridad, debido a la resonancia que adquieren en tal momento y ante tal concurrencia. El potencial vindicativo deriva del contexto del auditorio que convoca la Ofrenda y, especialmente, del efecto de diferenciación categorial obrado por esta fase del proceso ritual: en el templo, *físicamente*, las altas autoridades y las de menor escala se congregan y distinguen, adyacentes unas a otras. Caras conocidas reunidas. Ahí el delegado regio actúa como mediador; pero, simultáneamente, como agente entre sus convecinos, de una parte, y las autoridades supralocales, de otra. Y al mismo tiempo, como representante de las siete capitales —y por consiguiente, de las corporaciones locales gallegas—, se inviste, de hecho, en intermediario entre estas y las jerarquías superiores—. Las impetraciones se dirigen hacia el Señor Sacramentado, y este actúa como sagrado receptor de las mismas, pero son recogidas por los oídos de todos los congregados, que así se convierten en testigos de lo formulado y de ante quién se ha enunciado: nadie puede hacer oídos sordos a las peticiones ahí manifestadas, pues el testimonio del acontecimiento adquiere una dimensión pública. Esto explica que en algunas ocasiones sea ostensible el localismo de la selección de problemas concretos, porque, de esta manera, al mostrarlos en este ámbito ceremonial, el oferente los torna en problema de todos los gallegos. De nuevo podemos observar cómo el ritual tiene la singular particularidad de ser texto que afecta ejecutivamente el propio contexto en el que se inscribe. Como solo he tenido acceso a discursos de las últimas tres décadas, los ejemplos de peticiones, por su inmediatez histórica, apenas dan una sutil idea de la evolución de las inquietudes que expresan. Pero tal mudanza es perceptible: la implicación con las nuevas tecnologías y la reciente democracia a mediados de los ochenta; la recuperación del desempleo en una época de crisis y el éxito en la transformación de la agricultura a finales de dicha década; el ruego para que no se arruine la tradición y la lengua a principios

de los noventa; a principios de los años 2000, la corrección de desequilibrios territoriales y ruego para la recuperación de la natalidad en Galicia; petición por la ejecución de las autovías a finales de la década, o el continuo ruego por el fin de la lacra terrorista, entre otras.

El delegado regio agita con la Ofrenda, pues, un activo vórtice de conmutaciones simbólico-morales a pluralidad de bandas: entre divinidad y humanidad, entre instituciones civiles y eclesiásticas, entre autoridades y público, entre el poder municipal, el autonómico y el del Estado. Apela expresamente a un horizonte plural de reciprocidades entre todas esas instancias. Múltiple encrucijada de mediación social e incluso mística, personaje que deambula ritualmente a través de los umbrales de todos los *sacra*, religiosos y seculares, el delegado condensa —aun solo en la fugacidad de la ceremonia— un considerable y ambiguo potencial que, como tal, puede prefigurar un riesgo. De ahí el singular cuidado ritual dispensado a su figura, la distinción protocolaria que lo señala y, a la par, encierra, la mano inocente del niño que lo acompaña. Quizá por ello, también, el carácter rotativo de la función entre ciudades, y el hecho de que los restantes alcaldes lo flanqueen; de que, en cierto sentido, lo custodien, a la vez *vigilen*, y en próximos años lo sustituyan.

Pero la Ofrenda es contestada por la homilía del obispo oficiante. Por ser la primera antecedente y la segunda consecuente, esta última representa el *resultado* que, de modo ritual, *sentencia* este certamen ceremonial, aunque es ante todo el que significa la exaltación de la autoridad eclesiástica y lleva la identidad categorial de esta y de la seglar al punto máximo de contraposición. La plática se dirige a la totalidad de los fieles, no expresamente a las autoridades, en parte desdeñando la drástica diferencia de rango social de estas, en parte apelando “oblicuamente” a las mismas, a la vista y testimonio de la totalidad del público —pues, aunque predomina el acuerdo expreso en voto y homilía, esta también censura, por implicación, actos u omisiones de los gobernantes—. La crítica puede evidenciarse frontal en algunos pasajes, cuando reprueba tendencias políticas que inciden negativamente en dominios morales básicos, pero sin generar un clima especialmente tenso, en virtud del amortiguamiento de crispaciones propiciado por la gran solemnidad y decoro ceremoniales. Es decir, la expresión polemológica se restringe a momentos de vigor dialéctico, a aspectos de su argumentario y, sobre todo, al sublimado y ostentoso careo proxémico de unos y otros ante el altar. Ningún otro aspecto comunicativo puede vehicularla. Esta moderación también deriva del establecimiento ritual de esa simetría de opuestos-complementarios sobre la que se arma el enfrentamiento ceremonial entre autoridades localmente identificadas (obispo y alcalde de la misma procedencia), pero estamentalmente contrapuestas (Iglesia / poder civil). De esta forma, como representantes de diferentes instituciones, obispo y alcalde delegado se oponen, pero, como vecinos, se sofrenan complementariamente. Quizá la talla local de ambos personajes constituye un elemento añadido de mediación, de recíproco control ritual del destacado poder simbólico con el que ambos se ven investidos.

B. Bendición y procesión

El momento de exacerbación de la crisis, que acabo de interpretar, contrasta y establece una cesura temporal, moral y argumental con el consecuente, con el de la bendición y procesión conjunta que, a modo de palinodia o inflexión pública, transforma e invierte la deriva disgregativa, reorientando su sentido hacia el de convergencia en unidad; la dualidad discursiva hacia la unicidad cinética consagrada por la bendición y ejecutada por el avance procesional.

La bendición, como siempre, señala el remate de la celebración litúrgica, extendiendo el alero de la consagración sobre los congregados *como totalidad*, y sobre el orden de relaciones sociales y morales que ritualmente componen. Se trata de una fórmula ilocutiva que, por su misma declaración, aglutina en todo unitario, a contrapelo de la dialéctica categorizadora hasta entonces desplegada. No es que haga tabla rasa de las diferencias rotuladas por esta última, sino que, dándolas por efectivas conforme a cierto orden, las integra en un general nivel de unidad. Y se trata la bendición, ciertamente, de la última palabra, del balance que refrenda la potestad mediadora del clero ante la divinidad, con lo que establece el mensaje de un fundamental condicionamiento moral de la dimensión trascendente sobre la mundana.

Tal mensaje de síntesis y palinodia, con la prelación del sector religioso sobre el resto de los oficiantes, se *ejecuta* al modo ritual, indicativamente, con la procesión eucarística que sigue a continuación y que cierra la fase crítica de la celebración.

En la disposición de la comitiva procesional hay que destacar cómo los clérigos, junto a los seglares representantes de cofradías, se ordenan al principio de la marcha en torno a la custodia del Sacramento, estableciendo un contraste con los dirigentes civiles, aunque no discontinuidad —pues la comitiva es única y no segmentada por guardias como al principio—. Sin embargo, esa inmediatez y monopolio en la custodia del Sacramento refrenda esa prioridad mediadora del clero con los *sacra*. Y, no obstante, la gradualidad del desfile unitario reproduce en alguna medida esa fórmula escalonada, pues *solo* las personalidades civiles y militares suceden inmediatamente a los clérigos en el avance. El público cierra la marcha, pero también la flanquea espontáneamente, aunque las cofradías traten de supervisar un más estricto orden protocolario: por eso la sujeción a la solemne formalidad resulta gradual en la práctica, contribuyendo las diferencias apreciables a seguir alimentando indicativamente la experiencia de asimetrías categoriales, incluso ahí donde toda la cuidadosa ordenación protocolaria troquele el mensaje de unión y convergencia canónica y autorreferencial de la integridad del colectivo. El público, por menos controlado, se demuestra más liminal: aunque participe con autonomía, no accede al meollo del solemne acontecimiento ritual con el grado de dinamismo en que lo hacen las otras categorías de participantes, depositarias de una más pormenorizada atribución de notoriedad y autoridad.

Es relevante la sinfónica complejidad de la organización de los recursos simbólico-indicativos empleados en la procesión, que permiten una inmersión exhaustiva,

multisensorial, de los asistentes en la experiencia ritualmente canalizada. Así, las campanas catedralicias, con su repicar continuo durante el recorrido, otorgan inmensidad espacial y proclaman a los cuatro vientos la vivencia de una acción excepcional inscrita en un tiempo extraordinario, apartado de la continua duración de la cotidianidad: es decir, en un acontecer distinguido, sacralizado.

También el trazado y el movimiento pautado de los asistentes, que la procesión establece, contribuyen a la consagración e institucionalización socioespacial. El recorrido, selecto y breve, circunda *dextrorsum* lo que es el núcleo señorial y eclesial de la histórica ciudad intramuros; el centro de sus instituciones rectoras (templos, catedral y ayuntamiento), así como el tradicional foro de sociabilidad de la burguesía ciudadana. Otero Pedrayo resaltó la Plaza Mayor lucense como epítome esquemático de la urbe entera, pero asimismo como su corazón moral. Si bien nos pinta un paisaje urbano de principios del siglo XX, el rodear procesionalmente la noble plaza y sus inmediaciones —roturando con reiteración anual sus límites simbólico-morales, y conectando así el surco izquierda / derecha con las dualidades periferia / núcleo, humildad / distinción, gobernados / gobernantes— continúa hoy en día ejecutando la dignificación paradigmática del núcleo; su puesta aparte y por encima de esa periferia popular que se centraba en el mercado de la plaza de Santo Domingo y, en general, en las *rondas* extramuros. Es, de nuevo, una exaltación ritual del espacio, que escalonadamente se proyecta a toda la ciudad y área de influencia político-diocesana, aunque por el mismo acto establece, gradúa y restituye jerarquías sociales y espaciales. Y la realiza el Sacramento que, abriendo la marcha, es expuesto en su custodia al mundo, fuera de la catedral, junto con la unidad ceremonialmente transeúnte de todos aquellos que se contrapusieron en el momento de la Ofrenda.

La excepcionalidad de la ocasión viene también resaltada por su colorido visual. Más allá de los atuendos —especialmente las capas y estandartes de los cofrades— y de las imágenes portadas, es la singular “lluvia de pétalos” el signo floral que apunta, a determinados niveles semánticos, mensajes de enaltecimiento del acto, del Sacramento, del día y de la asistencia, de embellecimiento estético de la ciudad, de renovación autorreferencial inscrita en esa cósmica renovación que es la primavera triunfante, y de fertilidad. Pero la “lluvia de pétalos” no solo simboliza, sino que opera como la única indicación de la participación ritual *activa* abierta al público en general, y a los vecinos de la Plaza Mayor y entorno, en particular: una participación dibujada por un movimiento que, en determinados casos, plasma la incorporación también de los espacios domésticos en el acto público —cuando los pétalos son arrojados desde los balcones—.

El banquete

Cuando la tensión característica de las ceremonias religiosas ha quedado atrás —ahora el papel anfitrión y el patrocinio corresponden al consistorio local—, en el

ágape compartido, consumación de la celebración, el protocolo continúa ajustando formalmente la acción a una solemnidad más relajada, expresada en clave de comensalidad, y enderezada a una fundamental ambigüedad. Así, por una parte, la comensalidad *unifica* al conjunto de los asistentes mediante el compartir distendidamente unos mismos manjares y en un mismo local, eclipsando con alimento y conversación muchos de esos contrastes categoriales que previamente fueron resaltados de modo intenso, puesto que las mesas y los coloquios consecuentes se componen según otros criterios que el estamento o la procedencia. *Dejan de cobrar significación directa las diferencias estamentales* —ya no hay separación neta entre eclesiásticos y seglares, entre ediles y concejales, diputados, militares, corporaciones de una u otra ciudad, etcétera—. Pero, por otra parte —y de aquí la ambigüedad—, el banquete, como proceso ritual, labra un nuevo sentido de *distinción* y escalas dentro de dicha unificación conjunta. De hecho, en el mismo proceso concurren heterogéneos indicadores y signos de disimilitud, de rango social y de notoriedad personal, que contribuyen a distinguir primeros protagonistas de quienes desempeñan roles corales en la jornada. Entre estos indicadores destaco los siguientes: (1) la disposición estrictamente calculada de los comensales en torno a diversas mesas, teniendo en cuenta afinidades, proporción entre personalidades y acompañantes, oportunidad de determinadas presentaciones personales, diálogo y tratos, y homología en cuanto a representatividad; (2) la distribución proxémica de las mesas en torno a una central —la ocupada por las autoridades preeminentes—, otras aledañas y otras decididamente periféricas; (3) y, en otro ángulo de análisis, esos indicadores y signos que, desde la rotundidad propia, de por sí, de un acto de admisión cerrada, marcan una distancia insalvable entre quienes participan como comensales y la amplia sociedad no comprendida (trajes de etiqueta prescritos, haber o no haber recibido la invitación, o las características extraordinarias de los manjares degustados, que pregonan el carácter asimismo extraordinario de la ocasión para los concurrentes, expresándolo en registro gastronómico).

Por tanto, el banquete conjuga y contribuye a instituir, en compleja factura protocolario-ritual, un mensaje prevalente de síntesis unificadora en torno a un peculiar *hermanamiento de representantes sociales* (y por eso refracta indirectamente un cierto vórtice de sentido indistintamente universal y ecuménico, español y pangallego),⁹ con un mensaje simultáneo de *auctoritas*: de distinción de rango y categoría social, mucho más marcado que casi cualquier otro planteamiento de comensalidad festiva de hermanamiento: práctica tan frecuente, ubicua y multiforme en Galicia. Comensalidad, pues, bien capaz de emitir mensajes diferentes y matizados según el guion de la práctica colectiva a la que se ajusta.

⁹ Cumpliendo así, todavía hoy y a su manera, con esa intención prioritaria de las capitulaciones fundacionales: “la colaboración entre el brazo eclesiástico y el secular, entre la Iglesia y el Reino”.

4. CONCLUSIÓN

En síntesis, la ceremonia de la Ofrenda es un trayecto ritual único, que conduce desde la exhibición y especificación categoriales de las diversas figuras que componen el espectro del poder institucional en Galicia —y desde la diferenciación de sus intereses respectivos— hasta la proclamación de la fusión jerarquizada en un hermanamiento moral de la autoridad, que representa la unión de la sociedad gallega en diferentes dominios existenciales. Una fusión que, por ser postrera y culminante, se hace *prevalecer moral y axiológicamente* sobre la categorización, como el consecuente lo hace sobre el antecedente, como el destino al trayecto, o el fin a los medios. E instituye, así, con decoroso empaque, un colosal y complejo edificio sociopolítico, convivencial y cosmológico, una memoria patrimonial de la sociedad gallega que imagina su cambiante permanencia al indicar públicamente, sobre el trasfondo de su continuidad, los cambios “reales” que va incorporando y la van transformando en su devenir histórico.

El mensaje de la Ofrenda demuestra que ese “nosotros” comunitario y moral no deriva de un flujo armónicamente lineal de los acontecimientos, sino que surge y resurge de un “trabajoso” proceso dotado de aspectos arduos y roces conflictivos, de marcajes y tensiones; que se genera y se renueva en todo y cualquier tiempo, *a condición* de la aceptación de sus diversidades y asimetrías; a condición de admitir su *carácter compuesto*, como taraceado de urbes y diócesis, de rangos y niveles administrativos y territoriales, como labra de diferencias estamentales, de representantes y representados. La unidad emerge a condición, también, de la aceptación de su carácter genealógico y patrimonial: de ser, a la vez, resultado de un encadenamiento de determinados cambios y fórmulas de continuidad en el tiempo y motor en la configuración del proceso histórico. Especificidades categoriales, perspectivas de interés diferentes, cambios y continuidades en el tiempo se descubren gracias a la demiúrgica propiedad del ritual, como causas del efecto, como condiciones de la unidad moral y, una vez aceptada su relativa autoridad condicional, es cuando aquellas se asumen, definitivamente, como *partícipes* integrantes de dicha unidad social y moralmente superior.

Quiero destacar un primordial aspecto semántico indicado en la Ofrenda: el de la veterana ideación de Galicia conforme a una imagen fundamentalmente *urbana* y *plural*. A diferencia del imaginario principalmente aldeano con el que el discurso galleguista del pasado convino en caracterizar unas raíces de la identidad gallega, el Reino se figura y *demuestra* en la Ofrenda, desde antiguo, como una convergencia de las siete ciudades señeras en clave paritaria, como un continuo movimiento hacia la fusión desde la segmentación ciudadana, en donde cada urbe vigila a las restantes mientras todas son consortes de un mismo voto y en donde cierta eminencia se reconoce a Lugo —que a la vez la compite con Santiago—. Hay que admitir, al respecto, que dicha urbana definición no ha sido objeto de una actualización, sino ritual, pues

la celebración no reconoce cambios históricos de trascendencia, como el sustancial fortalecimiento de la posición de La Coruña en cuanto a demografía, a impulso industrial y de servicios; ni tampoco se hace eco de la significativa aparición de Vigo como una boyante ciudad durante el último siglo: la más poblada e industrial de Galicia. El ritual selecciona ciertos cambios para conferirles pública realidad y desdeña o niega otros. Pero el propósito no es una comparación analítica del hecho urbano, sino que el espectro de pluralidad hacia la convergencia que caracteriza a la sociedad gallega se imagine y teja con hilo urbano: siete alcaldes, componentes de las antiguas Juntas del Reino, y los obispos correspondientes de las sedes diocesanas, concurriendo a la ciudad investida del prestigio de la mayor antigüedad, Lugo.

Por último, señalo que recientemente la Ofrenda al Santísimo Sacramento ha sido declarada fiesta de interés turístico de Galicia, involucrándola, con su cuajada solemnidad celebrativa, en un nuevo complejo como es el catálogo y calendario de la industria turístico-patrimonial. Tal inclusión añade una nueva proyección contextual a la dimensión política y religiosa que en ella vienen destacando desde su fundación. Una proyección turística y patrimonial —y, por tanto, socioeconómica— que la Ofrenda contribuirá a enriquecer y matizar coordinada con otros elementos y acontecimientos patrimoniales. Pero una catalogación en función de la cual es muy probable que la celebración resulte recíprocamente condicionada y hasta modificada en su protocolo celebrativo, tanto en el sentido de ser fijada en sus formas contemporáneas con mayor rigor normativo, si cabe, como en el de que posiblemente devenga en consciente *escenificación* institucional de lo lucense como “espectáculo” ante sus visitantes. El riesgo está en que la conversión en espectáculo turístico puede desarrollarse a expensas del decoro real de su solemnidad ritual. Y, más allá, puede contribuir a difuminar su capital rigor como instrumento ritual de intervención en la institucionalización simbólico-política y cultural de Galicia, tal y como ha venido siendo conscientemente impulsada, incluso durante tres siglos después de que los Decretos de Nueva Planta disolviesen la organización territorial en reinos de la Corona de España, liquidando, por tanto, el antiguo Reino de Galicia.

BIBLIOGRAFÍA

- ABEL VILELA, Adolfo DE (1984). *A Ofrenda do Reino de Galicia ó Santísimo Sacramento*. Lugo: Ayuntamiento de Lugo.
- CABANA OUTEIRO, Alexandra (s. f.). *Ofrenda do Reino de Galicia ó Santísimo Sacramento*. Lugo: Concello de Lugo.
- EIRAS, A. (2001). *Actas de las Juntas del Reino de Galicia. 1666-1676*. Vol. VIII. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, pp. 499-505.
- GONZÁLEZ LOPO, Domingo Luis (2007). “Estudio introductorio”. XOHÁN CABANA, Darío (ed.). *O culto Eucarístico en Lugo. E as doazóns reais, seguido da reprodución facsimilar da Real Cédula de Fernando VI do 17 de decembro de 1754*. Lugo: Concello de Lugo.

- GUERRA, J. (2006). "Lugo, ciudad del Sacramento". *Alfa y Omega, Semanario Católico de Información* 550.
- MACY, Gary (1984). *The Theologies of the Eucharist in the Early Scholastic Period: A Study of the Salvific Function of the Sacrament according to the Theologians circa 1080-circa 1220*. Oxford: University Press.
- MASSON, H. (1989). *Manual de herejías*. Madrid: Rialp.
- MENÉNDEZ-PIDAL DE NAVASCUÉS, Faustino (1989). "El origen inglés de las armas de Galicia". *El Museo de Pontevedra* 43: 15-24.
- MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino (1880-1882). *Historia de los heterodoxos españoles* [en línea]. Alicante: Universidad de Alicante / Fundación Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. [Consulta: 7 de julio de 2010]. <<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01361608688915504422802/index.htm>>.
- MOLINA, Juan DE (2005). *Descripción del Reyno de Galizia y de las cosas notables del, con las armas y blasones de los linajes de Galizia de donde proceden señaladas casas en Castilla...*, compuesto por el licenciado Molina. Valladolid: Maxtor. [Edición facsimilar de la de 1550].
- MOLINIER, Charles (1907). "L'Église et la société Cathares". *Revue Historique* xciv: 225 y ss.; y xcv: 1-22 y 263-294.
- RISCO, Manuel (2007). *Antigüedades de la ciudad y santa iglesia de Lugo. Memorias de los insignes monasterios de San Julián de Samos y San Vicente de Monforte...* Tomo XL. FLÓREZ, Enrique, *España sagrada. Teatro geográfico-histórico de la Iglesia de España*. La Coruña: Orbigo. [Edición facsimilar de la de 1796].
- SÁNCHEZ-MONTAÑA, Carlos (2002). *Lucus Augusti. Urbs Romana* [en línea]. [Consulta: 7 de julio de 2010]. <<http://www.arqweb.com/lucusaugusti/>>.
- ZANKER, Paul (1987). *Agosto y el poder de las imágenes*. Madrid: Alianza.

La cultura del silencio

POR

VERÓNICA VILLASEVIL LOMA*

Así, pues, ¿qué es imposible pensar y de qué imposibilidad se trata?
Michel Foucault, *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*, 1966.

La comunicación humana ha sido uno de los temas que más interés, polémica y reflexión ha despertado entre múltiples investigadores de diferentes ciencias y disciplinas. Jean-Jacques Rousseau pensaba que el desarrollo del ser humano para alcanzar el estatus de “ser social” pasa por un desarrollo lingüístico que culmina con el nacimiento de la palabra. Igualmente Darwin consideraba que el desarrollo del lenguaje era esencial como parte de la evolución humana y necesario para alcanzar el entendimiento y la lógica. A partir de la década de 1960, con el *boom* de los estudios cognitivos, han sido numerosas las investigaciones llevadas a cabo por expertos de diferentes disciplinas que han tenido como centro la lingüística y la trascendencia de esta para explicar y comprender el comportamiento humano: Goodenough y el desarrollo de la lexicalización, Bruner con sus estudios sobre educación y sobre comprensión de la yoidad en el niño o, incluso, los esquemas sobre el lenguaje planteados por Hockett. Pero en la incesante búsqueda por intentar comprender y explicar la comunicación humana ha primado el lenguaje oral, hasta el punto de considerarlo universal, obviando que está asociado, al menos, a uno de nuestros sentidos, el oído, el cual podemos perder o no tener, circunstancia que, en cualquier caso, no nos privaría de la comunicación con los demás.

Human communication has always been a topic that arouses great interest, controversy and reflection among many researchers of different sciences and disciplines. Jean-Jacques Rousseau thought that the development of the human being to reach the status of “social being” meant carrying out a linguistic development that ends with the birth of the word. Likewise, Darwin considered that the development of the language was essential as part of the human evolution, and necessary to reach understanding and logic. From the 1960s onwards, with the boom of cognitive studies, many different research studies have been conducted by experts from different disciplines which have centred on linguistics and their transcendence in the explanation and understanding of human behaviour: Goodenough and the development of lexicalisation, Bruner with his studies on education and on comprehension of the self-centredness in children or, even, the design features on language set out by Hockett. But in the incessant search to try to understand and explain human communication, oral language always took precedence, to the extent that it was considered universal, forgetting that it is associated, at least, with one of our senses, hearing, which we may lose or not have, a circumstance which, in any case, would deprive us of communicating with others.

PREÁMBULO

Existen varios factores por los que considero interesante, útil y factible elaborar un proyecto de investigación en torno a la *comunidad sorda*, y estos determinan el propio objeto de la investigación.

* veronicavillasevil@gmail.com

El primero de ellos es, ante todo, personal. Toda investigación parte de un condicionante puramente personal, una inquietud, un desasosiego, una necesidad subjetiva y personal que lleva al investigador a iniciar el trabajo etnográfico. En mi caso, quizá excesivamente personal, tanto que llegué a cuestionarme hasta qué punto estaba implicada en la investigación y si esto hacía posible alcanzar el objeto de la misma con el distanciamiento necesario para obtener resultados. Decidí, en cualquier caso, que esa es la pregunta que siempre va a perseguir al investigador y que no podía dejar de intentarlo. Si bien a lo largo de la investigación tomé conciencia de que lo que yo consideraba “pertenencia a un grupo” no era tal, y que, aunque en inicio yo estaba convencida de mi clara pertenencia a un grupo cultural, esto no era exactamente así. Puede que esa sensación sea lo que algunos llaman *el extrañamiento del investigador*.

Considero por ello que debería aclarar desde el comienzo cuáles son esas condiciones personales para que todo lo posterior pueda ser comprensible, ya que en la investigación social se debe esclarecer cuál es la definición del propio investigador (qué es lo que pudiera limitar su objetividad, cuál es su utillaje mental...) para que se pueda saber casi con certeza por qué ha llegado a esas conclusiones.

En primer lugar nunca he poseído una conciencia clara que me estableciera una “frontera cultural” entre las personas sordas y las que no lo eran. Para mí esa supuesta frontera cultural no existía, simplemente tratar con personas sordas en mi infancia era igual de natural que hacerlo con personas oyentes, no encontraba diferencias de ninguna clase, ni tan siquiera idiomáticas, puesto que, al ser el *lenguaje de signos* el idioma que se me había transmitido por vía materna, expresarme en él era tan natural como hacerlo en *lenguaje oral*. Adquirí la estructura del lenguaje oral tanto por vía materna como por vía paterna, puesto que el hecho de que mi madre sea hipoacúsica hizo que su comunicación con nosotros fuera oral mientras que nosotros con ella usábamos lengua de signos.

Durante la niñez temprana (desde el primer al tercer año), debido a que el contacto cultural se limita escasamente a una comunidad de sentido primaria (centrada en parientes nucleares y afines), no existen aún factores externos que cuestionen una determinada realidad. Es quizás en la niñez tardía (del tercer al décimo año) cuando tomé conciencia no solo de los distintos sistemas existentes sino, en concreto, de la peculiaridad del mío. En el momento, coincidente con el inicio escolar, en el que se produjo la apertura a nuevas comunidades de sentido no solo se me presentó un abanico de diversos sistemas familiares, sino también de realidades, al igual que les ocurrió a mis compañeros; y el hecho de que el medio con el que me comunicaba con mi madre fuese distinto al de los demás, al ser una diferencia estructural, despertaba mayor curiosidad que cualquier otro aspecto. Por explicarlo de una manera más gráfica, en mi clase de Primero de EGB llamaban la atención tres personas por su situación: una niña hija de una madre soltera (diferencias de parentesco), la única niña que iba a clase de ética (diferencias ideológicas) y yo por tener una madre *sorda* (diferencias

lingüísticas). Es, por tanto, en el momento de acceso a otras comunidades de sentido cuando fui consciente de que poseía una serie de herramientas mentales distintas.

A lo largo de mi vida la pregunta a la que me he tenido que enfrentar más veces es cómo me comunico con mi madre (y la de cómo habla mi madre, ya que la mayoría de las personas asocian que una persona sorda es una persona muda). La etapa escolar me acostumbró a estas respuestas, pero con ella no acabaron las preguntas. El desconocimiento social en España sobre la situación de las personas sordas no se da solo en los niños, sino que la mayor parte de la población mantiene un conocimiento escaso y general, lo que hace imposible confiar en que la sociedad vea a este sector de la población como una *comunidad cultural*, a pesar de que la lengua de signos española (LSE) esté considerada como lengua oficial del Estado y que cada vez sean más numerosos los estudios que no solo se centran en el tratamiento de la persona sorda como un minusválido relegado al plano médico, sino que además tienen en cuenta sus particularidades culturales.

El hecho de haber pasado la vida contestando a preguntas que a mi entender eran obvias (puesto que yo creía que partía de un grupo cultural concreto) fue el condicionamiento personal que me llevó a iniciar este proyecto, como si de una gran respuesta y explicación ampliada se tratara. Por supuesto, la relación con mi madre (y mi familia materna), y sus normas y comportamientos tienen algo que ver, pero tampoco fueron el contrapunto que me decidió a proceder a la investigación.

Como miembro de un sistema familiar mixto, formado al 50% por un sector oyente (mi padre y mis familiares paternos) y por un sector sordo hipoacúsico (mi madre y mis familiares maternos), he convivido con prácticas, comportamientos, actitudes..., es decir, con conductas culturales dispares procedentes de ambas *comunidades*. Esto me ha convertido en una mestiza, una quinqui, una mulata..., una persona que, al proceder de dos culturas, tiene un significado y un significante muy concreto para ambas. Asimismo, soy producto de una estructura cultural híbrida específica que, en lo relativo a los distintos actores culturales, entre otras cosas, poseo miedos muy concretos.

El mayor miedo que posee una persona que se ha criado en este entorno, principalmente oyente, es convertirse en *sordo*. Al haber estado en contacto con las circunstancias de la vida de una persona sorda, el miedo a la pérdida auditiva es mucho mayor que el de un oyente perteneciente a un ámbito de oyentes. Sabes que existe una realidad que tiene una serie de características y has vivido casi en primera persona los límites físicos y sociales que se pueden padecer. Y no solo por lo que ves, sino también porque la persona sorda te hace partícipe de su situación cuando realiza comparaciones y suposiciones que te llevan a recrear en primera persona su realidad. Esto, al margen de que deba ser considerado una actitud victimista o manipuladora por parte de las personas sordas, debe comprenderse desde un punto de vista meramente comunicativo: todos a la hora de expresarnos tenemos como objeto de comunicación que la otra

persona comprenda un mensaje y para ello es preciso despertar en el destinatario la empatía necesaria. Cuando una persona sorda nos dice “si tú estuvieses sordo”, no existe una intención de manipularnos o de insistir en su minusvalía: es una forma de incluirnos en su esfera cultural que tiene como nexo común la pérdida auditiva.

Como decía, el motivo personal que me impulsó a una serie de situaciones que favorecieron la investigación fue mi paulatina pérdida auditiva. En un entorno en el que la *sordera* congénita es parte del núcleo vital del grupo, la audiometría pasa de ser una mera prueba médica a un rito de paso que indica si vas a pasar a formar parte de “los otros” y que establece a qué grupo vas a pertenecer. Cuando los resultados de la audiometría indicaron una pérdida auditiva paulatina y constante, que podría derivar en hipoacusia, hizo presencia la negación y el aferrarse al *grupo de origen*. Después llegó la xenofilia, y la pretensión de formar parte integral del grupo que en inicio era ajeno. Finalmente, el esperado policentrismo, permaneciendo en un equilibrio relativo. Es el mismo proceso que conlleva una investigación etnográfica.

Todas estos factores son de carácter personal, como ya he dicho, pero también imposibles de desligar de una situación y una realidad social actual que atañe a personas de todo el mundo. Hasta octubre del año 2007 no se aprueba en el pleno del Senado la *Ley 27/2007, de 23 de octubre, por la que se reconocen las lenguas de signos españolas...* como lenguas oficiales dentro del territorio nacional. Según la Federación Mundial de Sordos, existen aproximadamente setenta millones de personas con deficiencias auditivas en el mundo. Setenta millones de personas a las que por inercia se las considera pertenecientes o integradas en lo que podríamos denominar *un grupo anfitrión*, en su mal denominada *cultura de origen*, en su nación..., pero son setenta millones de personas con un sistema de comunicación propio y, por tanto, con una percepción e interpretación de la realidad distinta. Según Foucault, el lenguaje es, de una u otra forma, “el lugar de las revelaciones y sigue siendo parte del espacio en el que la verdad se manifiesta y se enuncia a la vez”, verdad manifiesta que es nuestra propia representación de la realidad. Aunque las administraciones públicas están tomando las medidas necesarias para conseguir un ambiente multicultural y de integración, esa situación no será efectiva como tal si no es el espectro social el que, finalmente, tome conciencia de ello, y uno de los medios adecuados para este fin es la potenciación de estudios sociales que, desde el ámbito educativo, den a conocer un campo aún tan inexplorado como la *comunidad sorda*.

Pero a la *comunidad sorda* se la sigue teniendo en cuenta desde un punto de vista paternalista y conmisericordioso, casi imposible de desligar del plano médico. Aunque, cada vez más, la referencia a la *comunidad sorda* se hace en términos más culturales que médicos o fisiológicos, sobre todo desde el plano administrativo o burocrático. De forma individual, la sordera (y, por tanto, aquellos afectados por ella) sigue estando condicionada por unas pautas sociales muy concretas.

El sordo profundo sigue siendo visto como “sordomudo” llegándose a relacionar sus diferencias con características más propias de problemas psicológicos que de cuestiones culturales. Asimismo, la hipoacusia sigue siendo motivo de broma e indiferencia en la mayor parte de los grupos sociales. Históricamente la hipoacusia ha sido asociada al envejecimiento y a confusiones comunicativas que provocan más situaciones humorísticas que cualquier otra minusvalía. Es por ello, quizás, por lo que no se tiene una clara conciencia de lo que es la hipoacusia y por lo que sus afectados son los que más problemas tienen a la hora de aceptar una nueva realidad vital que les permita sentirse completamente adaptados a un grupo. Se cuenta que Beethoven, Goya o Howard Hawks ocultaban su sordera, fingían no padecer ningún tipo de problema auditivo y evitaban las situaciones sociales comprometidas que dejaran entrever que no eran “miembros plenos” de ninguno de los dos grupos. Se les describe como personajes angustiados ante una situación que no aceptaban, ya que quizás el principal problema de la hipoacusia es que sitúa a quien la padece en la misma frontera: no forma parte de la *comunidad sorda*, pero poco a poco es incapaz de mantener determinadas pautas características de la *comunidad oyente*, a pesar de que se aferre a ella, puesto que es su grupo matriz o de origen. Encontrar el porqué de esto forma parte del objetivo de este proyecto.

El factor social nos lleva directamente al factor cultural. Toda investigación etnográfica se lleva a cabo, en parte, por el placer que provocan al investigador el conocimiento y la comprensión de una cultura. Es difícil describir cómo la apertura de una cultura, inicialmente ajena, supone el acceso a nuevas parcelas que (al menos para el investigador) abren nuevos caminos hacia el conocimiento y la comprensión del ser humano. Según M. Harris: “Cultura es el conjunto aprendido de tradiciones y estilos de vida, socialmente adquiridos, de los miembros de una sociedad, incluyendo sus modos pautados y repetitivos de pensar, sentir y actuar (es decir, su conducta)”.

Teniendo en cuenta esto, no cabe duda que la *comunidad sorda* es, sobre todo, un grupo cultural inmerso en un conjunto cultural mayor que, por su parte, aunque acepta determinadas características de los *sordos*, no comprende completamente las dimensiones de esta comunidad. Es por ello por lo que existe un factor cultural para elaborar un estudio de estas características, puesto que la ausencia de monografías asociadas a este campo dificulta aún más la difusión de los rasgos culturales de este grupo que permita su adecuada integración social.

No se pretende, en ningún caso, obviar las barreras físicas evidentes que poseen las personas aquejadas de deficiencias auditivas ni hacer de menos e ignorar las necesidades que se poseen al padecer dicha minusvalía. Siempre atendiendo a que, al poseer una discapacidad física, ciertas circunstancias deben ser interpretadas y comprendidas en este sentido y se deben proporcionar los medios adecuados a esta situación, se ha pretendido la observación y el análisis de la *comunidad sorda* como grupo cultural.

- Y entonces, si tu madre es sorda, ¿cómo hablas con ella?
- Con las manos, con el cuerpo, con los labios...
- ¿Y ella contigo?
- ¿Con la boca? Es sorda, no es muda.

Existen diferentes grados de sordera, o tipos, a pesar de que el grueso de la sociedad tiende a unificar la sordera como una única minusvalía, como un “bloque compacto” sin matices. Se denomina terminológicamente *sorda* a “aquella persona cuya audición residual imposibilita la comprensión de la palabra por vía auditiva exclusivamente, con o sin ayuda de prótesis auditivas”. Y se establece el término *hipoacusico* para “aquellas personas cuya audición residual hace difícil pero no imposible, la comprensión de la palabra por vía auditiva exclusivamente, con o sin ayuda de prótesis auditivas, teniendo formación básica del lenguaje interior”.

Según el *momento de adquisición* de la sordera se distinguen diferentes tipos:

- *Sordera prelocutiva*. Es aquella que ha sido adquirida antes de los tres años de edad, aunque en muchas ocasiones sería más correcto hacer esta clasificación atendiendo al nivel de desarrollo lingüístico alcanzado.
- *Sordera postlocutiva*. Esta denominación se utiliza para designar aquellas sorderas que se adquieren entre los tres y los cuatro años o, más concretamente, cuando ya se ha desarrollado el lenguaje.

Otro criterio para establecer tipologías es la *localización*:

- *Sordera de transmisión*, en la que la alteración de la transmisión del sonido se produce a través del oído externo y medio.
- *Sordera neurosensorial*, cuando existen lesiones en el oído interno o en la vía auditiva nerviosa.
- *Sordera mixta*, cuando existen al mismo tiempo una sordera de transmisión y otra neurosensorial.

Es trascendente destacar los distintos medios que se han puesto en manos de las personas sordas para intentar, fallidamente en la mayoría de los casos, mejorar su audición. Estos medios técnicos, que inicialmente responden a una necesidad médica y que deberían a simple vista asociarse a una cuestión puramente física, adoptan tintes culturales, se convierten en un tótem, en un símbolo distintivo que proporciona cualidades concretas en función de qué se use. Por ejemplo, los implantes cocleares están mal vistos por parte de un importante sector de personas sordas, sobre todo aquellas personas jóvenes que se sienten más identificadas con una cultura común y que ven el implante coclear como un medio de control y aniquilación de la lengua de signos. En cambio, existe otro sector que sigue considerando el implante coclear

como la esperada panacea. Estas dos posturas convierten un mecanismo técnico de uso sanitario en un icono cultural.

Volveré sobre esto más adelante, puesto que ahora considero esencial describir brevemente los dos principales *sistemas de mejora auditiva* para que, posteriormente, podamos entender el significado cultural que cada uno ha pasado a adquirir.

- El *audífono*. Se trata de un sistema amplificador de alta fidelidad. La señal eléctrica es amplificada de forma selectiva. Como el audífono recibe sonido (variaciones de presión sonora) y emite también sonido, serán necesarios dos transductores para transformar, primero, la señal acústica en señal eléctrica (micrófono) y, después, la señal eléctrica en acústica (auricular).
- El *implante coclear*. Un implante coclear realiza una excitación eléctrica de la vía acústica. El implante consta de un micrófono que recoge la señal y de un procesador externo que extrae los elementos esenciales para la inteligibilidad de la palabra. Esta información codificada se transmite a varios electrodos implantados quirúrgicamente en la cóclea, cuya función es la estimulación de distintas fibras del nervio acústico. Es necesaria una laboriosa rehabilitación para poder interpretar estos estímulos eléctricos como señal acústica. Los casos prelocutivos, en los que el aprendizaje de la inteligibilidad de la palabra deberá realizarse a través del implante, revisten mayor dificultad.

Al igual que otro tipo de disfunciones físicas, los diferentes tipos de deficiencia auditiva tienen una larga *historia*. No es nueva la existencia de problemas auditivos, tanto leves como graves, o al menos la lógica nos hace pensar que así es, pero es difícil saber qué visión se ha tenido históricamente de las personas sordas.

cliché.

(Del fr. *cliché*).

1. m. Clisé (de imprenta).
2. m. Tira de película fotográfica revelada, con imágenes negativas.
3. m. Lugar común, idea o expresión demasiado repetida o formularia.

mito.

(Del gr. *μῦθος*).

1. m. Narración maravillosa situada fuera del tiempo histórico y protagonizada por personajes de carácter divino o heroico. Con frecuencia interpreta el origen del mundo o grandes acontecimientos de la humanidad.
2. m. Historia ficticia o personaje literario o artístico que condensa alguna realidad humana de significación universal.
3. m. Persona o cosa rodeada de extraordinaria estima.
4. m. Persona o cosa a las que se atribuyen cualidades o excelencias que no tienen, o bien una realidad de la que carecen.

Son dos de las grandes deficiencias de las investigaciones sociales, a la vez que son grandes recursos para hallar aquello que no está documentado. Los *clichés* nos

proporcionan habitualmente una idea equivocada en su extrema generalización, no dan lugar al particularismo ni a los matices que nos acercan a la realidad y asientan en el imaginario colectivo conceptos difíciles de erradicar. Los *mitos* actúan casi de la misma manera, aunque quizás el matiz es de magnitud. Más concretos en su forma, tienen una influencia más abstracta, menos directa, incluso más personalizada en algo que ya no es identificable y por ello influye menos en determinados aspectos sociales.

Ambos, clichés y mitos, proporcionan, sin embargo, valiosa información no documentada difícil de adquirir. Nos hablan de ideas, de hechos, de situaciones... En su esencia nos transmiten realidades pasadas, casi ajenas, presentes en un imaginario colectivo que nos queda muy lejano, pero que a la vez se hace muy presente y que explica ideas actuales de compleja interpretación.

La Historia está cargada de ellos, y de análisis de ellos, que nos llevan a saber más del pasado de lo que nos ayudan a comprender el presente, y en la *historia de la cultura sorda* existen también. No es difícil de entender. El ser humano, como ser vivo, tiene una esencia, la de la supervivencia —tanto del individuo como del grupo en el que se incluye—, en la que son fundamentales los sentidos con los que cuenta. Aquellos que no poseen todos los sentidos han sido históricamente objeto de exclusión por medio de todos los instrumentos sociales efectivos (desde el aislamiento, pasando por la mofa y llegando a la tortura o la ejecución). Pero estos clichés y estos mitos no son unidireccionales y, ni mucho menos, tienen todos el mismo tinte, y esta es quizás la parte menos manida.

La complejidad que implica desenredar la trama documental para mostrar posibles datos que nos permitan elaborar una interpretación de la *historia de las personas sordas* en España no solo radica en el hecho evidente de tener que leer entre líneas para rescatar lo que, más que protagonistas, son fantasmas, sino, además, en el tener que depurar lo real de lo imaginario, dejando a un lado los conceptos intolerantes, paternalistas o míticos —aunque luego, a la hora de darle forma, no podamos dejar a un lado nuestra propia visión—. La documentación anterior al siglo XVIII (siendo optimistas en lo relativo a las fechas) no muestra la existencia de una *cultura sorda* ni de personas sordas exentas del paternalismo o la incomprensión. En lo relativo a la documentación actual, las mayores taras encontradas no solo son el paternalismo, sino también la atención prestada únicamente a la sordera profunda, dejando de lado los diferentes tipos de sordera y lo que esta implica para las personas afectadas.

Se usa la *sordera*, al igual que otras tantas discapacidades, como recurso estilístico literario, a modo de metáfora que representa el aislamiento, la ignorancia o la soledad. Lo evidente: el encerramiento en una habitación vital ficticia, la incomunicación y la condena a una soledad que poco a poco da paso a la ignorancia. Dante Alighieri en *La divina comedia*, recurre a la *sordera* como castigo de los vanos, aquellos que están vacíos y que no les queda otra condena en el infierno que la soledad y la repre-

sentación física de aquello que hicieron ellos en vida, marginar y no escuchar. Esta es la forma habitual a través de la que está presente la *sordera* en la literatura, aunque la encontramos en otra de sus formas comunes, la burla. El sordo (usualmente el hipocúsico) es siempre ese personaje que convierte las situaciones en confusas. Representado como inocente y con pocas capacidades o dotes para la comunicación, es usado como instrumento de burla. En ocasiones el sordo es la representación del injusto, puesto que se le ruega y no atiende: “¿Quién es tan ciego como el enviado y tan sordo como el siervo de Yahveh?” (Isaías 42, 19).

La sordera y la ceguera unidas como formas de incomunicación, como representaciones de características humanas que habitualmente distancian de los demás, nos permiten intuir la significación que tenían en un hipotético imaginario colectivo pasado.

El primer educador de personas sordas fue fray Ponce de León (1508-1584). A él es quien también se asocia la primera estructuración de la lengua de signos, estructuración que consigue gracias a la observación de diferentes personas sordas a las que acoge en el monasterio de Oña (Burgos). Pero no es hasta el siglo XX cuando se producen verdaderos avances en la “educación” de los sordos a través de figuras como Juan Luis Marroquín.

¿Qué hay de particular en la historiografía asociada a los sordos? Toda ella se basa en los avances en la educación de las personas sordas, y son escasas, por no decir inexistentes, las referencias bibliográficas en las que los sordos son no solo los protagonistas sino también los autores de su propia historia. Esta historiografía siempre se centra en la educación que reciben los sordos y no en la que reciben los oyentes por parte de las personas sordas. Si las personas sordas tienen su propia estructura gramatical, aceptada a día de hoy por las instituciones académicas correspondientes, ¿por qué no se publican obras escritas en la misma destinadas a personas que tienen por instrumento de comunicación dicha estructura lingüística?, ¿por qué el Máster en Docencia e Interpretación en Lenguas de Señas de la Universidad Complutense de Madrid, donde el 90% de los alumnos son personas sordas, se imparte teniendo como base lingüística la estructura oral?

Esto hace dudar sobre la fiabilidad de las fuentes historiográficas consultadas, puesto que están creadas bajo la perspectiva de un grupo concreto, el oyente. No creo que en este caso sea de especial trascendencia transcribir los datos sobre cómo se ha prestado más atención a la aculturación de la *comunidad sorda* en España; lo que considero relevante es destacar que, a la hora de intentar conocer algo más sobre cómo han vivido las personas sordas a la largo de la historia en España, vamos a encontrar una importante variedad de biografías asociadas a educadores, lo que no esclarece nada sobre los sordos en España, salvo entender el porqué en la actualidad las generaciones que han tenido la educación y la posibilidad de sentirse realizados como individuos activos dentro de una comunidad de sentido están convirtiendo el sentimiento de otredad en un hermetismo cultural centrado en la rivalidad contra el oyente.

Pero quizás conviene esbozar quiénes son los protagonistas de esta historia, cuáles son sus circunstancias y sus pensamientos y, por supuesto, intentar entender su propia interpretación de la realidad.

EL SONIDO DEL SILENCIO

Los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo.
Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 1921.

Durante el periodo de investigación la idea que se me transmitió, tanto por parte de los miembros de la Asociación de Sordos de Madrid como por parte de diferentes miembros del profesorado y alumnado del Módulo de Grado Superior de Interpretación en Lengua de Signos, impartido en el IES Pío Baroja de Madrid, fue la de una compleja estratificación social basada en la pérdida auditiva y en el “control” de la lengua de signos.

No solo debemos distinguir entre sordos y oyentes, pues existe una variada gama de actores sociales que influyen y son esenciales para la comprensión de la *cultura sorda*.

Como si de una escala se tratase, me gustaría partir comentando la percepción sociocultural de los integrantes de la *cultura sorda* para ir desgranando, por medio de los actores sociales, la situación actual. No se trata en ningún caso de una “escala” ordenada; como he indicado al comienzo existen diferentes tipos de sordera y, por tanto, diferentes tipos de percepción y comunicación, lo que conlleva a una categorización social que responde a una lógica comunicativa histórica. El hecho de no tener acceso a la comunicación de forma “natural” y que, desde un punto de vista social, no haya habido sensibilidad hacia la lengua de signos ha dado lugar a que las personas sordas no se hayan sentido miembros plenos de ningún grupo social. Esta soledad cultural solo se ha visto rota en ocasiones por grupúsculos tales como la familia nuclear o las asociaciones de índole religiosa. Aun así, este tipo de contactos no implicaron, en la mayoría de los casos, que las personas sordas se sintiesen parte de un grupo, puesto que no se encontraban en una situación de igualdad con el resto de personas con las que se pudieran relacionar. Únicamente aquellos sordos que convivían con otros comenzaron a sentirse más “personas”.¹ Esta convivencia estaba condicionada por lo académico. Sobre todo durante el siglo xx (época de la que proceden más testimonios, ya que es a partir de este momento cuando las personas sordas comenzaron a manifestarse como entes culturales y a contar sus experiencias) aquellos padres que no sabían cómo reaccionar ante el hecho de tener un hijo sordo recurrían a internados para conseguirles una educación. No solo era una práctica llevada

¹ Expresión usada por Enmanuelle Laborit en *El grito de la gaviota*.

a cabo por padres oyentes, también fueron muchos padres sordos los que decidieron internar a sus hijos para que pudieran optar a una mejora educativa en comparación con la propia.

Estos internados basaban la educación en un punto de vista puramente oyente, los alumnos tardaban años en aprender a hablar y bastantes más en asimilar conceptos, y, en ningún caso, se hacía uso de la lengua de signos. Hoy en día este tipo de prácticas se ha abandonado, ya que se considera que incapacitan más que aportan, y se da preeminencia a un aprendizaje en lengua de signos en el que se da prioridad a las necesidades comunicativas del ser humano. Hemos de tener en cuenta que nuestro sistema comunicativo está plagado de tonos, frases hechas, conceptos sobreentendidos y “no es el hambre ni la sed, sino el amor, el odio, la piedad y la cólera los que desencadenan las primeras voces [...] Se puede alimentar sin hablar, pero para poder mover un corazón joven la naturaleza dicta acentos, gritos, halagos; estas son las palabras más antiguas inventadas...” (Rousseau, 1995). Crecer privados de la posibilidad de formular nuestros sentimientos a través de nuestros recursos y vernos obligados a usar un sistema que no tiene sentido para nosotros nos incapacita y nos limita en el conocimiento de nosotros mismos y en la comprensión de los demás.

Son, por tanto, estos grupos de personas, que han tenido la posibilidad de desarrollarse por medio de un sistema comunicativo privado (entendiendo por privado el lenguaje que se gestó y estructuró a través del contacto continuo con semejantes, no el que se intentaba proporcionar por medio de las instituciones académicas), los primeros en acceder a un sentimiento de comunidad propia, a la reafirmación de una cultura distinta, situación absolutamente distinta a la que han vivido aquellas personas que no tuvieron acceso ni contacto con otras personas sordas.

Evidentemente la educación adquirida es esencial y es lo que a largo plazo marca determinados comportamientos. En el caso de las personas sordas, la mayoría de las instituciones educativas están asociadas a la iglesia católica y, por tanto, a sus principios. Este dato, al margen de ser meramente anecdótico, es importante, si tenemos en cuenta lo ya dicho: son muchos los conceptos que han sido adquiridos por medio de la estructura lingüística oyente. Esto implica que la abstracción que pudieran requerir muchos de ellos no haya podido llevarse a cabo. Si ya de por sí la influencia de una escuela religiosa, de cualquier índole, es fuerte en un sector de población que tiene la posibilidad de poder contrastar a través de diferentes medios la información que se le proporciona, la población sorda se ha visto más influenciada por esto. Si bien es cierto que las generaciones que ya han vivido experiencias educativas mixtas y que, sobre todo, han tenido acceso a la universidad mantienen una postura que pudiera considerarse moderna (si aplicamos nuestros criterios de clasificación), dicha postura en más de una ocasión queda meramente en la teoría.

Esto lo comprobamos sobre todo a través de los roles de género. En múltiples conversaciones mantenidas con miembros de veinte a treinta años en la Federación de

Personas Sordas de la Comunidad de Madrid se observó de forma generalizada la particular visión femenina de las relaciones. Tanto hombres como mujeres confirmaron que las mujeres defienden fervientemente la virginidad, que acuden asiduamente a misa (celebrada desde hace un par de décadas en lengua de signos en comparación, por ejemplo, con ponencias o discursos de cualquier otra característica) y que creen firmemente en la existencia del cielo y del infierno, entre otras cosas. En lo relativo a su vida diaria consideran que el puesto de la mujer es el de la casa, que la reproducción es la base del matrimonio y, en cuestiones sexuales, mantienen una actitud que, desde el sector masculino, es considerada infantil y en exceso recatada. ¿Y los hombres? Los hombres mantienen en inicio una actitud sobradamente distinta, consideran que en la relación ambos deben de ser iguales y que el sexo es normal y no es necesario únicamente para la reproducción. A medida que avanzaron los contactos y las conversaciones y que pude comprobar la práctica de las relaciones, lo que se reafirmó a través de sus comportamientos fue la misma postura que en inicio se consideró únicamente femenina. Los hombres no ven bien que sus parejas queden con otras personas e igualmente, a la hora de abordar el tema de las relaciones sexuales, su postura en cualquier comentario casual deja entrever una visión “puritana” del mismo en la que cualquier práctica sexual fuera de lo habitual se comenta entre risas y se llega incluso a asociar a la prostitución.

La experiencia de poder mantener conversaciones casuales asociadas a las relaciones sentimentales y sexuales en un grupo mixto (formado por miembros de la Asociación de Sordos de Madrid y por compañeras oyentes del curso de Comunicación en Lengua de Signos) me permitió comprobar, por un lado, las dificultades comunicativas que surgen ante la confluencia de parámetros socioculturales distintos y, por otro, adquirir información que, de otra forma, no hubiera entendido, puesto que requería una explicación. Para tener una idea más gráfica relato lo ocurrido durante una cena con unas cuantas personas de la Asociación de Sordos. En la cena se pidió, entre otras cosas, pimientos de padrón y, al servirse, comenzaron las bromas. Éramos cuatro chicas oyentes y ninguna entendíamos la broma. Esta se centraba en que nos decían que comiéramos pimientos porque hacían fuego en el estómago e inmediatamente se generaban las risas. Incluso cuando nos explicaron el sentido de aquella expresión no conseguíamos entender el sentido del humor. La idea se basaba en que, como los pimientos eran picantes, la sensación de “ardor” generada era similar a la del deseo sexual. Al seguir sin comprender el motivo de la risa, nos indicaron que no nos preocupáramos, porque al ser mujeres era normal que no entiéramos determinadas bromas sexuales. Ese comentario desató la inevitable indignación por parte del sector oyente, femenino y feminista.

Al margen del conflicto que se produjo en esta escena ante la incompreensión del “otro”, me interesa hacer hincapié en la necesidad del desgranamiento de la broma, ya que me parece un claro ejemplo para entender un tipo de parámetro esencial en la *cultura sorda*: los sentidos.

Las personas oyentes crecen basando su comprensión en la audición. Las bromas y la comprensión se basa en las palabras, en los tonos, en la voz. La ausencia de esto hace que el resto de sentidos adquieran una importancia vital, todo se capta por los demás sentidos: el tacto, el gusto, la vista. Y estos se vuelven la base de la comunicación. La sensación que los pimientos picantes provocan en el estómago y la incapacidad de controlar este “picor” se asemejan al deseo sexual y por ello les dicen a las chicas que coman pimientos.

Lo mismo ocurre con la vista. La vista es el sentido básico en el que se centra la lengua de signos,² y el lenguaje corporal es su vehículo. Si en lenguaje oral las expresiones gestuales son importantes, en lengua de signos son trascendentes hasta el punto de que la expresión no verbal puede catalogar al sujeto emisor.

Uno de los puntos más importantes que se impartió en el curso de Comunicación en Lengua de Signos y en el Módulo de Grado Superior de Interpretación en Lengua de Signos giró en torno a la expresión corporal. En lengua de signos el cuerpo sustituye al tono de voz, a los gritos y a los susurros. La ironía, el humor, el sarcasmo, la tristeza, la simpatía, la antipatía, el odio... todo gira en torno a la expresión de la cara, del cuerpo, de los ojos. Parece sencillo a primera vista, pero los oyentes jugamos con una baza en contra y es que, en lenguaje oral, nos enseñan lo contrario: la exageración de los gestos tiene connotaciones negativas. Para nosotros una persona que gesticula en exceso está enviando un mensaje cargado de desconfianza. Relegamos los gestos demasiado marcados al plano de lo humorístico, puesto que de lo contrario no están bien considerados.

Entre los parámetros a tener en cuenta por parte del departamento de recursos humanos de una empresa se encuentra el analizar, durante la entrevista de trabajo, que el lenguaje no verbal del candidato sea el correcto, pero ¿qué es para un oyente lo correcto? Mirada fija, postura recta, que las manos ayuden al discurso, pero con un leve movimiento (en la zona media del cuerpo y sin rebasar en exceso el espacio), la expresión facial ni demasiado seria ni demasiado sonriente..., es decir, nos piden que nuestra expresión corporal sea neutra. Sin embargo, si la entrevista de trabajo tuviera que ser para una “empresa sorda”, ¿qué sería lo correcto? Un absoluto uso del lenguaje no verbal, con gesticulaciones y expresiones faciales que para los oyentes resultan exageradas.

Aunque el ejemplo usado sea el empresarial (al ser el más gráfico), no solo se da en este ámbito. Como oyentes, desde pequeños nos enseñan a “comportarnos” en público, a controlar nuestro cuerpo, ya que existe toda una reglamentación en torno al lenguaje no verbal que marca nuestras relaciones sociales. En un primer encuentro,

² En el caso de las personas sordas y ciegas no será la vista, sino el tacto, pero la ausencia de datos sobre los mismos y de contacto profundo con estas personas me lleva a no tratar el tema en este ensayo.

salvo en el saludo inicial, evitamos todo tipo de contacto corporal con el otro. Igualmente, si, mientras contamos una anécdota, comenzáramos a levantar las cejas, inflar los carrillos y realizar gestos con las manos, tanto por encima de nuestra cabeza como al lado del cuerpo del otro, sin dejar de cubrir el espacio que nos rodea, nos considerarían como ridículos y no sería extraño que nos tildasen de “raros”. Todo lo contrario ocurre en lengua de signos, una ausencia de gesticulación implica una necesaria catalogación negativa.

Superar esa barrera del lenguaje corporal supone a los oyentes un tremendo esfuerzo, ya que, no solo es una cuestión de timidez, sino que implica romper con toda una reglamentación implícita en nuestra propia cultura. Para nosotros la gesticulación exagerada está relegada al plano escénico, a lo fingido; por eso comenzar a tener una serie de gestos exagerados no nos resulta sincero. Por el contrario, un sordo únicamente mantiene gestos cohibidos cuando tiene que fingir ante el *mundo oyente*, por eso la ausencia de gesticulación les resulta fingida, nada sincera. Esto es un elemento de confusión constante y a veces casi insalvable en las relaciones entre sordos y oyentes.

Esto es algo que pude comprobar en nuestra segunda visita a la Asociación de Sordos de Madrid. Aunque era la segunda vez que íbamos como alumnas de un miembro de la misma, y la amabilidad seguía siendo la nota predominante, algunas personas sordas ya comenzaron a comentarnos que consideraban de “mal gusto” algunos de nuestros gestos, o más bien, nuestra ausencia de gestos. En visitas posteriores aquellas personas oyentes que no consiguieron un lenguaje no verbal considerado correcto fueron poco a poco marginadas bajo el pretexto de que no “parecían de confianza”. La defensa de este argumento giraba en torno a la defensa de la lengua de signos: si no se hace el suficiente esfuerzo para conocer y dominar el lenguaje de signos es porque quizás no te interesa como idioma, lo cual siembra dudas sobre el motivo que te ha llevado a aprender a signar.

Nos suponía, como oyentes, un gran esfuerzo comenzar a entender qué era de “mal gusto” y qué no. Íbamos conociendo poco a poco todas las palabras, pero no conseguíamos elaborar un discurso coherente ni alcanzábamos por medio de los gestos el tono adecuado que indicase alegría o enfado o humor y violábamos constantemente unas normas de cortesía que no lográbamos ver. En cambio sí éramos testigos de cómo nuestras normas de cortesía solo se tenían en cuenta en determinadas ocasiones, lo que implicó que algunos de los alumnos desarrollaran un paulatino rechazo a la *cultura sorda* y que muchas de las personas sordas con las que tratábamos habitualmente mostrasen abiertamente desconfianza hacia nosotros.

Como seres sociales, una de las primeras pautas que nos enseñan son las que rigen la cortesía. A medida que crecemos apenas somos conscientes de la importancia que esta tiene en nuestra percepción de los demás, de cómo la ausencia o el abuso de la misma nos está indicando un significado del otro. La mayoría de las personas sordas

conocen y dominan las normas de cortesía de los oyentes y en ambientes oyentes hacen uso de ellas, puesto que están obligados. Su *cultura anfitriona* es la oyente y, por tanto, saben cuáles son las pautas que marca. Pero no ocurre lo mismo en la *comunidad oyente*, al contrario, los oyentes desconocen qué se considera “buen gusto” en la *cultura sorda*, lo cual implica que en su trato se genere un constante rechazo por sentirse atacados con gestos que, aunque conocen, no comprenden.

Así ocurre con el lenguaje no verbal. Los oyentes en el trato rutinario con desconocidos (sean taquilleros, personal de ventanillas bancarias, vendedores, administrativos, policías...) mantenemos un actitud fría y distante y, sobre todo, ausente de contacto corporal. En una cultura que tiene como máxima la búsqueda del individualismo se ha afianzado un concepto corporal que va más allá de nuestro cuerpo —lo que Elías Canetti denominó, en *Masa y poder, espacio vital*— y que provoca que hasta un acercamiento excesivo en un medio de transporte nos parezca una violación de nuestro espacio. Para el sordo, por el contrario, el tacto (como parte de uno de sus sentidos activos) es esencial, y su concepto de espacio vital se reduce al mínimo. Si fuésemos por la calle y un desconocido tocara nuestra cara para preguntarnos una dirección, nos asustaría, probablemente apartaríamos su mano y pondríamos mala cara. Eso desde los ojos del *otro* no tendría sentido y se interpretaría como un ataque.

Igualmente ocurre con el esfuerzo por atender las necesidades del *otro*. Son conocidas las quejas de personas que únicamente hablan castellano y que, cuando han ido a una comunidad autónoma en donde se habla otro idioma, se han considerado “atacados” porque no han sido atendidos en castellano o no se ha hecho el suficiente esfuerzo para que pudiesen comprender la información que se les transmitía. Este ejemplo quizás nos sirva para entender uno de los motivos que nutren el paulatino rechazo de la *comunidad sorda* hacia la *comunidad oyente*. Es habitual, tanto en sordos profundos como en hipoacúsicos, que, cuando acuden a una tienda o a un organismo público³ e indican su incompreensión porque son sordos, la reacción de quien les atiende sea la de expresarse gritando. Esta es una queja constante de las personas sordas: “no oír” supone “no oír”, ni siquiera los gritos, que se consideran un gesto humillante, ya que provocan que todo el mundo que te rodea te mire. En otras ocasiones lo que se hace es escribir la información en un papel. Bien, muchas de las personas sordas no entienden la estructura oral, ni por escrito, lo que se considera también humillante porque les hace sentirse analfabetos. ¿Y cual es su reivindicación? El esfuerzo por parte de los oyentes. Los sordos consideran que todas las personas saben hacer gestos, aunque no sean los “oficiales” y valoran a los desconocidos en función

³ A pesar de que la lengua de signos está considerada como una de las lenguas oficiales del Estado y este se ha comprometido a establecer intérpretes en todos los organismos públicos, a día de hoy aún no es así. Las empresas e iniciativas privadas no se han pronunciado sobre el asunto ni han tomado medidas al respecto.

de si lo intentan o no. Uno de los miembros de la Asociación de Sordos alegaba que no comprendía que muchas personas se esforzaran en hacerle señas con su cuerpo a un extranjero que no conoce el idioma, pero, en cambio, si decías que eras sordo te gritaban o te escribían la información.

Es, por tanto, el desconocimiento de la *cultura sorda* y viceversa lo que hace que comiencen a generarse unas diferencias insalvables que quedan patentes, sobre todo, en las generaciones más jóvenes. Tuvimos la oportunidad de coincidir con grupos de personas entre 18 y 25 años que nos dejaron clara su postura ante los oyentes. No entendían nuestra presencia en un ambiente sordo y únicamente lo podían asociar al paternalismo y la conmiseración. Para ellos ser sordo era una forma de vida y, no serlo, otra, que no querían conocer y a la que no estaban dispuestos a aportar información. Estos grupos de gente joven, que se cierra herméticamente sobre sus pautas culturales a modo de defensa, son fruto de un sistema ambiguo, que les ha permitido un mayor acceso a la información, gracias, sobre todo, a los medios de comunicación a través de los cuales pueden tener contacto con personas sordas de todo el mundo, pero que les hace vivir una realidad que no responde a la teoría. Reivindican no solo una aceptación de una *cultura sorda* que, aunque inmersa en sistemas culturales mayores, sea reconocida como grupo cultural particular, sino además el establecimiento de los medios necesarios que demuestren esa aceptación por parte de la *cultura oyente*. La ausencia de estos medios y los pequeños roces diarios con los oyentes han generado un creciente sentimiento “grupal” que se expresa no solo contra las personas oyentes sino también con todos aquellos que puedan tener una relación con ellas, es decir, con las personas que son una “frontera”.

¿Son únicamente estos grupos de gente joven los que muestran su rechazo abierto hacia los oyentes y hacia aquellas personas que no dejan clara su pertenencia a uno de los dos grupos? No, la desconfianza es una característica general, pero el rechazo no solo lo muestran las personas jóvenes. De la misma forma que no solo existe un sentimiento de rechazo hacia los oyentes sino que, incluso, existen sectores que rechazan a aquellos que defienden la existencia de una *cultura sorda* o que se sienten bien por ser sordos.

Internamente hay una clara distinción entre “sordos federados”, “sordos asociados” y personas sordas que están fuera de cualquier organización. Los sordos federados son, por decirlo de alguna forma, los que están institucionalizados. Tienen un trato constante con los intérpretes y con miembros oyentes de organismos públicos, gestionan los asuntos académicos relativos a la lengua de signos e intentan establecer una organización general que rija el comportamiento de las personas sordas. Esta organización general se basa en una serie de conflictos internos en torno a la educación y a los medios de mejora de la audición.

En lo relativo a la educación, la Federación es partidaria del sistema educativo oralista. Consideran elemental que las personas afectadas por una sordera prelocutiva aprendan a hablar para poder mejorar sus relaciones con el entorno. Aunque defienden

a ultranza la lengua de signos, su sistema tiene un enfoque oyente y, desde el punto de vista de la Asociación, son los que menos presión ejercen para el establecimiento de un sistema educativo bilingüista y por el reconocimiento de la *cultura sorda*. Este punto de vista difiere de la opinión que poseen algunos intérpretes y miembros del profesorado del Módulo de Interpretación en Lengua de Signos, los cuales consideran a la Federación como una institución hermética y elitista, cuya relación con los oyentes es meramente profesional, aunque mantienen, al igual que los miembros de la Asociación, que su enfoque hacia la *cultura sorda* se basa más en el intento de adoptar premisas propias del *mundo oyente* que en el de asumir una cultura propia.

La información procedente de la propia Federación es escasa. Es complicado acceder a ella sin que sea de forma oficial. En las visitas realizadas a la misma siempre me atendió un guía y el trato recibido fue, a lo sumo, el de un intérprete que proporciona información puramente profesional.

Asimismo, la Asociación de Sordos refuerza su argumento sobre el elitismo y el alejamiento de la *cultura sorda* por parte de la Federación, haciendo hincapié en la defensa que esta mantiene sobre la colocación del implante coclear. Como indicaba brevemente al comienzo, los sistemas de ayuda a la audición se han convertido en verdaderos tótems de la *cultura sorda*. Para los defensores de la *cultura sorda* el implante coclear es un ataque a la misma y un intento de “convertirlos” en oyentes, de hacerles pasar al otro lado. Sin embargo, el audífono se lleva y se muestra con orgullo, a pesar de que en muchos de los casos su utilidad técnica es nula. El audífono es su marca, su seña de identidad, el tótem unificador. Son muchas las personas sordas que cuando indican que son sordos se señalan el audífono. Igualmente reconocen la ineficacia del mismo y en muchos casos lo llevan apagado puesto que, debido a la pérdida auditiva, muchas veces más que sonido les provoca ruido.

El hecho de que la Federación defienda el implante coclear ha suscitado críticas entre los sectores más acérrimos en la defensa de la *cultura sorda* porque lo interpretan como la muestra más clara del intento, por parte de la Federación, de que los sordos no parezcan sordos.

Desde un punto de vista científico esa pugna no tendría ningún sentido, el implante coclear es positivo en algunos tipos de pérdidas auditivas, mientras que el audífono lo es en otras, de la misma manera que algunos tipos de sordera no responden ante ningún sistema artificial de audición.

EL CAMBIO CULTURAL

Hughes no reconocía su sordera, entre otras razones porque en aquella época no era tan fácil diagnosticarla. Yo creo que sí influyó en su aislamiento, en cómo fue mermando su capacidad de comunicarse con los otros.

Martin Scorsese, director de *El aviador*.

Hasta ahora he abordado la descripción de determinados aspectos desde el punto de vista de las personas sordas profundas, prelocutivas o postlocutivas tempranas. Pero existe un grupo que considero de especial trascendencia por ser los más claros representantes y “sufridores” de lo que supone un obligatorio cambio cultural: las personas hipoacúsicas.

La hipoacusia es la paulatina pérdida auditiva. No existe tratamiento, no tiene freno y en pocos casos tiene una explicación más allá de la neurológica. Tampoco existen estadísticas fiables sobre el número de personas hipoacúsicas en España, puesto que, al dominar perfectamente el lenguaje oral y ser conocedores absolutos de la *cultura oyente*, tienden a seguir aferrados a esta y se resisten a formar parte de asociaciones o grupos de personas sordas; únicamente se suelen tomar como referencia los datos médicos y, al no ser una sordera profunda sino lo que empieza siendo una deficiencia auditiva leve, no suele englobarse en las estadísticas sobre la población sorda.⁴ Su forma de vida sigue siendo la de un oyente, pero afrontando las barreras comunicativas y sociales de una persona sorda.

¿Qué supone el cambio cultural? Nacer oyente implica una estructura cultural determinada. Todo lo que aprendemos lo hacemos a través del sistema oral, en nuestros conceptos e interpretaciones la palabra tiene un protagonismo indiscutible, aprendemos que “yo” somos nosotros mismos y que tenemos un nombre que nos identifica ante los demás, crecemos y comenzamos a entender y a usar el tono de voz como una herramienta más que se convierte en necesaria en nuestra comunicación con los otros para que una palabra pueda implicar disgusto o agrado. Lo asimilamos de tal forma que ni siquiera somos conscientes de hasta qué punto la ironía depende del tono y no de la palabra.

La hipoacusia no te priva de tu palabra, pero te priva de la palabra del otro. Tu mundo sigue representándose a través de la palabra, sigues manteniendo la capacidad y la necesidad de darle forma a tu “yo” a través de ella, pero pierdes progresivamente el mundo de aquellos que te rodean o de los que estás por conocer. La comunicación ya no depende de que tú quieras comunicarte, sino de que el otro quiera esforzarse más de lo habitual en comunicarse contigo.

Las primeras consecuencias de la hipoacusia implican negación y rechazo, tanto de ti mismo como del otro, de quien se tiene percepción o sensación de rechazo a causa de la dificultad comunicativa. Las personas hipoacúsicas no tienen una pérdida auditiva drástica: lo que comienza como pequeñas molestias a la hora de escuchar las conversaciones en entornos ruidosos termina convirtiéndose poco a poco en la incapacidad de escuchar a otra persona en un ambiente tranquilo y a escasa distancia. Esto, al margen de ser una mera complicación física, se termina convirtiendo en

⁴ Según las estadísticas del INE realizadas durante el periodo 2008-2009.

una dificultad social. Las conversaciones tienen una serie de normas implícitas, normas que cuanto más desconocida es la persona más rígidas son. Las reglas del lenguaje no son privadas, no corresponden a un solo individuo, pertenecen a la colectividad. En el momento en el que el canal de comunicación falla, estas reglas comienzan a fallar y, a medida que pasa el tiempo y la comunicación es cada vez más complicada, los propios conceptos que hemos creado a lo largo de nuestra vida se estancan y se modifican de forma distinta a los cambios que se producen en nuestra *comunidad de sentido*,⁵ conduciendo a lo que se conoce como la imposibilidad del lenguaje privado.⁶

Esto hace que, a medida que se pierde audición, se produzca un alejamiento de la cultura matriz, de la *cultura oyente*. Pequeños sucesos diarios que sufren las personas con hipoacusia, como la confusión en las conversaciones, la elevación de la voz en lugares públicos, al no poder controlar el tono, el estar constantemente interpelando al interlocutor para que repita la información, la modificación de rutinas asociadas al ocio como comenzar a requerir subtítulos para las películas o la imposibilidad de acudir a conciertos, ponencias o incluso clases, por no oír correctamente la información que se nos transmite, aumentan este alejamiento, sobre todo por el creciente sentimiento de ser cada vez más diferente a tu grupo de origen.

Asimismo, el hipoacúsico tampoco está considerado como una persona sorda ni por él mismo, puesto que se aferra a su cultura matriz de la que proceden sus estructuras culturales, ni por parte de la *cultura sorda*, que le sigue viendo como un oyente o, a lo sumo, como un oyente “desterrado”.

Una persona hipoacúsica se convierte, por tanto, en una *frontera*. El hipoacúsico se ve obligado a demostrar constantemente su calidad como miembro del grupo. Como miembro cultural, su esfuerzo se duplica para seguir siendo tratado como un oyente. Incluso llegado el punto de una pérdida auditiva prácticamente total, sus círculos sociales y sus rutinas y costumbres seguirán siendo las propias de un oyente.

De igual modo, los conceptos se desestructuran. Cuando un oyente o una persona hipoacúsica intenta mantener un discurso en lengua de signos, manifiesta el conocimiento de muchos conceptos, pero desconoce la existencia de la seña o la expresión asociada al mismo. Así ocurre, por ejemplo con la *intimidad*. Como oyentes tenemos un sentido de la intimidad muy concreto, no solo asociado al plano físico sino al espectro privado. Muchos detalles de nuestra vida personal los consideramos íntimos y son estos los que conforman en mayor medida la idea asentada en el imaginario colectivo oyente. En el caso de las personas sordas la intimidad tiene una representación plástica. Al igual que ocurre con otros conceptos, la intimidad es transmitida por la vista y

⁵ Entendiendo aquí como *comunidad de sentido* el entorno oyente.

⁶ Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, 1953.

por ello se asocia al cuerpo. La parte que nosotros consideramos íntima relativa a nuestra vida privada en lengua de signos tiene una seña específica y es la de “secreto”.

Igualmente la *cortesía* se modifica radicalmente. Las personas sordas tienen unas normas de cortesía radicalmente distintas, hasta el punto de que por su ausencia o por su diferencia pueden ser interpretados como “descortesés”. En cambio, en la lengua oral no se concibe la ausencia de determinadas normas, como dar “los buenos días” o decir “gracias” y “de nada”. En lengua de signos estas palabras existen y tienen señas propias, pero están destinadas únicamente al trato con oyentes, porque entre personas sordas no se usan, y esto hace que, cuando una persona hipoacúsica en su trato con personas sordas transcribe con literalidad el comportamiento oyente a la lengua de signos, sea vista como distinta por parte de las personas sordas, ya que, aunque conoce la lengua, no conoce las normas.

Esta inadaptación a cualquiera de los dos mundos influye en la forma en que los hipoacúsicos son catalogados por parte de la *cultura sorda* que menosprecia su condición y deja constancia constantemente de su desconfianza hacia ellos. Durante el curso de Comunicación en Lengua de Signos el propio profesor e, incluso, miembros de la Asociación de Sordos comentaban que teníamos suerte de que una persona sorda de nacimiento nos enseñara la lengua de signos, puesto que íbamos a aprender más que con una persona que se hubiera quedado sorda y hubiera sido educada como un oyente. Esto, que en inicio era considerado como un simple comentario destinado a la valoración de la calidad educativa que estábamos recibiendo, comenzó a ser un comentario habitual que poco a poco tomo otro cariz. La persona que impartía clase por la mañana era hipoacúsica y, no solo se le echaba en cara que siguiese teniendo determinados comportamientos oyentes (como mantener amistades oyentes, rechazar la asistencia de intérpretes o no formar parte de ninguna asociación de sordos), sino que se hacía una valoración de sus capacidades para impartir la lengua de signos puesto que, según nos indicaron, ella tenía mentalidad de oyente y por ello no comprendía la lengua de signos.

En otra ocasión, al comentar que yo misma procedía de una familia hipoacúsica, se me instó a que los miembros hipoacúsicos de mi familia acudieran a la Asociación, argumentando que una persona sorda necesita rodearse de personas sordas, puesto que no solo le iba a proporcionar más felicidad sino que además era más “sano”. Al intentar explicarles que los miembros de mi familia no estaban interesados en acudir a la Asociación de Sordos, su respuesta, unánime, fue “que eso era porque no eran sordos”. Esta afirmación puede, como poco, sorprender, si nos centramos en un punto de vista físico, pero desde un punto de vista social y psicológico es real. No solo la profesora hipoacúsica —catalogada como “infiltrada” por estar enseñando a oyentes una lengua a la que no consideraban que tuviera acceso total— o los miembros de mi familia —que se negaban a formar parte de comunidades sordas— son los únicos ejemplos de que, desde un punto de vista social, se sigue manteniendo un comportamiento que no les identifica como “sordos”. Son muchas las personas hipoacúsicas

que son catalogadas claramente como “sordas”, por parte de la *comunidad oyente*, y como “oyentes”, por parte de la *comunidad sorda*.

No solo la hipoacusia supone una pérdida de la audición tras haber sido oyente. Existen múltiples enfermedades o situaciones que pueden implicar una pérdida auditiva gradual o radical. De todas ellas la que considero más trascendental, por la cantidad de población a la que afecta, es el tinnitus. El tinnitus es una deficiencia auditiva que —a grandes rasgos— provoca en quien la padece unos constantes pitidos agudos que impiden una correcta audición. Actualmente existe un importante porcentaje de población que padece tinnitus, debido a la contaminación acústica, a los medicamentos ototóxicos, a las nuevas tecnologías o a las enfermedades mal curadas. Si le preguntásemos a un paciente de tinnitus en qué consiste esta enfermedad, nos podría contestar que es una forma de ponerte en el lugar del otro, de ese *otro* que en este caso nos interesa. Manteniendo una conversación casual con una mujer de treinta años que padece tinnitus desde hace uno, me comentaba que no conseguía habituarse a no oír correctamente. Esto no solo le generaba inseguridad, sino que además no conseguía sentirse identificada con su grupo. No solo tenía dificultad para mantener conversaciones en grupo, sino que, además, si estas tenían lugar en sitios con música o sonidos ambientales, estos también le molestaban, ya que para ella habían pasado a ser ruido, un ruido que se sumaba a su ruido interior.

Las personas afectadas de tinnitus quizás no sienten de una forma tan radical el cambio cultural que implica una pérdida auditiva, pero igualmente experimentan, en menor grado, la inadaptación a su grupo de origen y la negación a adaptarse a un nuevo grupo del que no se sienten parte.

SER FRONTERA

Si las deficiencias auditivas en personas oyentes pueden situar a estas en una situación de “frontera”, también son otras las circunstancias que hacen que determinadas personas se conviertan en elementos culturales fronterizos. Este es el caso de los intérpretes o de los hijos de matrimonios sordos.

El intérprete tiene la llave de la intimidad colectiva: no solo conoce el lenguaje de signos, sino que además es el intermediario entre el *mundo oyente* y el *mundo sordo*. Esto le hace ser objeto de constantes susceptibilidades por parte de ambas comunidades. En primer lugar, para las personas sordas “ser intérprete no es una profesión” o, al menos, “nunca está bien ejercida”. Una de las enseñanzas del Módulo de Grado Superior de Interpretación en Lengua de Signos es aprender a soportar las críticas y a mantener una actitud distanciada y fría. Según el propio profesorado, las personas sordas no aceptan nunca una interpretación como válida, porque consideran que el intérprete, al ser oyente, no domina a la perfección la lengua de signos, que les oculta información y que no les dice todo lo que sabe. Además y, por otro lado, intentan

hacer uso del intermediario para sus propios fines personales alejados de una posible interpretación (como es el hecho de estar interpretando en un aula y que la alumna intente evadir la clase).

Esta visión del intérprete está asociada a la desconfianza que se tiene hacia el *mundo oyente* y a la reacción natural de un grupo ante la imposibilidad de comunicarse con otro y depender de una persona asociada, inicialmente, a ese mismo grupo. El intérprete conoce ambas lenguas y domina la información, lo que le coloca en una posición privilegiada para manipularla.

El intérprete en lengua de signos no solo recibe críticas por parte del *mundo sordo*, sino que el *mundo oyente* no le considera un profesional como tal. Al contrario de lo que pueda ocurrir con un intérprete de cualquier otro idioma (inglés, francés...), el trato que se le presta al intérprete de lengua de signos es similar al que se le da a un voluntario de una ONG y no a un profesional de una disciplina lingüística. Cuando indicas que eres intérprete en lengua de signos española, la respuesta por parte de los oyentes suele tender hacia el paternalismo, las anécdotas con personas sordas o incluso felicitaciones por dedicarte a algo “altruista”, sin que en ningún caso exista un interés profesional al respecto.

Como ya indicaba al comienzo, el desconocimiento de la sociedad española respecto a la *cultura sorda* es aún de gran magnitud y se encuentra cargado de mitos y clichés, lo que produce que no solo a los intérpretes en lengua de signos se les trate como voluntarios en lugar de profesionales, sino que los hijos de personas sordas también se vean en muchas ocasiones obligados a explicar las circunstancias de las personas sordas.

Entre los hijos de personas sordas existen dos situaciones que van a generar dos visiones muy concretas: hijos de sordos hipoacúsicos, bien sea solo la madre, solo el padre o ambos, y, lo mismo, en el caso de hijos de sordos profundos.

Normalmente los hijos oyentes de sordos hipoacúsicos tienen un apego más fuerte hacia el *mundo oyente*. Al ser criados en un ambiente predominantemente oyente —puesto que, cómo indicábamos antes, las personas hipoacúsicas tienden a mantener en la medida de lo posible su relación con el *mundo oyente*—, su estructura cultural es oyente. Aunque conocen la lengua de signos, la consideran su lengua secundaria y tienen como lengua matriz el lenguaje oral. Sus conceptos se estructuran a partir de ella y, por tanto, sus interpretaciones de la realidad se basan en el punto de vista *oyente*. La audiometría pasa a ser un trámite obligado y la que marca a qué grupo vas a pertenecer, es un rito de paso.

Por el contrario, los hijos oyentes de sordos profundos sienten tal apego por la *cultura sorda* que se consideran a sí mismos como Deaf sordos. En EE UU ha sido creada una asociación denominada CODA (*Childs of Deaf Adults*) por hijos de personas sordas (normalmente sordas profundas prelocutivas) que sienten su plena pertenencia a la

comunidad sorda y consideran la lengua de signos como su lengua matriz, puesto que es la que aprenden durante la primera infancia. Cuando estos niños se ven obligados a salir del entorno familiar para ir al colegio, sufren su primer choque cultural. Aunque acostumbrados a vivir en un mundo oyente, el entorno en el que crecen es *sordo*. Es por ello que cuando comienza su etapa académica tienden a rebelarse contra el *mundo oyente*, puesto que sienten como una violación de su “yo” que les enseñen y les obliguen a hacer uso de la lengua oral. La mayoría de ellos, aunque conocen a la perfección la lengua oral, cuando crecen hacen uso de la lengua de signos siempre que les es posible, incluso, si pueden, la trasladan no solo a su entorno personal sino también al laboral e íntimo.

EL OTRO LADO

Hasta ahora he intentado desengranar las relaciones entre sordos y oyentes aportando un esbozo a través de los diferentes actores sociales. Todos por ahora, excepto los oyentes, cuyo trato con los sordos es limitado (afirmación basada no solo en una visión personal asentada, sino también en la información recabada durante los primeros contactos con la *cultura sorda*).

Al comenzar el curso de Comunicación en Lengua de Signos, aunque algunos de los alumnos teníamos experiencias de una u otra forma con personas sordas, había también alumnos que no habían tenido un contacto continuado con la *cultura sorda*. La reacción inicial fue la misma, puesto que todos los que allí estábamos teníamos un mismo fin, aprender la lengua de signos. El estudiar aquello por lo que teníamos un especial interés nos hacía más vulnerables y, por tanto, más volubles a la hora de adoptar una postura que podría considerarse de “xenofilia” hacia la *cultura sorda*.

Esta xenofilia no solo estaba marcada por una repentina pasión emergente hacia la *cultura sorda*, sino también por cierto paternalismo taimado encaminado a la constante justificación de algunas situaciones que pudieran darse cuando comenzamos a tener contacto con personas sordas e, incluso, a la mala interpretación de la propia *cultura sorda*. Al presentarnos ante una nueva comunidad de sentido con unos criterios basados en la constante justificación de por qué no piensan igual que nosotros, no escuchábamos la información que poco a poco nos estaba transmitiendo una cultura.

Gran parte del alumnado pasó de esta xenofilia al lado opuesto. La reacción ante la comprobación de que los parámetros culturales de un conjunto de personas que considerabas semejantes (a efectos culturales) son opuestos en muchos sentidos te lleva al rechazo y, en pocas ocasiones, a la reflexión sobre que los principios ajenos conforman una base cultural determinada. Esto, en lugar de mejorar la comprensión del otro, desata los clichés y los prejuicios.

Cómo se llega a esto, a pasar de la fascinación al rechazo, solo puede entenderse a través del choque cultural. Muchos de los alumnos se sentían agredidos desde un punto

de vista cultural, entendían que se estaba atacando sus principios y que la tolerancia hacia el otro, que habían intentado desarrollar a través de actitudes paternalistas, no se había visto correspondida. Por su parte, las personas sordas interpretaron el exceso de amabilidad del alumnado oyente como una actitud artificial de la que se presuponía cierta superioridad moral. Esta desconfianza inicial degeneró en una abierta antipatía y en el consecuente hermetismo cultural por parte de unos y de otros. La ausencia de un idioma común y la incomprensión del mismo hicieron que los propios prejuicios y miedos de cada una de las partes dieran lugar al rechazo de la realidad ajena.

EL DISTANCIAMIENTO

Es característico de los investigadores que retornan, mientras van dando traspiés por su propia Cultura con la torpeza de los astronautas recién llegados del espacio, sentirse incondicionalmente agradecidos de ser occidentales, de vivir en una cultura que de repente parece muy valiosa y vulnerable.

Nigel Barney, *El antropólogo inocente*, 1989.

Tras pasar algo más de un año manteniendo un constante contacto con la *esfera cultural sorda*, yo misma pasé por ese rechazo. En mi día a día, desde por la mañana hasta por la noche, mis actividades académicas se centraron en el estudio de la interpretación de la lengua de signos, en un contacto constante con intérpretes en lengua de signos; por las tardes en el curso de Comunicación en Lengua de Signos me rodeaba tanto de personas sordas como de personas oyentes que reaccionaban paulatinamente a una nueva situación social; y el tiempo de ocio lo dedicaba a ir a la Asociación de Sordos de Madrid... o de vacaciones con mi familia, hipoacúsica.

La modificación de esta rutina, el fin de todo ello, no fue algo premeditado. Comencé no solo a desear sino a necesitar contacto con mi cultura, con aquello que, por mucho que a uno le apasione la antropología, siente como propio. Pero fue el desarrollo normal de este tipo de experiencias lo que puso cierta distancia, distancia que agradecí, puesto que me tomé un respiro y me permitió reflexionar sobre ello.

Mientras estás inmersa en esa rutina, las constantes experiencias y la necesidad de asimilar toda la información recibida no permiten una reflexión clara, ordenada. Cada día las ideas cambiaban, se modificaban. Cada vez generaba más dudas sobre qué estaba bien y qué no, como si las culturas pudieran catalogarse de una u otra forma. A pesar de tener la formación, es probable que me faltase la experiencia del trabajo de campo intensivo, un trabajo de campo que no busqué y que solo tiempo después decidí que lo era. La experiencia de verte inmerso en una cultura ajena produce la necesidad de un distanciamiento.

Me gustaría que hubiese unas conclusiones, pero, salvo lo ya dicho en páginas anteriores, no me veo autorizada a obtener una conclusión en firme. Existen actualmente una serie de circunstancias, de un determinado grupo, en un determinado país,

en una determinada ciudad, en unas determinadas asociaciones. Pero existen muchas personas sordas, federadas, no federadas, asociadas, hipoacúsicas, personas oyentes que se sienten sordas y viceversa..., la variedad es amplia y los rápidos cambios que tanto la ciencia como los medios de comunicación están provocando en este campo hace que me plantee que probablemente toda la información que se me ha proporcionado durante un año cambie y pase a ser historia. Solo espero poder encontrarme con una *historia de la comunidad sorda* en donde ya sea tratada como grupo cultural.

BIBLIOGRAFÍA

- ALIGHIERI, Dante (2000). *La divina comedia* [en línea]. LibrosEnRed. [Consulta: 7 julio 2010]. <<http://www.librosenred.com/libros/ladivinacomedia.html>>.
- BARNEY, Nigel (1989). *El antropólogo inocente. Notas desde una choza de barro*. Barcelona: Anagrama.
- BURAD, Viviana (2008). *De sordos y oyentes con humor: O de cómo interpretar el humor del sordo y el humor del oyente sin morir en el intento* [en línea]. [Consulta: 1 octubre 2010]. <http://www.cultura-sorda.eu/resources/Burad_Humor_sordo_2008.pdf>.
- (2009). “Keith Wann. Ser o no ser...” [en línea]. [Consulta: 7 julio 2010]. <http://www.cultura-sorda.eu/resources/Burad_Keith_Wann_Ser_o_no_Ser_2009.pdf>.
- DOMÍNGUEZ MÚJICA, María Eugenia (2003). “Pide permiso, maleducado. Sobre una diferencia de cortesía entre sordos y oyentes venezolanos”. *Educere* 21: 19-25.
- FOUCAULT, Michel (1998). *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. París: Gallimard.
- GASCÓN RICAÑO, Antonio, y José Gabriel STORCH DE GRACIA Y ASENSIO (2004). *Historia de la educación de los sordos en España y su influencia en Europa y América*. Madrid: Ramón Areces.
- HOFSTEDE, Geert (2001). *Culture's consequences: comparing values, behaviors, institutions and organizations across nations* [en línea]. [Consulta: 7 julio 2010] <<http://www.geert-hofstede.nl/our-books.aspx>>.
- LABORIT, Enmanuelle (1995). *El grito de la Gaviota*. Barcelona: Seix Barral.
- Ley 27/2007, de 23 de octubre, por la que se reconocen las lenguas de signos españolas y se regulan los medios de apoyo a la comunicación oral de las personas sordas, con discapacidad auditiva y sordociegas*. BOE 255: 43 251 – 43 259.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1995). *Essai sur l'origine des langues où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale. Œuvres complètes*. Vol. 5. París: Gallimard.
- STORCH DE GRACIA Y ASENSIO, José Gabriel. *Comunidad, identidad y derechos humanos y lingüísticos: una visión desde la filosofía del lenguaje* [en línea]. [Consulta: 1 octubre 2010]. <<http://www.ucm.es/info/civil/herpan/docs/identidad.pdf>>.
- (coord.) (2005). *Estatuto jurídico de la lengua de señas en el Derecho español. Aproximaciones*. Madrid: Ramón Areces.
- VELASCO MAILLO, Honorio M. (2003). *Hablar y pensar, tareas culturales. Temas de antropología lingüística y antropología cognitiva*. Madrid: UNED.

*Acercamiento antropológico al duende**

POR

ELOÍSA MOGEDANO TEJERO**

Desde la óptica de la Antropología Social y Cultural y de las técnicas de investigación que le son propias se pretende llegar en este estudio a la comprensión del concepto de *duende* que existe en el arte del flamenco, centrándose específicamente en la categoría del baile. Tras la constatación de un determinado orden en el aprendizaje de esta modalidad, se ha podido reconstruir —al menos en parte— el imaginario existente en torno a esta idea de *duende*, concretándose en dos categorías dependientes: imaginario de *cuerpo* e imaginario de *lo de dentro*.

From the viewpoint of Social and Cultural Anthropology and its own research techniques, the aim of this study is to understand the concept of *duende* that exists in flamenco art focusing specifically on the dance category. After verifying a certain order in the learning of this modality, it has been possible to reconstruct —at least partially— the imagery that exists around this idea of *duende*, placing emphasis on two dependent categories: body imaginary (*de cuerpo*) and “what is inside” imaginary (*lo de dentro*).

La elección del tema de investigación partió de un zumbido. En mi cabeza retumbaba una y otra vez un concepto, el *duende*. Eran muchas las veces que había escuchado esta palabra en boca de artistas flamencos, de aficionados o de periodistas que se interesaban por ello. Me preguntaba: ¿qué será esto del *duende*?, ¿estará considerado como algo innato?, ¿quiénes lo *tienen* y quiénes no y por qué?, ¿es posible que se encuentre en lugares?, ¿es una idea específica del flamenco o es compartida por otras disciplinas?

Tras consultar obras que hablasen de ello con afán de encontrar respuestas, solo aparecieron más preguntas:

El duende... ¿Dónde está el duende? Por el arco vacío entra un aire mental que sopla con insistencia sobre las cabezas de los muertos, en busca de nuevos paisajes y acentos ignorados: un aire con olor de saliva de niño, de hierba machacada y velo de medusa que anuncia el constante bautizo de las cosas recién creadas. (García Lorca, 1933).

La Antropología me daría las respuestas y posiblemente unas nuevas preguntas, aunque he de reconocer que sufrí, en un principio, una serie de inseguridades ante la posibilidad de realizar un estudio etnográfico centrado en este asunto. ¿Pero cómo no iba a poderse tratar desde la Antropología un tema con implicaciones de carácter social y cultural? Creí en mis intuiciones y perdí el miedo a hablar de emociones,

* Premio de Antropología Social y Cultural Joaquín Costa 2010. Fundación Joaquín Costa.

** Antropóloga social y cultural. eloisa.mogedano@gmail.com

sentimientos y sensaciones, sin tener que renunciar por ello al tan valoradísimo punto de vista científico.

Los lugares en los que he realizado la observación participante han sido una escuela de baile flamenco ubicada en Madrid, en clases de diversos niveles e impartidas por diferentes profesores, y en la sede madrileña de una asociación gitana de ámbito nacional donde tenían lugar talleres gratuitos de flamenco dirigidos a menores de etnia gitana. De igual modo, he visitado restaurantes-tablaos y presenciado actuaciones en compañía de *mis actores* (pudiendo conversar con algunos artistas), con los que también compartí fiestas en un contexto conectado de forma más indirecta con el flamenco.

Asimismo, se ha hecho uso de la entrevista en profundidad a una bailaora y cantora, además de profesora y artista en activo, y a una alumna.

La duración aproximada del estudio ha sido de 18 meses, desde su comienzo en 2008 hasta su final en 2010.

1. IDENTIFICACIÓN DE UN DETERMINADO ORDEN EN EL APRENDIZAJE. TÉCNICA *VERSUS* COREOGRAFÍA

He detectado que existe un orden intrínseco en el aprendizaje del baile flamenco, es decir, hay una serie de aspectos que se aprenden en primer lugar y de manera independiente y, una vez aprendidos por separado, se tratan de combinar hasta lograrlo de un modo prácticamente automatizado, siendo entonces cuando se pasa al trabajo de otras facetas. Tal como constan anotados en el diario de campo, escritos tras la observación de una de las clases de los actores, muestro algunos ejemplos que dan cuenta de este proceso:

Con las castañuelas *primero* se logra el sonido (trabajando repetitivamente con cada uno de los dedos que intervienen), *después* se intenta mantener durante largo tiempo (resistencia ante el cansancio que provoca), *luego* se busca en una determinada posición, *más tarde*, en otra más complicada (en una clase compartida por dos grupos de diferente nivel, iniciación-avanzada y medio, he podido observar cómo el mismo ejercicio de castañuelas era practicado por unos y otros en diferente posición). *Una vez conseguido esto* se le añade movimiento de brazos y, a ello, cuando se tiene seguro, movimiento de pies. *Después se buscaría la expresión.*

Con la “*patá por bulerías*” ha ocurrido lo mismo: *primero han de tenerla muy bien aprendida, automatizada* (esto incluye haber trabajado previamente el compás, los pies, los brazos, las manos, la coordinación pies-brazos-manos, la colocación del cuerpo...) *y solo así se puede pensar en incluir expresión.*

Una vez que ha quedado patente la existencia de un orden en el aprendizaje, cabe preguntarse cuál es.

La enseñanza del baile flamenco comienza por los ejercicios de *técnica*. Es necesario aclarar que el trabajo en clase se divide en dos grandes categorías: *técnica* y *coreografía*. Esta clasificación, según las observaciones realizadas, es compartida por el resto de agentes y es materializada, por ejemplo, en expresiones como “los sábados es técnica. Se trabaja por un lado pies, brazos, vueltas...”.

Es común que la palabra *técnica* se asocie a la de *trabajo*. Existen varias subdivisiones dentro del apartado denominado *técnica*: *zapateo*, *brazos*, *compás*, *castañuelas*, *manos*, *vueltas* y *expresión*. “Otras partes que trabajan” (palabras usadas por los agentes de este estudio) son la posición de la barbilla, del torso y de las rodillas, pero siempre mientras se realiza un ejercicio de los mencionados anteriormente: por ejemplo, mientras se dedican a *pies* van corrigiendo la postura de las rodillas, pero nunca se realizan ejercicios específicos de barbilla, pecho o rodillas.

Con el concepto *técnica* también se relacionan las ideas de *monotonía*, *tiempo*, *cansancio*, *repetición* y *explicación*. A base de trabajo y repetición se consigue poco a poco interiorizar el compás, automatizar posturas, movimientos, sonidos...

El otro polo de la clasificación es la *coreografía*. A ella están ligadas las nociones de *creatividad*, *movimiento*, *tiempo más veloz*, lo *lúdico*, *música*, *entretenimiento*, *diversión*, *ritmo*, *guitarra* (solo durante este tipo de clase acude a la escuela el guitarrista).

Un principiante comienza dedicándose a la *técnica*, como ya se ha dicho, trabajando las partes por separado: *compás* —base e inicio de la enseñanza—, por un lado, *pies*, por otro, y *brazos*, por otro. Una vez ha asegurado estas habilidades de forma independiente, se inicia la fase de las primeras coordinaciones o momentos de unión; después se emprende el trabajo de alguna coreografía, sin dejar nunca de lado el trabajo de la *técnica*; y, más adelante, con el paso de meses, se introducirá algún tipo de expresión.

La existencia de un periodo inicial dedicado específicamente a la *técnica* queda confirmado en las palabras de una de las profesoras, también cantaora y bailaora profesional:

—¿Entonces, la *técnica* es algo previo a la coreografía?

—Claro, por supuesto. Aquí, de hecho, en la escuela, no hay nadie que aprenda a bailar un baile sin antes hacer *técnica*.

2. EL IMAGINARIO EN EL BAILE FLAMENCO.

IMAGINARIO DE CUERPO E IMAGINARIO DE LO DE DENTRO EN INTERDEPENDENCIA

Con el trabajo tan exhaustivo, machacante y repetitivo de la *técnica* se va adquiriendo poco a poco, aparte, por supuesto, de unas capacidades, un imaginario flamenco

—que probablemente comparta algunos aspectos con los propios de otras danzas—, un imaginario que es particular de este colectivo, que le es propio.

En este imaginario existe una división entre cuerpo, entendido estrictamente en su sentido físico, y un concepto que hace referencia a emociones, pensamientos, sentimientos, caracteres, potencial... El cuerpo se entiende como un contenedor material de la otra parte, inmaterial. El cuerpo, además, es el vehículo que se utiliza para que aquello que está encerrado dentro salga al exterior. Este imaginario se compone a su vez de otros dos elementos dependientes, el *de cuerpo* y el de *mente-alma* (aunque denominarlo *mente-alma* no es totalmente exacto), *fuera y dentro*.

Dispongo de amplios testimonios recopilados durante el trabajo de campo en los que se aprecia esa concepción diferenciada entre *lo de dentro* y *lo de fuera*. Este es solo uno de los múltiples ejemplos existentes y ha sido extraído de una entrevista realizada en profundidad a una profesora y artista en activo: “Me gusta también *meterme* mucho en los caracteres de la gente. Me gusta *sacar* a cada alumno su potencial: lo que cada uno tiene. A mí me gusta *meterme* en cada alumno”.

En sus palabras no solo se distingue dicha dicotomía, sino que se percibe movimiento, *movimiento de fuera a dentro* —“meterme”— y *movimiento de dentro a fuera* —“sacar”—. Esta profesora se sitúa como sujeto agente, potenciador, mientras que el alumno queda en una posición paciente, pero estos dos tipos de movimiento se dan también en cada individuo de forma activa: uno *se mete dentro del cuerpo*, por ejemplo, el compás, y uno *saca del interior* hacia fuera, valga como paradigma, el *duende* (aunque esto es adelantarnos demasiado, ya que no sucede así exactamente).

En las líneas que siguen voy a tratar de dar cuenta de la construcción social de *lo de fuera* (cuerpo) y de la construcción social de *lo de dentro* (¿alma?). Comenzaré tratando el imaginario *de cuerpo*.

3. ANATOMÍA DE UN CUERPO FLAMENCO. IMAGINARIO *DE CUERPO* (CONTENEDOR)

A partir de los datos etnográficos puede establecerse una primera clasificación. Es la más básica, de ella se derivan las demás y se basa en la concepción del cuerpo como un conjunto dividido en dos partes: *de cintura para arriba* y *de cintura para abajo*.

He logrado detectar esta clasificación en palabras de la profesora E. cuando indica a sus alumnos que si se trabaja “la parte de abajo” —con un ejercicio de pies, por ejemplo— la “parte de arriba no debe inmutarse”, y viceversa. Con “no inmutarse” ha de entenderse que los movimientos de una parte no afecten a los de la otra, es decir, si están trabajando *pies* pueden trabajar simultáneamente *brazos*, pero sin que los movimientos de los pies influyan en los de los brazos.

Con el descubrimiento de esta división vinieron las consecuentes reflexiones en torno al porqué y en torno a la manera de llevarla a cabo. Y qué mejor forma de

investigar que “ponerse en los zapatos del otro”. Así fue, y de forma literal, ya que me calcé unos zapatos de tacón de baile flamenco con clavos en la puntera y en el talón e intenté seguir las indicaciones que los alumnos cumplían. No logré ni por asomo esa independencia entre las partes, pero puedo asegurar que se trata de algo altamente complicado, cuya consecución depende directamente de un gran entrenamiento, de una alta concentración y de mucho autocontrol.

Cuando se realiza la percusión con los pies, si no se ha alcanzado esa separación *cintura para arriba-cintura para abajo*, se produce una gran agitación en la parte *de cintura para arriba*: se ve movimiento de la cabeza hacia arriba y hacia abajo, hay temblor en los músculos de la cara, principalmente en la zona de la boca, se observa vibración en la zona de los pechos (sobre todo en las mujeres) y, a su vez, emerge una expresión tensa en el rostro ante la dificultad de lo que se está haciendo con los pies.

Cuando se alcanza la independencia corporal entre *arriba* y *abajo*, estos movimientos derivados *involuntariamente* de la percusión de pies desaparecen. “Hace falta control” (expresión propia de los agentes) de lo que a priori es una reacción corporal cotidiana. Si alguien se encuentra poniendo en práctica una tarea o actividad dificultosa (un niño que recorta cartulina, algún estudiante que recoge apuntes de las indicaciones de un profesor que habla velozmente...) en la cara aparece un gesto que lo refleja.

¿Por qué ese control? ¿Por qué apartarse de las reacciones involuntarias? Puede que se busque el mostrar que no cuesta trabajo, que no hay esfuerzo en lo que se está haciendo, que no hay dolor físico o cansancio. Se me ocurre pensar que de alguna manera se *naturaliza* algo que *no es natural*.

Dentro de la clasificación primaria, según los datos procedentes de las observaciones, existen subclasificaciones o divisiones secundarias que resultan relevantes en su construcción social de *lo de fuera*.

3.1. De cintura para arriba

Lo primero que llama la atención es que la cintura en sí misma no juega ningún papel destacable. No existe en ningún registro rastro de mención a la cintura como elemento importante ni tampoco lo hay de trabajo o uso de esta parte. Durante la ejecución del baile no tiene relevancia en un principio, porque no se mueve, no se trabaja, los profesores no hacen indicaciones sobre qué hacer con ella, ni los alumnos formulan preguntas, pero en el imaginario juega un papel protagonista, puesto que por la cintura pasa la línea que separa *el cuerpo de cintura para arriba* y *el cuerpo de cintura para abajo*. Esta separación marca la forma de trabajar, basada en la independencia de ambas partes, y la forma de entender, de utilizar y de mover el cuerpo, en la que la cintura ni se inmuta.

La cajita

La *cajita* (concepto nativo) es el término usado por los agentes para designar la parte del cuerpo que comprende costillas y pecho (el torso, el tronco). A veces han bromeado con el término *cajita* haciendo alusión a “cajita de dulces”. Según trabajan en clase y según se puede observar en sus posiciones, la colocación correcta de la *cajita* —porque tiene una colocación correcta— consiste en mantener “las costillas cerradas y el pecho hacia fuera”, hacia delante y tirando hacia arriba.

La forma de “cerrar las costillas” (otro concepto nativo) es un trabajo de abdomen, que debe estar “apretado”, a la vez que las costillas experimentan un recogimiento hacia adentro, aunque no se trata, ni mucho menos, del movimiento que se hace al “meter barriga”. Una vez esto se consigue, hay que sacar el pecho hacia delante sin descolocar en ningún momento los hombros. En realidad se ocupan constantemente de esto.

La *cajita* no solo cumple la función de estilizar, sino que es una forma de “colocar el cuerpo”, de manera que facilite la danza y suavice los daños que pueden hacerse a este. Seguidamente muestro parte del discurso de una profesora en torno a ello:

Es una separación de dos cosas totalmente diferentes; eso se consigue, por un lado, con una buena colocación del cuerpo, de todo lo que es *la parte del estómago*, del *tronco*, la parte del tronco ahí es donde va todo el *control*, pues para los giros, las vueltas, el centro, el eje y eso es lo que hace que se pueda separar y el doblar las rodillas cuando estás bailando, zapateando también, porque por un lado amortigua toda la parte de abajo y luego el tronco bien colocado separa bien la parte de arriba.

Se puede apreciar cómo, de nuevo, aparece el *control sobre el contenedor* (el cuerpo). Al observar a un mismo sujeto realizar un ejercicio o llevar a cabo un baile sin la adecuada colocación de la *cajita*, primero, y, en un segundo momento, con el control sobre esa zona, he de decir que lo que se percibe es totalmente diferente: en el primer caso puede uno o una admirarse de la complejidad de lo que está haciendo la otra persona, pero en el segundo de los casos, aparte de lo anterior, lo que se percibe es más fuerza en ella, una actitud más altiva, más seguridad. Con el cambio de posición se consigue un cambio en lo que se está transmitiendo.

Las lumbares

Relacionadas con la *cajita* están las lumbares, no como elemento a trabajar o mover en el baile, sino como aspecto secundario, pero importante, que debe cuidarse al centrarse en otras zonas (se cuida a base de colocar bien la *cajita*, a base de flexionar las rodillas...). Los profesores indican que estos aspectos técnicos han sido recientemente incorporados al flamenco, ya que los “antiguos flamencos” no dispo-

nían de estos recursos, tomados de otras danzas, que se tienen a día de hoy. No conozco la veracidad de ello. Simplemente apunto que, si este hecho es cierto, constituye una muestra de cómo el imaginario actual sobre el cuerpo es diferente al de hace años; que varíen los imaginarios es lo propio.

Espalda

Por otro lado está la espalda. Sobre la espalda sí trabajan y sí realizan correcciones. Nunca ha de colocarse hacia atrás respecto al eje vertical imaginario que atraviesa el cuerpo. ¿Por qué hay datos concretos sobre la espalda y no sobre las lumbares? Porque, aunque es un elemento de los que protegen ante un posible daño, además tiene un papel activo, ha de estar hacia delante, con ello consiguen mejorar en los giros, en la velocidad de los pies, en la colocación de la *cajita*..., mientras que el papel de las lumbares es pasivo.

Brazos

Sobre los brazos se podría hacer una tesis monográfica. Por *brazo* entienden la parte del cuerpo que se extiende desde el hombro hasta la muñeca —ambos incluidos—, donde, de igual manera, el codo tiene una función principal. Estos tres elementos juegan un papel muy activo: su correcta colocación hará que el brazo se encuentre “bien puesto”. Realizan numerosísimos “ejercicios de brazos” (concepto nativo), constantemente en movimiento, salvo cuando se ejecuta la *escobilla*, otro concepto nativo que comúnmente se conoce como *taconeo*.

Hay una serie de posiciones que he podido observar que trabajan a base de repeticiones y repeticiones, desde el curso con menos nivel a los más elevados. Estas son llamadas *preparatorio, primera, segunda, tercera (derecha o izquierda), cuarta (derecha o izquierda), quinta, sexta (derecha o izquierda), séptima (derecha o izquierda), octava y novena*, y constituyen la base de todos los movimientos de brazos que después se llevarán a cabo durante la danza. Según he podido conocer, han sido tomadas de la danza clásica, pero sufriendo transformaciones.

En la danza clásica las nueve posiciones adquieren una forma redondeada que se consigue doblando más el codo, mientras que en flamenco la posición de la danza clásica sufre un gran estiramiento, como si hubiese una fuerza que tirase de las manos hacia fuera. Son habituales expresiones como “estirad hacia arriba” —sin descolocar la posición, sin que se pierda la línea que se supone atraviesa el brazo—, “tenéis que alargar”, “es como una fuerza”...

Para hacer entender a sus alumnos la diferencia entre la forma clásica y la flamenca, una profesora repasa las posiciones de una manera y de la otra, preguntándoles en

cuál de las dos se la ve “más grande” o con “más fuerza”. Realmente pude percibir en ella un cambio significativo en lo que transmitía con sus brazos. Con la manera flamenca es cierto que se la veía “más grande”, más grande en el sentido de que comunicaba más intensidad y de que las posiciones se encontraban cargadas de más fuerza; además tuve la sensación de que creció algunos centímetros.

Manos

Hasta aquí todo lo apuntado era común tanto para mujeres como para hombres, pero, al entrar en el tema de las manos, la cosa cambia. Los movimientos de las muñecas son los mismos para unas y para otros (hacia dentro y hacia fuera, sin que esto afecte a la colocación del brazo, sin que este se inmute), pero, en cuanto a las manos, las mujeres hacen más uso de los dedos por separado en el movimiento, realizan más adornos que los hombres. El hombre coloca la mano de forma firme, dando un giro de muñeca sin que apenas se separen los dedos. Creo que esa diferencia de movimiento es un reflejo de los patrones culturales de género: al hombre le corresponderían movimientos más bruscos, más firmes, de más mando..., mientras que la mujer emite movimientos más suaves y envolventes. A través del arte y de la danza pueden descubrirse, comprenderse o constatarse elementos que han estado o están vigentes en la cultura de la que nacen. Este es un caso.

He sido siempre consciente de la función estética de las manos, pero hay *algo más*. Expongo un fragmento de un registro:

La profesora cuenta que un cantaor puede no expresar corporalmente, que es indiferente, que si acompaña el cante con expresión, mejor, pero no es necesario; sin embargo, alguien que baile tiene que *expresar y para ello solo dispone de la cara y las manos*.

Ese *algo más* es la *función expresiva*. Con las manos se va a expresar dulzura o enfado, se va a sorprender...

Las manos, además, dan palmas, producen chasquidos de dedos (“los pitos”), golpean pecho y rodillas haciendo sonido, y son los dedos los que percuten la castañuela. También establecen un símil entre el movimiento de manos y el vuelo de palomas que no existe en la danza clásica.

La cabeza

Pasamos a la siguiente parte que compondría su imaginario anatómico, la cabeza. Encontramos la *cabeza*, tal cual, y la *barbilla* y el *rostro* como elementos diferenciados dentro de la misma.

La cabeza tiene papel activo. He podido observar cómo la mueven en una dirección u otra y cómo la colocan a una altura diferente según la ocasión lo requiera. Juega un papel fundamental en las diagonales imaginarias que trazan sobre el espacio y existe un punto exacto al que deben dirigir la cabeza en cada momento.

La barbilla es un elemento cuya inclusión en esta reconstrucción me ha sorprendido, porque a priori, sin observar, nunca la hubiera señalado como algo importante en el flamenco. A este respecto, son interesantes las palabras de una alumna:

La cabeza. Nos insiste mucho: cómo se coloca barbilla..., es *la actitud* ¿no? Incluso también hay veces que, cuando esto ya está trabajado, entramos en el gesto. También toda la técnica de gesto.

La barbilla se sitúa algo más elevada que en su posición habitual y se encuentra un poco dirigida hacia delante. Bromeando utilizan una expresión muy gráfica que puede ayudar a comprender la manera de colocarla: dicha expresión hace referencia a un “lápiz del Ikea que se van a poner bajo la barbilla” para lograr que se encuentre a la altura adecuada. Con ello se consigue *la actitud*, y... ¿Cuál es *la actitud*?

Para tratar de dar respuesta a esta pregunta voy a relatar algo que sucedió uno de los días en el campo. Se trataba de una clase dedicada íntegramente al trabajo de la expresión, en la que cada alumno, uno a uno, debía realizar un ejercicio ante toda la clase. Llegó el turno de G., quien, con aparente nerviosismo y sonriendo mientras caminaba hacia el centro, fue transformando su expresión conforme se iba acercando al lugar adecuado. Según mis notas:

La mirada la lleva hacia arriba, *la barbilla también hacia arriba*, los brazos le caen a los lados, *la expresión es seria*, no se ríe y tiene el entrecejo un poco apretado. La profesora le mira. Vuelve a la fila (a la última posición).

El clima que allí se vivía cambió, lo cambió G.: se pasó de las risas y de la relajación a un silencio absoluto, donde se palpaba la tensión; llegué a experimentar algo de angustia. Este alumno logró transmitirnos eso gracias a la expresión de su rostro y gracias a la colocación de su barbilla, con la que consiguió mostrar seguridad, fuerza y talante altivo. La manera de situar la barbilla no sufre variaciones —mientras que el rostro sí cambia— en función de lo que se exprese: es una constante que los agentes llaman *poner la barbilla de enterado/a*.

En ese fragmento citado algunas líneas más arriba se puede apreciar que los alumnos interiorizan las indicaciones respecto a cómo ha de colocarse y usarse el cuerpo. Ese día, sin que su profesora mencionase nada acerca de la barbilla, G. la colocó hacia arriba mientras bailó en solitario para toda la clase.

También he podido apreciar en mis notas cómo he sido capaz de fijarme en este hecho sin que haya tenido que escuchar la palabra *barbilla* y de cómo aprendí a darle importancia a un elemento que en principio para mí era insignificante.

El rostro

El rostro se utiliza para expresar. Existen clases, dedicadas a trabajar específicamente la expresión del rostro a las que [...] participado. La expresión mediante el rostro se trata tras haber automatizado los elementos previos. El motivo es que solo cuando se ha adquirido dominio sobre el movimiento se puede liberar el rostro de las presiones de lo que se hace con el resto del cuerpo y ocuparse de la expresión.

¿Qué se expresa? Quiero mostrar la respuesta que da la profesora entrevistada, también artista en activo del cante y del baile:

[Silencio] Tu vida [silencio], tu vida, tu momento [silencio], tu futuro, tu pasado, tu presente, tu alegría, tu pena, tu tristeza, tu amargura, tu amor, tu rencor, tu desconfianza, tu esperanza, tu guía, tu meta... Tu vida. Como si estuvieras actuando, como los actores. A un actor le preguntas: ¿tú qué cuando actúas? Pues depende del papel que tenga: habrá veces que tenga que hacer de malo, habrá veces que tenga que hacer de bueno, habrá veces que tenga que hacer de pavo, de tonto, de listo, otro de guapo, otro de... O sea, ¿cómo se dice? Sensaciones y momentos y experiencias, todo, una vida.

La informante se toma su tiempo para contestar y piensa qué responder (algo que no sucede en la mayor parte de la entrevista). Además, se produce un cambio en la entonación, que venía siendo constante, pasando a ser casi una confesión. Esto es indicativo de algo. ¿De qué?

Puede que la causa sea que le resulta un tema difícil de abordar verbalmente, puede que le parezca tan importante que quiera acertar en la respuesta, puede que se haya producido un cambio hacia un nivel más profundo y que por ello se dé un cambio en la forma de narrar...

Lo que está claro es que menciona en numerosas ocasiones el posesivo *tu*, lo cual indica que se trata de algo que le pertenece. Aparece la categoría *vida*, a la que asocia los conceptos de *tu momento*, *tu futuro*, *tu pasado* y *tu presente*; nombra emociones (alegría, pena, tristeza, amargura, amor, rencor, desconfianza, esperanza...), señala objetivos (guía, meta...) y caracteres (malo, bueno, pavo, listo, guapo...).

¿De qué está hablando cuando hace referencia a “sensaciones y momentos y experiencias, todo, una vida”? Todo lo que ha enumerado respecto a la expresión está impregnado de lo cultural. Las emociones, la clasificación de caracteres, las guías y metas y, por supuesto, la vida, están en dependencia directa de la cultura a la que se pertenece. ¿Cabe aún preguntarse si es útil que la Antropología se ocupe del arte? Esto es una prueba de que se pueden obtener valiosos datos sobre una cultura a través de su forma artística característica, aunque en el caso que nos ocupa habría que ahondar más en el tema.

El eje vertical

Pasando a otra cuestión, como ya se dijo anteriormente, existe, además de la *horizontal que divide al cuerpo* en dos mitades (*cintura para arriba y cintura para abajo*), una *línea vertical* e imaginaria que atraviesa el cuerpo de pies a cabeza y que, en cierto modo, crea la sensación de que una fuerza tira hacia arriba de la coronilla (como consecuencia de la colocación de la *cajita* y de la barbilla). Esta línea rige la colocación del cuerpo y es el eje sobre el que se gira: si hay una mala colocación respecto a la línea, no se conseguirán realizar los giros (he visto cómo, a veces, llegan casi a caerse). Ambos ejes forman parte del imaginario de *lo de dentro*, pero se mencionan aquí por la influencia tan inmediata que tienen sobre el imaginario *de cuerpo*.

3.2. De cintura para abajo

Aparecen en su imaginario únicamente el *trasero*, las *caderas*, las *rodillas* y los *pies*.

Las nalgas

Las nalgas han de estar en una posición continua de presión de atrás hacia delante (de nuevo, control corporal). El trasero no suele moverse, aunque en ciertos momentos puede ser un recurso para crear una situación graciosa o provocativa, tal como explica una profesora entrevistada:

Pero si, por ejemplo, es la *intención* de volverte para el público y, si tienes un buen culo, decirle a la gente “pues mira cómo lo muevo y mira para acá y mira lo que hago, porque es bonito”, no es grosero sino una *cosa femenina*.

La ejecución de este movimiento de trasero, que no es frecuente y que es propio de los palos más festeros, queda limitada a las mujeres.

Las caderas

El uso de las caderas también es diferente en mujeres y en hombres. No se trata de uno de los elementos que más trabaje y que más participe, pero sí he visto que ellas las han movido en algún ejercicio o en algún *marcaje* dentro de un baile (se llama *marcaje* a los movimientos silenciosos, no percutivos, que se realizan mientras interviene el cantaor o la guitarra dispone de su momento protagonista). Sin embargo, en los hombres no es nada frecuente.

El distinto uso del trasero y caderas entre hombres y mujeres constituye un vestigio de arquetipos culturales, al igual que las diferencias en los movimientos de manos.

Las rodillas

Las rodillas no tienen un papel fundamental en la danza para la realización de un movimiento específico, simplemente se mantienen flexionadas durante la mayoría de ejercicios y durante el baile. Esta postura permite ganar velocidad y fuerza en los pies, pero también prevenir dolores y daños en la espalda, dado que actúa como amortiguación.

Los pies

Por último, los pies, sobre los cuales, al igual que ocurre con los brazos, también se podría hacer una tesis. Para el gran público constituyen lo más llamativo o sorprendente del flamenco.

Los profesores observados indican hasta la saciedad a sus alumnos que las “puntas de los pies han de estar siempre abiertas”. Cuando un alumno está realizando un *ejercicio de pies* piden que no tenga el pie en una línea continua a la pierna. Demandan que mientras hacen estos *ejercicios de pies* o cualquier movimiento dentro del baile (incluso en los *marcajes*) tengan la parte delantera del pie hacia el lado; es decir, la punta del pie derecho estará abierta cuando esta apunte hacia la derecha (un poco) y la punta del pie izquierdo estará abierta cuando esta apunte hacia la izquierda (un poco). Ambas puntas han de estar abiertas simultáneamente y durante todo baile, movimiento o ejercicio. Ellos justifican dicha posición porque supone una mejora del equilibrio, dotándoles de mayor libertad de movimiento.

Clasifican los movimientos referentes a los pies en dos grandes categorías: *marcajes* y *percusión*. De la primera ya se ha hablado y de la segunda se hace a continuación.

Con los pies existen cuatro tipos de movimientos mediante los que se persigue obtener sonidos. Combinándolos se producen los *tacneos* (*zapateaos*) tan espectaculares que se ven: *golpe* o *planta*, *tacón* o *talón*, *media* y *punta*. Esta *punta* no debe confundirse con “las puntas” mencionadas anteriormente, porque en este caso se trata de un movimiento en el que se levanta el pie del suelo de forma perpendicular a este y se golpea con la parte delantera del zapato que cubre los extremos de los dedos.

Además hay una serie de movimientos, como los *chaflanes* y los *latiguillos*. Sin embargo, se resaltan los cuatro anteriores porque, aparte de ser los más básicos, constituyen no solo una serie de movimientos, sino que también reciben el nombre de esas partes concretas del pie: *planta*, *media*, *tacón* y *punta*.

Los movimientos anteriormente expuestos son *percutivos*, es decir, emiten sonidos, y son específicos del baile flamenco, están relacionados con la fuerza, el peso y la continuidad; es sonido, sonido que se va sacando, “no se trae ese sonido en el cuerpo” (el cuerpo como contenedor). Los profesores dicen que “de traer ese soni-

do en el cuerpo, todos seríamos flamencos”; ese sonido hace flamencos, flamenco se es y se es por ese sonido.

La parte del *zapateo* conocida como *escobilla* es donde adquiere mayor protagonismo el baile. Mientras se ejecuta, no hay cante, y la guitarra o percusión se limitan a acompañar. Comienza como un juego con el tiempo musical (llamémoslo provisionalmente así, aunque realmente se está haciendo referencia al *compás*), luego, sobre la base rítmica se realizan adornos, se lanzan preguntas y respuestas y acaba con una subida de tiempo y de intensidad. El espectador, que entra en la envoltura del virtuosismo de la percusión con los pies y de cierta manera se mete en el ritmo, sufre un aumento de expectación y de adrenalina cuando el ritmo y la intensidad se elevan.

Fuerza, velocidad, control del compás, movimientos a simple vista inalcanzables para el resto, pero ¿qué siente el artista? Hay desahogo, evasión, descarga, una especie de catarsis, una liberación de lo indeseado. Es como si con cada golpe y sonido fuesen desprendiéndose de algún tipo de peso que oprime. Pongo algunos ejemplos que se encuadran dentro de esta idea: varios alumnos hablan acerca de cómo han sido capaces de olvidar por completo sus problemas cotidianos durante el momento de zapatear; una alumna de vuelta a casa tras una clase centrada en el trabajo de percusión con los pies comenta haber salido “como nueva”, habla de algo similar a “ir flotando” por la calle; una profesora incita a los alumnos a pensar en sus jefes mientras taconeán para conseguir con ello un aumento de fuerza y energía.

Bien, hasta aquí la objetivación y análisis de la anatomía del cuerpo en el flamenco. He tenido la oportunidad de observar en acción a varios profesores —con formación y trayectorias diferentes—, que han mostrado aspectos similares a los aquí expuestos. Ni que decir tiene que no se trata de una serie de concepciones personales sobre la construcción del cuerpo que estos profesores han ido transmitiendo a sus alumnos, sino que estamos ante las bases de un imaginario colectivo respecto a la anatomía del cuerpo en el flamenco. Han interiorizado y asimilado estos aspectos y, como puede apreciarse, esta construcción del cuerpo es diferente a la que puede tener cualquier persona que no haya pasado por ese particular proceso de endoculturación.

4. IMAGINARIO DE *LO DE DENTRO*

Una vez esbozado el contenedor, pasemos a lo que se encuentra en el interior de ese “recipiente”. No todos los elementos que componen este imaginario se encuentran en el mismo nivel de profundidad. Digamos que lo contenido, *lo de dentro* está compuesto por varias capas. Revisémoslas partiendo de la más exterior a la más recóndita.

En primer lugar encontramos los *ejes imaginarios* y la *coordinación*. Se trabaja para su consecución y ambos tienen una repercusión directa e inmediata sobre los movimientos corporales.

Eje horizontal y eje vertical

El eje horizontal atraviesa el cuerpo del lado derecho de la cintura al lado izquierdo, o viceversa, y marca la división en el cuerpo (físico) *de cintura para arriba* y *de cintura para abajo*. El eje vertical se inicia en la parte superior de la cabeza y continúa hasta las plantas de los pies; proporciona suspensión, ligereza y ayuda a la correcta colocación.

Coordinación

Es la capacidad de unir, como mínimo, una ejecución con otra: por ejemplo, brazos-cabeza, pies-palmas... La coordinación sería una estela que envolvería todo el interior del cuerpo.

En el segundo nivel hallamos el *compás* y el *oído*. Al igual que ocurre con los anteriores, se trabaja sobre ellos para su consecución y repercuten en la forma de moverse, pero además posibilitan la comunicación, la sintonía y la armonía entre bailarines, músicos e incluso público.

Compás

El compás es algo que se tiene que llegar a controlar, una especie de reloj que a uno se le mete dentro.

Cada paso, cada movimiento, cada gesto o cada silencio, está estrictamente medido, se encaja dentro de un pulso que está ahí, constante, que no abandona ni a la danza ni a los ejercicios en ningún momento. Es un orden subyacente a modo de suelo firme.

He observado cómo cada vez que se practica un ejercicio o ejecuta un baile, hay detrás una palma, un golpe con el pie, un cajón (instrumento de percusión), un cante, una sucesión numérica dicha en voz alta, un pulso marcado con bastón... Nunca se realiza ningún ejercicio en silencio absoluto, siempre hay algo marcando el compás. Además, es lo primero sobre lo que trabajan al iniciarse en el baile.

Ese pulso va a moverlos, va a sincronizarlos entre ellos respecto a la guitarra, a un cante o a unas palmas. El pulso es un tiempo que late y se presenta comúnmente como compás. El concepto de compás como fragmento de tiempo, común entre otros tipos de música, toma en el flamenco unas acepciones distintas: se habla de *soniquete*, de *aire*, en términos usados por sus protagonistas. Seguidamente, y con la finalidad de dar cuenta de la importancia que cobra el compás en el baile flamenco, y en el flamenco en general, reproduzco las palabras de una artista a la que entrevisté:

Si afinas muy bien y *no tienes compás*, *no vales un duro* para el flamenco de verdad. Sin embargo, si no afinas tan bien, es decir, si no cantas tan bien, pero se te nota que *dominas el compás*, *tú eres flamenca*.

Esta artista y profesora ha manifestado en numerosas ocasiones que “alguien puede ser un fiero bailando o cantando, pero que, si no tiene *compás* [atención, el *compás* es algo que se adquiere y se posee], no vale para nada, que sería incluso ridiculizado por otros flamencos”. Hay diferentes compases, pero hablan también del *compás* en singular. El *compás*, si tuviera que situarlo, lo haría en la zona del esternón, cerca del corazón y con forma de reloj (por ser un latido).

Oído

Oído musical y capacidad de escuchar lo que uno mismo está haciendo, aunque bailen varios a la vez, capacidad de escuchar al resto de compañeros y capacidad de escuchar cante, guitarra, palmas... *Oído* y *compás* están íntimamente relacionados. Al oído *se le educa*, y se habla de *tener o no oído*. Lo situaría en un lugar interno próximo a las orejas.

Sabiduría y corazón

Si continuamos profundizando llegamos al nivel en que se encuentran la *sabiduría* y el *corazón*. A diferencia de lo que ocurre en las categorías anteriores (*ejes*, *coordinación*, *compás* y *oído*), sobre estos aspectos no existe un trabajo específico con la intencionalidad de mejora, perfeccionamiento o interiorización. El motivo de ello es que consideran que no se pueden estudiar: la *sabiduría*, por no estar al alcance de todos y por ser el resultado de ciertas experiencias vitales que relacionan al flamenco y al producto de años de dedicación, y el *corazón*, por entenderse como algo muy particular de cada individuo, cuyo interior —el corazón sería, a su vez, un contenedor— recoge aspectos resultantes de las vivencias de cada persona y ciertos elementos de origen, desde su punto de vista, innatos.

La noción de *sabiduría* no está asociada a la Química o a la Física o a la Filosofía, por ejemplo; ni siquiera es una sabiduría referida al conocimiento de los artistas o de los palos flamencos, sino una sabiduría particular, una sabiduría de determinada forma de vida, del flamenco, del cante, del baile... es una *sabiduría* que es un saber hacer. Para comprender mejor esta idea, cito las palabras alusivas de una artista a este tipo de *sabiduría*:

Antonio Mairena, de Mairena, de Sevilla, por mucha *sabiduría del cante, del cante gitano, muy flamenco, muy de compás*.

Camarón como genio, fenómeno, que no tenía una cualidad, las tenía todas: tenía la *sabiduría de un viejo* siendo muy joven, el cante antiguo, la innovación.

En el *corazón* se recogen los sentimientos (alegría, orgullo, sobriedad, pasión, tragedia...), aunque también incluiría en este concepto el carácter de la persona y el

“respeto hacia el flamenco” —la expresión *respeto hacia el flamenco* aparece con frecuencia en las conversaciones—. De la misma entrevista de donde procede la cita inmediatamente anterior extraigo lo siguiente:

Fernanda de Utrera es una voz “desgarrá” y un *corazón que se le salía por la boca* cuando cantaba. Entonces es un *sentimiento que te ponía un pellizco*.

Talento, vísceras-estómago-médula espinal, bichillo y duende

Pasamos al cuarto de los niveles, que se encontraría en lo más recóndito del interior del cuerpo. Las categorías *talento, vísceras-estómago-médula espinal, bichillo y duende* me dieron la clave de la existencia de esa división en niveles de profundidad interior que componen el imaginario de *lo de dentro*.

En un principio detecté los elementos existentes dentro del contenedor, que sería el cuerpo, y me limité a tratar de analizarlos. Esta tarea aumentó exponencialmente de dificultad al dedicarme a las categorías *talento, vísceras-estómago-médula espinal, bichillo y duende*. Durante el trabajo de campo es frecuente y necesario percibir “avisos en los actores”, esto es, alguna contradicción en el discurso de una misma persona, algún tema tabú, el no contar algún hecho determinado en la *historia de vida...*; de todo esto se obtiene información, porque alerta de la existencia de algo importante. Igualmente imprescindible es que el investigador se percate de los “avisos” que él mismo lanza en el estudio, como en este caso es que al empezar a tratar ciertos aspectos tuve más dificultad que con los anteriores. Tras preguntarme acerca de los motivos pude comprobar que ciertas categorías se encuentran más directamente relacionadas con unas que con otras y que existen diferentes niveles de profundidad en este imaginario.

El *talento* es concebido como algo innato —hay quien piensa que es Dios quien lo pone; para otros, simplemente se nace con ello—, una cualidad, un don que a veces es desconocido por quien lo posee.

En el imaginario está la idea de que hay múltiples talentos, pero el artista ha de tener el *talento del arte* —acompañándolo de estudios o no—. No se puede ser artista sin el *talento del arte*. Esto valdría para cualquier arte.

Vísceras, estómago, médula espinal... Comienzo citando las palabras de una bailaora muy reconocida, La Tati:

En el flamenco están todos los contenidos: lo trágico, lo gracioso, lo sensual, lo erótico, absolutamente todo, todo. [...] El flamenco es de la *médula espinal, sale de la médula*, es una expresión de la *médula*. Nada en él, ni lo más festero ni lo que parezca más fácil o más sencillo se puede apartar de esa *radicalidad vital*. Es un arte riquísimo, es la *expresión* y la *cultura* de un pueblo. (Extraído del programa de Radio Televisión Española *Algo más que flamenco*).

A continuación muestro dos fragmentos de la transcripción de dos entrevistas en profundidad; el primero corresponde a la realizada a una alumna y, el segundo, a la efectuada a una profesora:

Pero una guitarra, cuando suena de esa manera ¿no? Como las oyes sonar muchas veces pues te..., es algo que te..., es *visceral*. Y te *sale*. A mí *se me mete* en el *estómago* (digo “uhum”), es como un nudo, luego *se me va* al corazón y en el corazón lo siento a modo de taquicardia.

Cuando tú esa guitarra *se la metes* a la gente aquí [se pellizca donde acaba el esternón], en el *estómago*, se le queda ahí una cosita que cuando terminas dices “¡Ay!”. Ese es que era buen guitarrista y buen artista.

Aquí tenemos el discurso de tres personas diferentes que, al hablarnos del flamenco, hacen referencia a algo profundo, a algo muy profundo de donde salen cosas y donde se meten cosas. Hablan de vísceras, de estómago... ¡De médula espinal! Sitúan un significado simbólico en lo más profundo, hondo, del ser.

Cuando se habla de que algo es visceral, de que sale de las vísceras, también se está diciendo que no se tiene control sobre ello. Hay algo, muy profundo, muy hondo: vísceras, tripas, médula, radicalidad vital... Esto que sale de ahí no se puede falsear.

Estamos hablando de sacar cosas de lo más profundo de uno mismo y meterlas en lo más profundo de otras personas provocándoles conmoción, nudo o pellizco en el estómago, taquicardia... Esta capacidad la tendría el considerado artista en el flamenco. Estamos ya muy próximos a la idea de *duende*.

Bichillo es una expresión que tomo de la informante A., una alumna que lleva cinco años acudiendo a clases de baile flamenco. Surgió de forma espontánea, esto es, no se le estaba preguntando concretamente por ello. Pese a que no es frecuente escuchar dicha expresión, me parece necesario señalarla porque creo que este término simboliza algo muy común y con un gran peso en el imaginario flamenco.

La expresión artística es dejar *salir*, *sacar de ti* lo que llevas dentro: el *bichillo*, dar un poco, *expansionarte*. Donde *controlas menos*, no debería de ser, pero quizá *te dejas llevar* un poco más por la música y te vas moviendo, vas viendo baile, vas viendo en el espejo que eso tiene aspecto de baile. Y es lo que más me gusta, claro.

Dentro del contenedor que es el cuerpo, hay algo que está ahí, *un bicho, un bicho* que, cuando sale de donde está, hace que tú te expandas y que pierdas el control de lo que está pasando. Con la aparición de este *bicho* aparece el *sujeto paciente*. Llega un momento en que la persona se rinde, “se deja” ante todo ese ejercicio y disciplina. Es decir, tras todo ese control de lo involuntario mediante la *técnica*, la persona claudica (teoría de catástrofes: para unos mismos valores de variables no es predecible cuándo sucederá). Creo que A. con *bichillo* se está refiriendo al *duende*.

He de aclarar que no me propongo, en las líneas que siguen, dar una respuesta rotunda a lo que es el *duende*, sino que solo voy a esbozar de forma breve un posible acercamiento a esta idea. Para adentrarnos en el tema reproduzco lo que una alumna decía sobre su profesora:

Enseña muy bien. *Baila muy bien* (flamenco), *tiene duende*, *tiene arte*, lo sabe hacer en dos metros cuadrados, le pone mucha gracia, porque es muy graciosa. Es una mujer con mucha experiencia.

El *talento* que se ha de tener para el arte es el *talento del arte*, y *tener arte* en el flamenco es *duende*. Bien, ya hemos enlazado algunos conceptos. Creo que *talento*, *vísceras*, *estómago*, *médula espinal*, *bichillo* y *duende* están íntimamente relacionados (puede que de ahí proviniese la mayor dificultad al intentar analizarlos; ya he explicado que ese “aviso” facilitó que me percatase de dicha relación y que llegara a la apreciación de los diferentes niveles de profundidad existentes en el imaginario de *lo de dentro*).

Como se ha dicho, tener talento *en el arte* es tener el talento *del arte*, y tener *arte* en el flamenco es *duende*; y si tener *talento* se considera algo innato, ¿tener *duende* será concebido como algo de carácter innato también? Los informantes coinciden en la respuesta. En el discurso de esta alumna queda recogida la opinión generalizada:

Yo creo que es *innato* [le hago eco: es innato]. Lo que pasa es que hay gente que yo creo que piensa que no lo tiene. Otra cosa es que lo tengas *dormido*, o sea, que haya gente que haya *descubierto eso pues más tarde o trabajando más para adelante*. Pero yo creo que el *duende* se tiene, es algo como para hacer algún arte en la vida, del tipo que sea. En otras profesiones se llama *vocación* y eso hace que también en otras profesiones se note la diferencia; yo soy médico, entre un profesional y otro y es *añadirle al conocimiento la vocación*, que también te guste muchísimo y que tengas dentro ahí algo especial, un *don*, pero con estudio, o sea, que dice es “que acierta más”, o cómo trata ¿no? Que dices es que oye que le cumplen los tratamientos y que están tan contentos cuando le ven ¿no? Pues yo creo que en la danza el *duende* es eso ¿no? *Es innato, lo que pasa que hay que sacarlo*.

El talento se tiene, es innato, está ahí, como el *duende*. *Talento y duende* son innatos. Existe la posibilidad de tener *duende* y de no saberlo, pudiendo descubrirlo a base de trabajo. Si para tener arte en el flamenco ha de tenerse *duende*, y este es algo puramente innato, ¿qué sentido tiene todo ese “machaque” y adoctrinamiento tanto del cuerpo como de su manera de entenderlo?, ¿qué relación hay entre ese enorme esfuerzo (lograr la independencia *cintura para abajo-cintura para arriba*, interiorización del compás, agilidad con los pies, automatización de las posturas de brazos...) y el *duende* innato?

Sin duda, nos encontramos ante algo que “chirría”, algo que cuesta entender y que a simple vista resulta contradictorio. Resulta necesario conocer más acerca del con-

cepto de *duende* para encontrar el sentido. En el siguiente extracto de la entrevista en profundidad a una alumna se encuentra información muy gráfica sobre el *duende*:

Los duendes siempre se les entiende como personajillos, que son como los gnomos, metidos, no se les ve, están *metidos muy dentro*, pero que *salen* en momentos *mágicos* ¿No? Son mágicos y salen. Tienen una magia. Y lo recuerdo por la idea que yo tengo de pequeña de las películas: como algo que salen... Siempre representa para los niños y para la gente algo mágico. ¿No? En momentos determinados de la vida. ¿No? El *duende*. [...] Yo creo que es magia, lo voy a dejar ahí. Entonces para mí qué es. Bueno a mí es lo que me *emociona* y, mira, hablar de ello me emociona [se le caen algunas lágrimas y su voz tiembla].

El *duende* está escondido, metido muy adentro. Creo que, si hablamos en términos simbólicos, las vísceras, la médula espinal, el estómago, lo más hondo del ser... pueden ser los lugares donde el *duende* se esconde. Sale en momentos mágicos, es la magia, lo misterioso, lo inesperado, lo incontrolable, lo impredecible y tiene capacidad de emocionar (mi informante se pone a llorar con el simple hecho de hablar de él).

El *duende* es una suerte de inspiración. Para muestra, las palabras recogidas en una entrevista exhaustiva realizada a una artista del baile y del cante:

Yo lo sé distinguir muy bien, pero no sé si lo sé explicar bien. El *duende* pues es..., el *duende* es como la inspiración. Y la *inspiración* [silencio, mientras da golpecitos sobre la mesa] *te viene*. ¿Vale? La inspiración te viene [silencio]. Pero si no viene, tienes que salir tú a buscarla. ¿Y cómo sales tú a buscar una inspiración? Por ejemplo, la inspiración, imagínate que yo voy a bailar esta tarde...

El *duende* es algo parecido a la idea existente de inspiración, inspiración que viene a ti y, si no viene, tienes que salir a buscar. Pero no se trata de una inspiración que te visita, te pone en funcionamiento y se marcha, sino que hablamos de una inspiración que va a introducirse en el interior de tu cuerpo, eso sí, no de un cuerpo cualquiera, sino del cuerpo que ha sido reflejado cuando se ha hablado de imaginario de *lo de fuera* y de *lo de dentro*. Una vez en el interior, no ocupa indiferentemente un lugar, ocupa el lugar más profundo, atravesando los diferentes niveles hasta llegar al más oculto y haciendo que de allí salga algo que ya tienes, que se encuentra en espera activa. Cuando ese algo sale de allí (ese algo tuyo pero que no eres tú) y abandona su escondite, provoca una transformación que hace que ya no seas tú el que controla, es algo que te guía, pero que a la vez te ciega, eres un muñeco que queda en sus manos (no cualquier muñeco, sino un muñeco que ha adquirido características y habilidades particulares), dejas de ser un *sujeto agente* para pasar a ser un *sujeto paciente*. El *duende*, como con vida propia, se mueve, inspira, envuelve al *sujeto paciente*. Ese cambio de tipo de sujeto no se da sin más, parte de una lucha. Las palabras de esa artista con la que mantuve una conversación en profundidad reflejan lo aquí expuesto:

Ese es el *duende*, el *misterio*, el *transformarte*, el que de repente estás viendo un público que en el fondo no lo ves, pero si lo ves o si no lo ves, llega un momento

en que te imaginas lo que tú quieras y, entonces, se crea como un *tira y afloja* y una comunicación y, entonces, tú dices “¡porque no sé qué, no sé cuántos!”. Y todo el mundo: “¡Olé!”. Y reaccionan. Eso es *comunicación*. Si yo de repente hago “pam”, y la gente se queda igual, ahí no hay comunicación [risas], no hay *duende*. O sea que el *duende* se mueve, él es eso, es la inspiración, la envoltura esa, la comunicación entre el público y tal, entre músicos y baile, entre músicos y cante, entre...

En el *duende*, pues, como ya se ha mencionado, hay misterio. Te transformas, lo cual quiere decir que te conviertes en *otro*, dejas de ser *tú*, hay una traslación. Al público, como ella explica, ni se le ve, pero, aunque no se le ve, hay comunicación, hay que transmitir, emocionar, si no, no hay *duende*. A raíz de las últimas palabras expresadas por la anterior informante (“la comunicación entre el público y tal, entre músicos y baile, entre músicos y cante, entre...”) encuentro que hay una comunicación sin determinar, y me surge una pregunta: ¿se referirá a la comunicación con *lo otro*?

Resulta muy interesante el planteamiento de la lucha entre el *duende* y el artista. Del *duende* como tira y afloja, de la lucha de este con el creador ya hablaba Federico García Lorca:

Con idea, con sonido o con gesto, el *duende* gusta de los bordes del pozo en franca *lucha con el creador*. Ángel y musa se escapan con el violín o compás, y el *duende* hiere, y en la curación de esta herida, que no se cierra nunca, está lo insólito, lo inventado de la obra de un hombre. (García Lorca, 1933).

Mis informantes han experimentado esa lucha. Una vez que *sale el duende* y se pierde el dominio de lo que se está haciendo, comienza la pelea, puesto que no puede quedar como algo puramente descontrolado. Para mantener ese control se cuenta con el apoyo del resto de artistas, pero, sobre todo, con la herramienta de la *técnica*. Uno tiene el cuerpo preparado, tanto *lo de fuera* como *lo de dentro*, para que en esa situación “ciega” pueda haber un límite a ese descontrol. Esa es la lucha. La artista entrevistada habla así de esta cuestión:

El que hace la improvisación es el *duende*. En un momento dado tú quieres hacer una cosa bailando y *te quedas en esa inspiración metida y te sale otra y no sabes ni lo que estás haciendo*, pero lo *tienes que resolver* y tus compañeros van ahí contigo.

El *duende* hace que el *sujeto paciente* improvise, que des controle (quieres hacer algo, pero...), que no sepa qué está haciendo y, pese a que ya *no eres tú* (eres otro: transformación), resulta que *eres más tú* que nunca. Echemos un vistazo a las dos citas siguientes. La primera corresponde a la bailaora Tati, y, la segunda, a la artista y profesora con la que yo personalmente conversé:

El *duende* es llegar en un *instante* a la raíz del ser. En un instante. Eso *no se puede preparar ni negociar* ni nada. Es un instante, es como un *rayo*, es llegar en un instante a la *raíz del ser*. Eso, para mí, es el *duende*.

Terminar de trabajar sobre todo y decir “yo no sé lo que he hecho, pero yo sé que ahí se ha quedado la E.” [haciendo referencia a su propio nombre en tercera persona].

Un instante, llegar en un instante, es una distancia sin tiempo, es un tiempo que para.

Ambas hablan de algo auténtico, de algo de verdad, de la raíz del ser, de dejar el ser en el lugar en que se baila. Lo que diferencia a un artista del baile flamenco, lo que le hace bailar es el *duende*, es lo que le distingue del resto, ese ser otro, ese otro oculto, escondido, como los duendes. ¿Dónde queda pues todo ese trabajo sobre la persona, sobre su cuerpo y su interior? Apoyándome en las palabras de la anterior informante trataré de despejar la duda:

Ese es el flamenco en realidad. Todo lo que te he contado antes del flamenco es *lo de fuera*, pero *lo de dentro* es esto. Si hay todo *lo de fuera* y *lo de dentro* no hay, hay baile, hay flamenco y toda la historia, pero no hay artista.

Aquí aparece de nuevo la dicotomía *dentro-fuera*. Lo de fuera es *técnica*, trabajo duro, automatismo, construcción del vehículo, disciplina... Incluso las cosas que están dentro (*compás, oído, coordinación, ejes...*) están fuera si se comparan con algo que está tan dentro.

Lo de fuera te sitúa en posición receptiva, facilita el que el sujeto se coloque en posición receptiva, pone el vehículo en marcha, abre la puerta para que el *bicho* pueda salir; sin ello, el *duende* no saldría al exterior, podría salir otro tipo de cosa, pero no el *duende*. Digamos que es necesario pasar por el proceso de aprendizaje donde se va construyendo el imaginario de *lo de fuera* y de *lo de dentro* para que ese rayo, ese instante, pueda llegar a lo más profundo del ser haciendo que ese *duende* que se tiene dentro salga.

Cuando hay ese cambio de nivel que te transporta, te transforma, te aísla del público, te descoloca, se logra algo de control sobre ese *duende* que te ha convertido en *sujeto paciente* gracias a las capacidades y características adquiridas con el trabajo y la *técnica*.

Espero que las preguntas que yo misma planteaba al comenzar a hablar sobre el *duende* hayan quedado resueltas: ¿Qué sentido tiene todo ese “machaque” y aleccionamiento tanto del cuerpo como de su manera de entenderlo? ¿Qué relación hay entre ese enorme esfuerzo (lograr la independencia *cintura para abajo-cintura para arriba*, interiorización del compás, agilidad con los pies, automatización de las posturas de brazos...) y el *duende* innato?

A priori la información obtenida de los agentes y los datos etnográficos apuntan a las respuestas ya dadas. Esa es su realidad, lo que ellos viven, como ellos lo viven, como lo sienten, pero como antropóloga me surgen las siguientes preguntas: ¿por qué ese rayo se prepara con el “machaque” del cuerpo?, ¿qué une ese esforzarse trabajando

el cuerpo, el rigor del compás o el oído con esa salida imprevisible del *duende* innato?, ¿o es que no es innato?

¿Acaso *innato* puede ser una forma de expresar otra cosa que “no saben” cómo expresar? ¿Estaremos hablando de alteridad?

Formando parte del imaginario de *lo de dentro* encontramos *compás, ejes, oído, coordinación...*, pero con *duende* hablamos de algo que está tan dentro que se convierte en *lo otro*. *Lo otro* porque no se controla, *lo otro* porque es lo desconocido. Puedo decir desde mi propia experiencia que bailar flamenco no es fácil, aunque con tanto trabajo sobre los *dos cuerpos* se busque que parezca sencillo (en cierto modo se da una *naturalización*). Lo realmente difícil del flamenco es conseguir, partiendo del baile, entrar en *comunicación con lo misterioso*. A esa gran dificultad puede que hagan referencia al hablar de *lo innato*, pues ni siempre va a darse dicha comunicación ni todos van a conseguirlo, de ahí que llegue a relacionarse con un don o con lo divino (“Dios pone ese don”). Cabe, al menos, interrogarse acerca de esta serie de cuestiones.

Para alcanzar la experiencia de la alteridad particular del baile flamenco, esto es, para hacer salir al *duende*, ha de sufrirse una endoculturación respecto a los dos imaginarios analizados en estas páginas. Si en otras culturas se llega a otro tipo de alteridad, mediante la meditación, por ejemplo, en el flamenco es necesaria la existencia de *esos dos cuerpos*. El *duende* vivido en términos de alteridad es *algo que no eres tú*, no lo controlas, y por eso no se puede falsear. Es algo de verdad, muy de verdad. Es algo que, de tanta verdad que tiene, emociona.

BIBLIOGRAFÍA

- GARCÍA LORCA, Federico (1933). *Teoría y juego del duende*. Madrid. [Conferencia].
- SANMARTÍN ARCE, Ricardo (2003). *Observar, escuchar, comparar, escribir. La práctica de la investigación cualitativa*. Barcelona: Ariel.
- (2005). *Meninas, espejos e hilanderas. Ensayos en Antropología del Arte*. Madrid: Trotta.

*Mujeres empresarias: acciones y estrategias en la provincia de Huesca**

POR
MARÍA AÑOVER LÓPEZ**

En muchos territorios de Huesca, especialmente en poblaciones de pequeñas dimensiones, sigue presente la idea de que las mujeres son esposas y madres, y estos dos papeles construyen tanto su vida privada como su presencia y comportamiento público. No obstante, la visión de las mujeres oscenses no ha permanecido estática. En los últimos años ha crecido sensiblemente el número de mujeres que han abierto sus propios negocios, poniendo de manifiesto su interés por el espacio público del que habían sido apartadas. De esta forma, el siguiente artículo se centra en un análisis objetivo de la provincia, de su situación actual y del papel que la mujer emprendedora o empresaria representa dentro de la misma, acompañado de datos estadísticos y del enfoque de agentes clave del ámbito local.

In many parts of Huesca, especially in small-sized towns and villages, the idea that women are wives and mothers still exists, and these two roles constrain both the private lives of these women and their public presence and behaviour. However, the perspective of the women of Huesca has not remained static. Over the last few years, the number of women who have opened their own businesses has increased considerably, showing their interest in the public space from which they had been brushed aside. Thus, the following article focuses on an objective analysis of the province, on its current situation and on the role that enterprising women or business women represent within it, accompanied by statistical data, and from the viewpoint of key agents from the local area.

INTRODUCCIÓN

Los denominados *estudios feministas* y la introducción del concepto de género como categoría de análisis están resultando sumamente útiles para dotar de contenido a la tipificación de los roles, estereotipos e identidades de género, pero también para denotar que es lo social lo que cobra sentido constantemente, como un espacio no saturado en permanente resignificación, en permanente cambio. El término *mujer*, dentro del sistema de relaciones de género, ya no es una categoría universal que sirva para designar a todas; no es, pues, una entidad fija, sino que se ha estructurado en función de las relaciones sociales entre hombres y mujeres que, a su vez, están relacionadas con variables como la clase, etnia, edad, etcétera. En el caso de este estudio concreto, se ha constatado su utilidad a la hora de plantear las grandes líneas

* Adaptación del trabajo de investigación del mismo título realizado bajo la tutoría de Luisa María Frutos Mejías en el Departamento de Geografía y Ordenación del Territorio de la Universidad de Zaragoza, y que obtuvo una Ayuda de Investigación del IEA para el curso 2008-2009.

** mariaanoverlopez@hotmail.com

del trabajo, como el que se pretende llevar a cabo acerca de las mujeres empresarias que conforman la población femenina de la provincia de Huesca, perteneciente a la Comunidad Autónoma de Aragón.

Asimismo, el empoderamiento de las mujeres es un proceso para dotarlas de herramientas que les permitan el ejercicio de todos sus derechos; implica, por tanto, un proceso de concienciación sobre el acceso a los recursos y su control, así como la revalorización de las mujeres en las estructuras que las han excluido. Por esta razón son muy importantes las diferentes estrategias que han adoptado las mujeres oscenses en el terreno laboral. Así, la apertura de sus propias empresas es un proceso a largo plazo, que incluye la concienciación de todas las personas para entender el potencial que los cambios significan en el logro de sociedades más justas y equitativas.

De esta forma, tomando como referente a Teresa del Valle (2002: 11), podemos sostener que la situación de las mujeres en la sociedad rural y urbana ha cambiado en las dos últimas décadas, y el análisis de ese proceso de cambio en nuestro orden social muestra una realidad en la que aparecen nuevos “modelos emergentes”, a través de los cambios que se están produciendo en los sistemas de género en relación con el trabajo, el poder y las emociones. Esos modelos emergentes se refieren a las características rupturistas entre hombres y mujeres de diferentes generaciones y posiciones sociales, que apuntan hacia la constitución de nuevos agentes sociales. En este sentido, el feminismo ha sido un mecanismo de autoconciencia crítica respecto a tales cambios, como movimiento social y reivindicativo, por suponer un elemento dinamizador, contribuyendo de forma significativa, no solo a la participación laboral de la mujer, sino también a la exigencia de un espacio propio en la esfera pública, a la mejor comprensión de las relaciones de desigualdad existentes entre hombres y mujeres y a la crítica del modelo patriarcal.

En el plano ideológico, otra fuerza difícilmente mensurable, pero que no por ello debe ser ignorada, es el auge del individualismo, es decir, la importancia o el reconocimiento, que en principio se supone legítimo, para todo hombre y mujer a elegir su forma y medio de vida; en otras palabras, el derecho a la satisfacción personal. Para muchas mujeres estos valores individualistas pueden ser una fuente de contradicciones y conflictos en las relaciones de pareja, en la familia, en el trabajo —como capital social—, puesto que el interés individual no necesariamente coincide con el cultural, de modo que se puede producir una tensión entre la libertad individual y el compromiso social. No obstante, recogiendo la idea de Fraser y Nicholson (1992: 17), está claro que no hay nada “natural” que una a las mujeres y, sin embargo, lo que une a muchas mujeres es su situación de opresión, en su “variedad infinita y monótona similitud”.

En este sentido, las diferencias entre hombres y mujeres son un tema de interés permanente en todos los ámbitos de nuestra sociedad. En ocasiones las desigualdades

observadas son naturales y fácilmente explicables, en otras son el resultado de una herencia cultural con fuerte arraigo y difícil de cambiar. A veces las disparidades de género son objetivas, contrastables y, otras, una cuestión de apreciación. Para poder discernir y avanzar en el objetivo de igualar las oportunidades de las mujeres en el terreno laboral es necesario tener una visión precisa e imparcial de su situación y de la forma en que esta va evolucionando. De esta forma, para conocer y evaluar con objetividad la posición socioeconómica de las mujeres, qué mejor que analizar a las mujeres empresarias o emprendedoras en la provincia de Huesca. Por esta razón, este estudio utiliza todas aquellas estadísticas y los testimonios de agentes del ámbito local y provincial que tienen algo que aportar en el conocimiento del mismo.

Desde esta mirada, la aplicación de las bases teóricas en que se apoya esta investigación implica una territorialización que permite establecer diferencias de comportamiento entre áreas, sobre todo en lo que se refiere a espacios rurales y urbanos, en función de esquemas socioeconómicos concretos. Así, el primer apartado tiene como objetivo poner de relieve la importancia que adquiere en las comarcas oscenses la estructura demográfica y social a la hora de entender el comportamiento de las mujeres, especialmente en las comarcas rurales, que son la mayoría de las aragonesas, y las posibilidades de los programas de apoyo al desarrollo rural en relación con el trabajo femenino.

En los apartados siguientes se presentan los objetivos, la hipótesis de partida y la metodología utilizada. En la parte metodológica, aunque se alude a los métodos cuantitativos, esta investigación tiene como objetivo analizar el valor y las características de los métodos cualitativos en el contexto de análisis de género, como puntos de vista determinantes que inciden en las posteriores actuaciones destinadas a la igualdad laboral de las mujeres emprendedoras oscenses, a partir de una hipótesis de trabajo concreta: “el hecho de que los métodos cualitativos permiten desvelar facetas ocultas del objeto de investigación, especialmente en lo que se refiere al papel de las mujeres empresarias en el desarrollo de la provincia de Huesca”. Las teorías feministas presentadas perciben el trabajo de campo a través de la observación participante y entrevista semidirigida, otorgando un sentido especial a la búsqueda del significado de los nuevos fenómenos que acontecen en la provincia, como es la apertura de las empresas femeninas y su relación con los sistemas de género. Por otra parte, en relación con las estadísticas utilizadas, se ha optado tanto por el número de afiliadas a la Seguridad Social, haciendo hincapié en las mujeres autónomas, como por los tipos de contrato y la conciliación de la vida laboral y familiar a través de la doble jornada, entre otras. En ambos casos se parte de la idea de que hay que tener en cuenta que la naturaleza y la historia del sistema productivo están conectadas íntimamente con la construcción de los roles y las relaciones de género.

Finalmente, el contenido de este artículo proporciona una visión integral de la situación de las mujeres emprendedoras y de lo que han significado en los cambios

socioeconómicos de la citada provincia aragonesa. No hay duda de que conocer la realidad de estas mujeres nos ayudará a aprender de ella y mejorarla.

OBJETO DE ESTUDIO

Un medio físico diverso

El estudio físico de Aragón, es siempre, incluso aunque no se pretenda, un estudio de las actividades de ese territorio. Los factores físicos que inciden en el territorio aragonés han sido estudiados por numerosos autores como J. L. Peña, M. V. Lozano, J. M. Cuadrat, L. A Longares, P. Ibarra, M. Sánchez, A. Ollero, T. del Valle, F. Pellicer, M. Echevarría, V. Bielza de Ory, A. Umbert y J. M. García Ruiz, por lo que mi aportación al respecto será muy breve.

Huesca es la provincia más septentrional de Aragón, con una extensión de 15 556,2 km²; limita al norte con Francia, al este con la provincia de Lérida, al sur y al oeste con la de Zaragoza y al noroeste con la de Navarra. De norte a sur ofrece una gradación de formas de relieve, clima y biogeografía que han influido históricamente en las formas de asentamiento humano, la explotación de los recursos y las estructuras socioeconómicas.

En efecto, estas características físicas han permitido una diversificada explotación turística en la mitad norte, donde algunas mujeres han encontrado empleo e incluso han formado empresas dedicadas al turismo rural y de aventura, a la artesanía o a la gastronomía, entre otras. La apertura de este tipo de negocios ha favorecido la creciente gentrificación del espacio rural (Cánoves y Blanco, 2006: 103) en las áreas más cercanas a los Pirineos, cada vez más solicitadas para usos residenciales debido a su atractivo turístico en relación con la cultura del ocio y tiempo libre, donde se puede disfrutar de actividades tales como senderismo, esquí, *rafting*, paseos guiados a caballo, navegación en kayak, etcétera.

En cambio las características de la parte meridional tienen otras connotaciones, aunque también algunas de esas empresas se han implantado. Pero además es aquí donde están los núcleos de población más grandes, como son Huesca o Barbastro. Si nos centramos en Los Monegros, que presentan la mayor despoblación de núcleos pequeños de esta zona, es destacable la cantidad de establecimientos (carnicerías, panaderías, cafeterías...) que se han creado en municipios cuyos comercios estaban a punto de cerrar, lo que hubiese supuesto un grave perjuicio para los habitantes, previsiblemente obligados a futuros desplazamientos para conseguir productos básicos en poblaciones vecinas. También encontramos artesanías tanto alimentarias como no alimentarias, se han creado puestos de trabajo para la mujer en sectores tan variados como la creación de juguetes tradicionales aragoneses, objetos decorativos, de regalo, diseño y reciclaje de joyas y plata... Dentro de los alimentarios contamos con pro-

motoras dedicadas a la fabricación de quesos de oveja, al envasado y comercialización de vino ecológico, un taller artesano de transformación y comercialización de frutas y hortalizas, etcétera.

En definitiva, aunque la agricultura y la ganadería han sido el pilar fundamental sobre el que se ha sustentado la población, el sector secundario se ha desarrollado a la par que la modernización agrícola: instalación de regadíos, aplicación de fitosanitarios, construcción, maquinaria agrícola, productos metálicos, etcétera. El sector servicios se orienta en buena parte al funcionamiento interno de las comarcas, con actividades comerciales y administrativas que se centran sobre todo en los núcleos con mayor población. En lo referido al ocio y turismo las aperturas e inversiones en el sector de la restauración y de alojamiento rural sitúan en un proceso de expansión la oferta, siendo mujeres y jóvenes los principales impulsores de los proyectos puestos en marcha.

La evolución de la población y del poblamiento

Uno de los rasgos característicos de Aragón es su sistema de poblamiento, relacionado con la desequilibrada distribución de la población, lo cual ha influido profundamente sobre las oportunidades de trabajo en las distintas comarcas. Se trata de una región marcadamente macrocéfala: Aragón es una gran ciudad, Zaragoza, y, luego, un entorno rural que presenta, en muchos casos, una gran diferencia poblacional y espacial con los grandes centros urbanos.

En lo que respecta a demografía, en el Alto Aragón había a principios de siglo 244 867 habitantes y, actualmente, la cifra queda reducida a 222 315 habitantes, como podemos observar en la figura 1 dedicada a la evolución de la población.¹ Estos datos no llegan a dar idea de la tremenda disminución poblacional. Tengamos en cuenta que España duplicó su número de habitantes en ese mismo periodo y, por tanto, si Huesca hubiera seguido ese mismo ritmo de crecimiento, dispondría ahora de medio millón de habitantes. La causa de que esa cifra se haya quedado en las dos quintas partes obedece no tanto a un escaso crecimiento biológico como a un sistemático traslado de los altoaragoneses fuera de su provincia de origen.

La pérdida de población en muchos municipios de la provincia de Huesca ha supuesto fuertes alteraciones municipales, especialmente en zonas de montaña, de tal forma que su número se ha reducido considerablemente desde los 362 municipios existentes en 1900 hasta los 202 de 2008, tendencia compartida en Aragón y España.

¹ A lo largo de este epígrafe se han utilizado datos del 2008, puesto que los datos demográficos del año 2009 no están desglosados por comarcas.

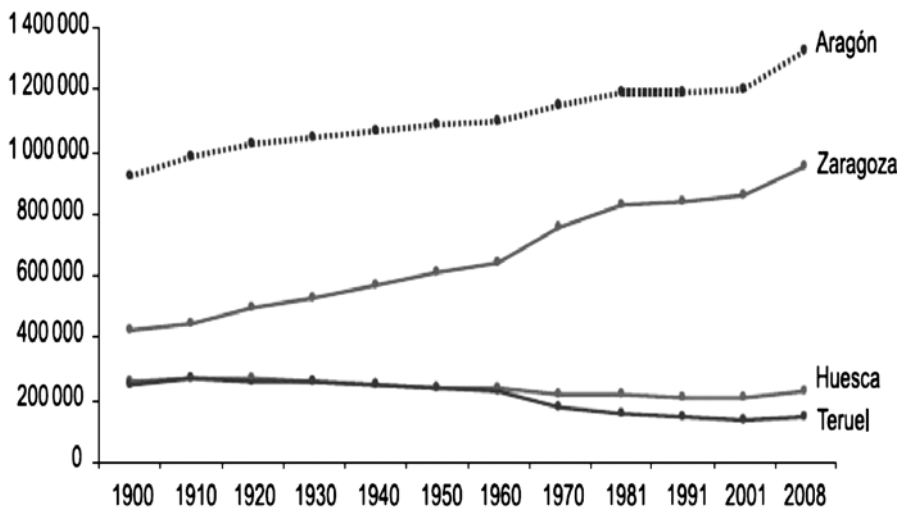


Figura 1. Evolución de la población.

Fuente: IAEST. Censos de población de 1900, de 1950 y de 2001. Padrón municipal de habitantes 2004-2008 y segundo trimestre de 2009 (estimaciones del padrón municipal).

Elaboración Fundación BBVA-Ivie.

En efecto, Huesca capital ha pasado de los 13 602 habitantes en 1900 a los 51 117 en 2008, concentrando el 22,7% de la población total. Monzón es el segundo municipio más poblado de la provincia en este último año, con 16 749 habitantes, cuya población se ha multiplicado por más de tres en el periodo considerado. El tercer municipio de mayor tamaño es Barbastro, con 16 486, que ya ocupaba el tercer lugar en 1900. El listado de municipios más poblados en 2008 no es muy diferente al de 1900, pero sí el porcentaje de población que concentran. Así, en 1900, en los diez municipios más grandes en términos de población vivía el 25,4% del total, y en 2008, los diez más poblados concentraban el 63,3% de la población, tal y como podemos comprobar en la figura 2.

En este sentido, la creación de núcleos semiurbanos² y el consecuente éxodo rural nos lleva a partir del concepto de concentración de la población referido exclusivamente a la acción o tendencia de aumento de la población de los pueblos más grandes a expensas de los más pequeños.

² Fuente: INE. Los núcleos semiurbanos poseen entre 2000 y 20 000 habitantes. A partir de 20 000 habitantes se consideran ciudades.

1900			2008		
Municipio	Número de habitantes	% total Huesca	Municipio	Número de habitantes	% total Huesca
Huesca	13 602	5,3	Huesca	51 117	22,7
Jaca	9172	3,6	Monzón	16 749	7,4
Barbastro	7301	2,9	Barbastro	16 486	7,3
Fraga	6934	2,7	Fraga	16 034	6,2
Graus	6215	2,4	Jaca	13 193	5,9
Monzón	5037	2,0	Sabiñánigo	11 112	4,5
Sabiñánigo	4618	1,8	Binéfar	9288	4,1
Sotonera (La)	3972	1,6	Sariñena	4308	1,9
Sariñena	3963	1,6	Tamarite de Litera	3715	1,6
Aínsa-Sobrarbe	3884	1,5	Graus	3605	1,6
Total más poblados	64 698	25,4	Total más poblados	142 607	63,3

Figura 2. Municipios más poblados en la provincia de Huesca entre 1900 y 2008.
Fuentes: IAEST (censos y padrones municipales) y Fundación BBVA-Ivie. Elaboración propia.

Así, algunas de las localidades que se han constituido en cabeceras comarcales, como Barbastro y Sabiñánigo, con la creación de servicios en un área de población dispersa, han actuado como factor de concentración demográfica en la provincia, desapareciendo en gran medida la población rural de ambos territorios. Este dinamismo demográfico cuenta con excepciones, como son los casos de Sariñena y Huesca, que ya eran centros de atención por servicios o industria. Asimismo podemos apreciar que la red urbana oscense, aunque dependiente de Zaragoza, está capitalizada por la ciudad de Huesca y resulta más armónica y equilibrada que la de las otras provincias aragonesas, ya que en esta provincia existen otras cuatro ciudades consideradas como cabeceras comarcales o subregionales (Jaca, Barbastro, Monzón y Fraga). Además, si nos centramos en la gentrificación del espacio rural, Jaca es la capital comarcal que más se identifica con este proceso, en relación con las comarcas de Alto Gállego y La Jacetania. Puesto que, desde una visión postproductivista, siguiendo la teoría de Wilson (2001: 77-102), que defiende que el término *postproductivismo* tiene que ser interpretado en un amplio abanico, es necesario poner énfasis en la desvalorización de la tierra y de las construcciones en relación con los capitales agrícolas y su revalorización con respecto a nuevos capitales y usos (Evans et alii, 2002; Kneale

et alii, 1992; Murdoch y Marsden, 1994). Usos tales como: recreativos, turísticos, residenciales, paisajísticos, productivos, conservacionistas, de implantación de actividades industriales y de servicios; y estos nuevos usos en todos los casos lo dinamizan socioeconómicamente. Desde esta mirada, ambas comarcas presentan municipios que han podido crear alternativas para la diversificación de las actividades primarias tradicionales, siendo los únicos que han frenado el proceso emigratorio y hoy son receptores de población (Jaca, Sabiñánigo y los valles próximos más turísticos: Biescas, Sallent, Panticosa, Canfranc y Villanúa). Aquellos que todavía no han podido definir alternativas económicas a su sistema de explotación tradicional son los que siguen sufriendo los efectos de la emigración, sobre todo de su población más joven.

Partiendo de estos planteamientos, podemos decir que en Huesca la insuficiencia de la agricultura como recurso económico ha provocado que la población se concentre en las principales ciudades de la provincia y abandone los pueblos, salvo en los valles del norte, reconvertidos al turismo de montaña.

La estructura demográfica

El índice de masculinidad nos dice que por cada 100 mujeres hay 104 hombres. A partir de estos datos, aun siendo mayor el número de hombres al de mujeres en todas las franjas de edad más jóvenes, no se aprecian diferencias por sexo muy significativas desde un punto de vista global (figura 3), pero sí en comarcas o municipios concretos; únicamente cuando llegamos a las tramos que corresponden a la población más anciana constatamos cómo la distribución por sexos sufre diferencias significativas.

De la pirámide de población adjunta podemos destacar que los menores de 15 años apenas representan el 6,1% del total de la población, mientras que los mayores de 65 años representan el 21,6%. El mayor envejecimiento de la población femenina es indudable: una de cada cuatro mujeres supera los 65 años en Huesca. Partiendo de estos datos, el número de mujeres de más de 70 años supera al de hombres en 4610 habitantes. Las comarcas en las que se aprecian diferencias más significativas por sexo en este último tramo son las siguientes: Hoya de Huesca, con un 16% de mujeres más que hombres; Somontano de Barbastro, con un 13%; en el Cinca Medio el número asciende al 11%, porcentaje igual al del Bajo Cinca; finalmente, en Los Monegros, hay un 9% de mujeres más que de hombres respecto a la población total perteneciente a estos intervalos de edad (figura 4). Esta situación se debe, por un lado, a la mayor densidad de población que caracteriza a estas comarcas en relación con las del resto de la provincia; también viene dada por la mayor posibilidad de acceso a los servicios sanitarios, como pueden ser las residencias para la tercera edad u hospitales, entre otros. No obstante, estas diferencias entre hombres y mujeres se hacen más visibles cuando hablamos de pequeñas localidades rurales y de los problemas que se derivan de esta situación.

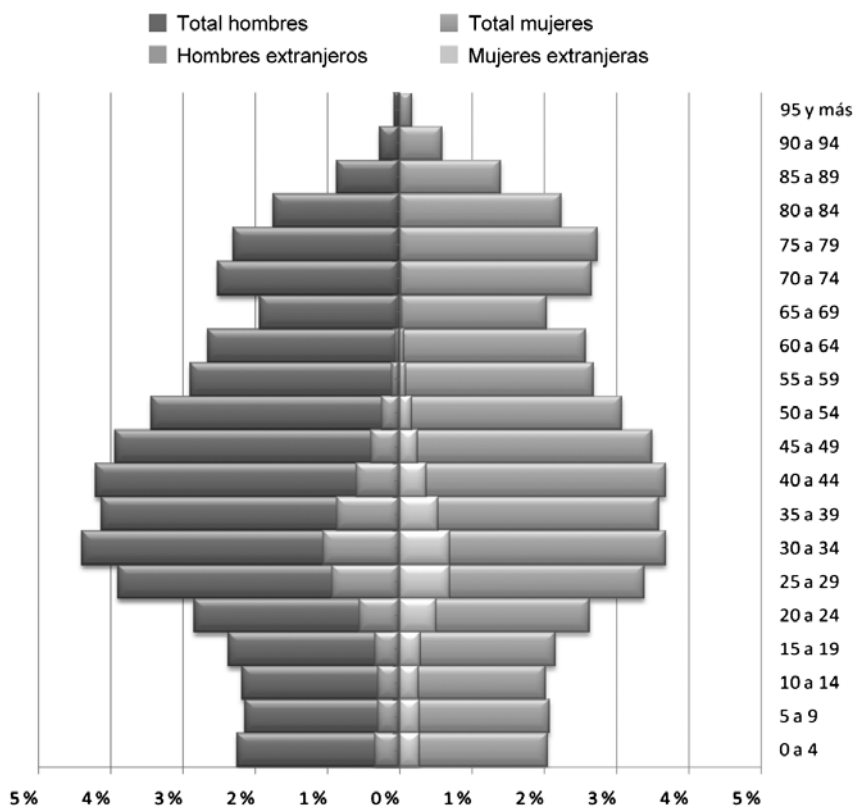


Figura 3. Pirámide de población de la provincia de Huesca.
 Fuente: IAEST y padrón municipal a 1 de enero de 2008. Elaboración: IAEST.

COMARCAS	AMBOS SEXOS	HOMBRES	%	MUJERES	%
CINCA MEDIO	4084	1815	44,44	2269	55,56
BAJO CINCA	4001	1781	44,51	2220	55,49
LOS MONEGROS	4755	2159	45,40	2596	54,60
SOMONTANO	4615	2007	43,49	2608	56,51
HOYA DE HUESCA	10 607	4472	42,00	6135	58,00

Figura 4. Población en edades comprendidas entre los 70 y los 95 años.
 Fuentes: IAEST y padrón municipal a 1 de enero de 2008 (cifras absolutas y porcentajes).
 Elaboración propia.

Dentro del tramo comprendido entre los 15 y 65 años, el segmento más joven, de 15 a 39 años, abarca a un 33% de la población, siendo superior en 0,4 puntos al comprendido entre los 40 y 65 años, lo que nos está indicando que el índice de reemplazo de los potencialmente activos es positivo, con un total de 18 156 habitantes en las franjas que van desde los 30 a 34, que supone por el momento el mayor número de habitantes sobre la población total, aunque la tendencia, como se desprende de la pirámide de edades, es a disminuir, mientras se incrementa el grado de envejecimiento. Las comarcas presentan datos muy similares a los de la provincia en los grupos de edad; además, todas las pirámides adquieren forma de urna, lo cual indica que la población que habita en las diferentes comarcas se caracteriza por poseer un grado de envejecimiento alto, un intervalo de población adulta elevado y una escasa población joven, fruto de la escasa natalidad. En este sentido, si no mejora la cifra de natalidad en algunas de las comarcas, dentro de unos años tendrán una pirámide invertida, lo que plantearía serios problemas de supervivencia a algunos núcleos, como es el caso de Valle de Lierp, el municipio más envejecido, con un 52,3% de población mayor de 65 años. En la localidad turística de Benasque, sin embargo, el peso es de 8,6%.

Así, el éxodo de los núcleos más pequeños, el envejecimiento progresivo de la población, ligado al aumento en la esperanza de vida, y la alta tasa de mortalidad debida a esta avanzada edad han caracterizado, al menos en los últimos años, el proceso de despoblación en Huesca. Paralelamente la disminución de la población va ligada a la desaparición de servicios: hay pocos niños y no se puede mantener la escuela; hay pocos adultos y se ve dificultada la persistencia de la educación permanente de adultos; hay pocos habitantes y disminuyen los recursos sanitarios y los servicios sociales. Los efectos negativos de esta ausencia de servicios repercuten y son asumidos, muchas veces, por estas mujeres mayores, debido a que su esperanza de vida es mayor que la de los hombres, tal y como se observa en las estadísticas presentadas, ya que, entre otras causas, la mortalidad femenina es más sensible al mejoramiento del sistema de salud y, en cambio, el proceso de modernización induce a una sobremortalidad masculina (accidentes de trabajo, de tráfico), además de los malos hábitos asociados años atrás al género masculino (tabaco, alcohol).

Partiendo de las características poblacionales expuestas en el párrafo anterior, se hace necesario ofrecer oportunidades, programas de apoyo para alentar a las mujeres de edad a que participen en la vida cultural, económica, política y social. Además hay que insistir en el derecho de vivir dignamente en todas las etapas de la vida, de nuevo, insistiendo en las infraestructuras y recursos necesarios para hacer posible que las personas mayores en general y las mujeres en particular puedan tener cubiertas sus necesidades, sobre todo en lo que afecta a su atención social, cultural y económica. En el caso de las mujeres rurales nos encontramos con cientos de mujeres que a lo largo de toda su vida han sido colaboradoras de las tareas agrícolas y ganaderas, además de dedicarse a las tareas reproductivas, sin que su trabajo fuera retribuido ni contabilizado. También, en el medio rural, las mujeres con edad han tenido el obstáculo

de la falta de formación o la imposibilidad de acceder a unas prestaciones dignas, mientras que, en el caso de las más jóvenes, que sí han tenido acceso a la formación, han optado por abandonar sus lugares de origen para buscar un futuro profesional ante la falta de oportunidades en el medio rural y la permanencia de valores tradicionales asociados al género.

Definitivamente, la población humana se renueva por el juego de nacimientos, defunciones y movimientos migratorios; esto significa que la evolución de la estructura por edades de una comunidad dependerá del comportamiento procreador, de la esperanza de vida y de la capacidad de atraer población de otras regiones o de retener a sus habitantes. Y, según la información que se desprende de los gráficos y pirámides de población anteriores, la previsión de futuro para Huesca no es del todo halagüeña, con una tendencia de decrecimiento poblacional para la próxima década. El crecimiento vegetativo continuará en cifras negativas, como consecuencia del alto índice de envejecimiento. Una tendencia que seguirá incrementándose a lo largo de los años, en los que el número de defunciones superará al de nacimientos. Para invertir esta inercia es necesaria la llegada de pobladores jóvenes en edad fértil, sobre todo mujeres, por lo que son vitales para el futuro de las comarcas las políticas de inmigración, de atracción de ciudadanos al territorio, así como las actuaciones destinadas a fomentar el empleo femenino y, como parte de él, el empresariado.

HIPÓTESIS Y OBJETIVOS

El presente trabajo se centra en la siguiente hipótesis de partida: el rol tradicional de las mujeres ha variado en los últimos tiempos, constituyendo hoy un activo importante en la dinamización del desarrollo socioeconómico de la provincia de Huesca como fuerza de trabajo tanto por el hecho de que el número de mujeres que ha abierto su propio negocio ha aumentado significativamente cuanto por la consecución de la igualdad laboral y social. Centrando la atención en la provincia de Huesca, se pretende verificar esta hipótesis en el marco socioeconómico de Aragón.

En la línea de todo lo expuesto hasta el momento, mi trabajo de investigación se centra, desde esta perspectiva, en premisas metodológicas como las desarrolladas por María Mies (1998: 26-27) y se plantea como objetivo la interpretación de los siguientes aspectos:

- Detectar las problemáticas sociales y laborales habituales que han afectado a estas mujeres a la hora de abrir su negocio.
- Describir los sectores de producción donde la apertura de empresas femeninas ha sido mayoritaria.
- Estudiar la incidencia de los contextos socioeconómicos a la hora de explicar la elección de las mujeres respecto la apertura de una determinada empresa.

- Sondar las estrategias que adoptaron dichos sectores de mujeres para abrir sus empresas y salir de la situación sexista en el plano social desde todos los puntos de vista (familiar, laboral, económico, político, capital social, entre otros), valorando tanto el origen de estas situaciones como las iniciativas y apoyos que han encontrado.

Desde esta visión, la finalidad que persigue este estudio es concienciar a la población, en general, y a las mujeres, en particular, de lo que ha significado la población femenina emprendedora para la igualdad de género en el terreno laboral en la provincia de Huesca. Es decir, se pretende incidir en el grado de empoderamiento en todos los ámbitos de la vida social que han adquirido estas mujeres a lo largo del tiempo a través de la apertura de sus propios negocios.

METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN

Bibliografía consultada

Desde una perspectiva global, la bibliografía más consultada ha venido determinada por las diferentes disciplinas en las que se halla inscrito este estudio, como son la antropología y la geografía feminista. Dos referentes básicos han sido las investigaciones llevadas a cabo por Moore (1996) y García Ramón (1989 y 2000), respectivamente. Por otra parte, los diferentes estudios sobre el empresariado femenino me sirvieron para tener una noción clara sobre los retos culturales a los que se han tenido que enfrentar las empresarias de nuestro país para conseguir la valoración que se merecen. Finalmente, la investigación *El empresariado femenino en Aragón*, de Isabel Brusca (2009), nos ha servido para tener una visión más clara sobre las características económicas de las mujeres empresarias en nuestra zona.

Metodología cuantitativa

Actualmente las fuentes habituales con las que contamos para medir la participación de las mujeres en la actividad económica en España son bastantes, sobre todo si partimos del hecho de que hasta que no se empezaron a crear los primeros institutos de la mujer (1983),³ o secretarías de la mujer, se limitaban fundamentalmente a los censos de pobla-

³ La promulgación de la Constitución española supuso el reconocimiento de la igualdad ante la ley de hombres y mujeres como uno de los principios inspiradores de nuestro ordenamiento jurídico, a la vez que demandaba de los poderes públicos el desarrollo de las condiciones para que la igualdad y la libertad sean reales y efectivas. De este modo, se estableció que la igualdad jurídica no bastaba para conseguir una igualdad real y, en consecuencia, se demandó al Estado que tomara medidas concretas a través de acciones positivas con el fin de llegar a conseguir los objetivos de igualdad perseguidos. Por este motivo se creó, por *Ley 16/83, de 24 de octubre*, el Instituto de la Mujer como organismo autó-

ción y a las encuestas de población activa, publicadas ambas por el Instituto Nacional de Estadística, a los que se añadieron progresivamente los trabajos de los diferentes institutos estadísticos autonómicos o los padrones municipales de habitantes elaborados por los distintos ayuntamientos. Dichas publicaciones, al no fijar directamente su atención en la mujer, utilizaban definiciones y clasificaciones que son inapropiadas para ella, pues no consideraban la extensión y la naturaleza de la contribución económica del trabajo doméstico no retribuido hecho en casa y no profundizaban en las características específicas de la participación económica femenina, como el tipo de jornada laboral.

Sin embargo, actualmente son cada vez más los organismos oficiales, asociaciones... que ofrecen información específica dedicada a la mujer. Este estudio se ha complementado con datos estadísticos facilitados por el IAM (Instituto Aragonés de la Mujer) a través de sus diferentes publicaciones (*Datos básicos de las mujeres en Aragón 2008* y *Memoria empleo 2008 del Instituto Aragonés de la Mujer. Servicio de orientación a pymes*), por la Asociación de Mujeres Empresarias de Aragón (ARAME), por la Asociación de Mujeres Empresarias de la Provincia de Huesca (AMEPHU)⁴ por el Observatorio Socioeconómico de la Provincia de Huesca a través de su web⁵ y por los datos extraídos del Instituto Aragonés de Estadística (IAEST): bases territoriales (municipios, entidades...), cartografía, demografía (pirámides de población, tasas de natalidad, entre otros), estadística local, estadísticas laborales (tipo de jornada, de contratos, de profesiones...), desglosados por sexo y edad en la mayoría de los casos. Es necesario resaltar que no hemos tenido la oportunidad de estudiar a mujeres inmigrantes empresarias, pues no aparecían en las fuentes estudiadas.

Así, a través de estas clasificaciones ha sido posible determinar, en primer lugar, el grado de dispersión de las profesiones femeninas y masculinas y, en segundo, la gran heterogeneidad de estas categorías, en lo que respecta a la cualificación profesional, el tipo de jornada, etcétera. Además, nos han permitido conocer todas las características demográficas y territoriales desde una perspectiva feminista o de género.

Metodología cualitativa

Otro aspecto de máxima relevancia, a mi entender, a la hora de realizar el trabajo de campo es la elección de las personas entrevistadas. Dicha elección nunca suele hacerse en abstracto, dado que el sujeto encuestador tiene en su cabeza una serie de

nomo, promotor de las políticas de igualdad del Gobierno, cuya regulación actual se contempla en el Real Decreto 774/97 de 30 de mayo. Datos extraídos de la web oficial del Instituto Español de la Mujer (<http://www.migualdad.es/mujer/>).

⁴ Desde aquí debo manifestar mi agradecimiento a ambas asociaciones porque sin los datos aportados por ellas y las sucesivas entrevistas realizadas no hubiera tenido lugar el presente estudio.

⁵ <http://www.observatoriohuesca.com>.

perfiles excluyentes para llevar a cabo su investigación. Por ejemplo, en mi caso concreto me interesa realizar las entrevistas a mujeres emprendedoras, mujeres que refuerzan roles tradicionales, jóvenes que han inmigrado a ciudades en busca del reconocimiento social y laboral que en los núcleos rurales no encuentran, mujeres que pertenecen a algún tipo de asociación empresarial, mujeres que desempeñan puestos cualificados en sus pueblos o en su ciudad, etcétera. Además, me parece importante conocer el contexto sociocultural e histórico para interpretar la información. En este sentido, a la hora de llevar a cabo esta investigación, he incorporado la valoración del contexto y del medio geográfico específico como elementos que ayudan a comprender las diferentes pautas de comportamiento de las mujeres, partiendo del supuesto de que el medio local (físico, cultural, económico, etcétera) es decisivo en la construcción de roles (en este caso, los roles y las relaciones de género). Por otra parte, hay que tener igualmente en cuenta que la naturaleza e historia del sistema productivo están conectadas íntimamente con la construcción de los roles y las relaciones de género. Sobre estas teorías, la investigación se plantea como un estudio detallado del papel de la mujer empresaria actual en la provincia de Huesca.

Hoy en día las realidades de estudio relacionadas con el género femenino exigen un mayor rigor científico en cuanto a la elección y uso de métodos y estrategias. Este rigor es exigido por el mayor número de variables involucradas, ya sea por parte del sujeto investigador como del objeto estudiado, en este caso, las mujeres empresarias oscenses, y se expresará con una mayor sistematicidad y autocrítica en todo el proceso de investigación. Se trata, en efecto, de conocer cómo influyen en el trabajo de campo aspectos como las emociones, los significados que se le dan a determinadas cosas, el efecto de los discursos que plantean cierta subjetividad, la visión del poder, etcétera. Es decir, al igual que en todo tipo de investigaciones sociales, hay que tener en cuenta la situación concreta de la persona objeto de la investigación, al igual, que la visión del sujeto investigador.

A partir de estos planteamientos metodológicos, este análisis se centra en el desarrollo de técnicas cualitativas, tales como la entrevista semidirigida y la observación participante, que contribuyen a aportar una información complementaria a la que nos ofrecen los indicadores cuantitativos a través de los datos estadísticos utilizados, y asimismo más centrada en aspectos relativos a la percepción de la realidad y la experiencia en términos de vida cotidiana por parte de los sujetos de la comunidad, en este caso, las mujeres oscenses. Por eso, a la hora de abordar este trabajo era necesario recoger, a través de las entrevistas semidirigidas, aspectos más vivenciales, como los que contemplan Little y Panelli (2003: 281), relacionados con la identidad de género en la diversidad de las experiencias de las mujeres en el mercado laboral y con las relaciones entre la construcción de la feminidad y de la masculinidad y el empleo.

En total se han realizado 33 entrevistas con mujeres de diversas edades, de diferentes niveles de instrucción y ocupaciones, pero con una característica común: la

apertura de su propio negocio en el medio geográfico estudiado, tal y como podremos observar en el apartado dedicado a la muestra.

Pretendiendo conocer la situación sociocultural de las empresarias oscenses se elaboró una entrevista semidirigida, a través de la cual tratamos de recopilar información sobre muy diversos aspectos, como las diferencias entre las mujeres oscenses rurales y urbanas, las medidas adoptadas para conciliar su vida laboral con la familiar, su opinión sobre la igualdad de género en este ámbito, la segregación del empleo en relación con los sistemas de género y su punto de vista sobre la población femenina emprendedora.

Se han llevado a cabo en diferentes poblaciones, como Barbastro, Sariñena, Jaca y Sabiñánigo, y en núcleos rurales como Adahuesca, Lanuza, Estadilla y Las Almunias, para constatar cómo la visión del mundo rural y urbano altoaragonés se dualiza (figura 5). Lo rural y lo urbano se polarizan y no es preciso elaborar una representación nueva; son dos mundos distintos, contrapuestos, y se opta por uno de ellos. El mundo rural queda adscrito a los ámbitos más tradicionales de la vida, propios de las sociedades atrasadas y envejecidas, y el mundo urbano aparece asociado a la modernidad y la juventud. Sin embargo, hemos optado por un mayor número de entrevistas en los núcleos comarcales y en la capital provincial debido a factores tales como la densidad de habitantes y el alto nivel emprendedor por parte de la población femenina en comparación con núcleos rurales más pequeños. Todo ello permitió encontrar una mayor diversidad de mujeres emprendedoras y de respuestas. En cuanto a los nombres de las entrevistadas, la mayoría de las mujeres insistieron en permanecer en el anonimato por la posible repercusión local, comarcal o provincial de este estudio y su relación con el éxito de sus respectivas empresas. De este modo, no aparece ningún nombre ni ninguna otra variable que las pueda identificar, pues hemos respetado el principio de confidencialidad de la investigación social, en general, y de la feminista, en particular.

Huesca	Adahuesca	Lanuza	Las Almunias	Estadilla	Jaca	Sariñena	Sabiñánigo	Barbastro
13	1	1	1	1	1	6	1	7

Figura 5. Entrevistas realizadas. Fuente: Elaboración propia.

Las variables consideradas a la hora de seleccionar a las entrevistadas han sido la edad, el tiempo que llevan viviendo en el municipio, el nivel de instrucción y el sector de actividad al que se dedican. El 84,5% de las encuestadas tienen pareja e hijos; el 15,5% restante corresponde a los intervalos de edad más joven. La distribución porcentual de las variables respecto al total de la muestra está representada en las figuras 6, 7, 8 y 9.

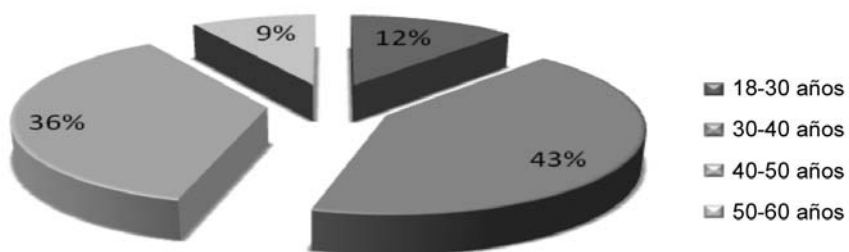


Figura 6. Intervalos de edad. Fuente: Entrevistas realizadas. Elaboración propia.

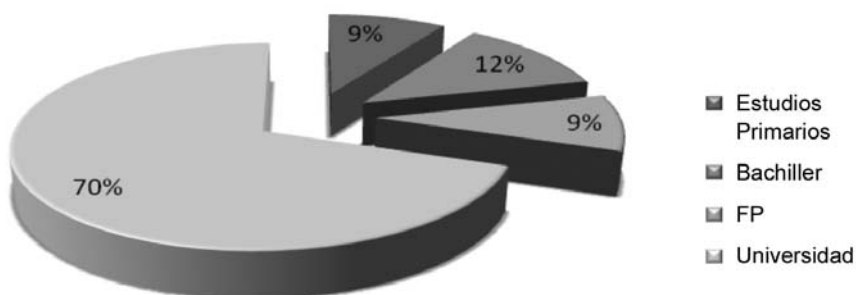


Figura 7. Grado de instrucción. Fuente: Entrevistas realizadas. Elaboración propia.

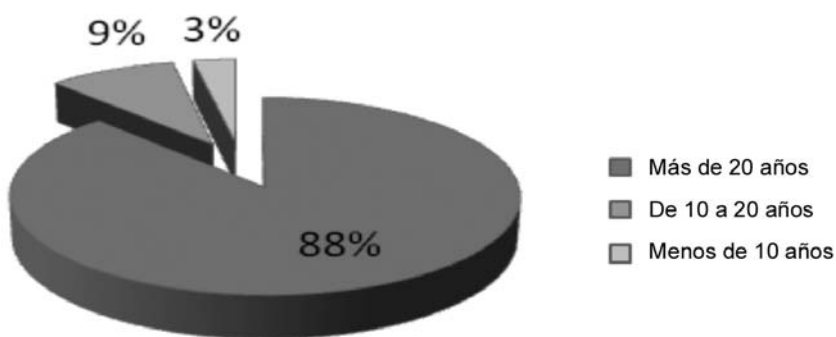


Figura 8. Tiempo en el municipio. Fuente: Entrevistas realizadas. Elaboración propia.

El perfil predominante de emprendedora oscense entrevistada es el de una mujer de 30 a 40 años, cuyo núcleo de origen es el municipio en el que ha abierto su empresa (figuras 6 y 8). En cuanto al nivel de instrucción, la mayoría de la muestra cuenta con estudios universitarios, ya sean diplomaturas o licenciaturas (figura 7), y su negocio está orientado al sector servicios, en la rama de “servicios a la población”, siendo la segunda actividad en importancia el turismo rural (figura 9). Suelen tener hijos a su cargo. También nos encontramos con mujeres en el intervalo de edad de 40 a 50 años que presentan las mismas características.

Las actividades a las que se dedican corresponden a los sectores (figura 6) de la agricultura, de la agroindustria, de la construcción, del comercio, de la industria, de los servicios y del turismo rural. Los servicios son los que ocupan un mayor número de empresas femeninas, seguidos por el turismo rural. El porqué de sus elecciones se analizará en los siguientes apartados dedicados a las estadísticas laborales y a la muestra analizada. Por otra parte, la elección del turismo rural, como ya se ha dicho en el apartado anterior dedicado a la descripción física, viene condicionada en gran parte por las características de su ámbito natural.

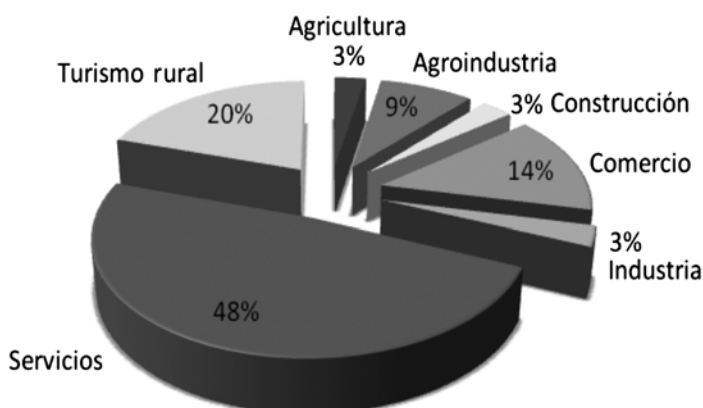


Figura 9. Sectores de actividad de las empresas femeninas. Fuente: Entrevistas realizadas. Elaboración propia.

Asimismo, he tomado como ejemplo a mujeres que no son destacadas en la vida social y política, pero constituyen un referente a seguir como emprendedoras, es decir, que representan los nuevos modelos emergentes en los sistemas de género, en el sentido de aquello que merece la pena ser imitado.

Cabe aclarar que no se ha entrevistado a hombres porque en este tipo de investigación interesan los logros conseguidos a través de los nuevos papeles adquiridos por

las mujeres en el mundo laboral, evitando caer en la comparación entre el género masculino y el femenino, pues la acción de estas quedaría en meras pinceladas, resaltando la opresión androcéntrica en la provincia.

Los ítems planteados en la entrevista han sido los siguientes:

- Nombre, edad, estatus (casada, soltera...).
- Si es casada (o separada), número de hijos y edad de los mismos.
- Lugar de residencia (pueblo, cuyo tamaño puede influir en su situación).
- Lugar de nacimiento y, en el caso que proceda, tiempo que lleva viviendo en ese pueblo.
- Nivel de estudios.
- Año de creación de la empresa.
- ¿Qué dificultades sociales (laborales, de convivencia, de hacer vida social) crees que tienen las mujeres en tu comarca o en tu localidad?
- ¿Crees que los chicos jóvenes lo tienen más fácil para acceder al mercado laboral? ¿Crees que esta situación de más fácil acceso masculino al mercado laboral ha dado lugar a que las chicas jóvenes emigren a las ciudades, Huesca, Zaragoza u otras localidades, y cada vez sean menos en el medio rural?
- ¿Crees que el trabajo agrario en cooperativas, fábricas o de forma sumergida es una buena opción laboral para las mujeres de Huesca o de tu comarca?
- ¿Crees que las mujeres y hombres tienden a escoger las profesiones con las que más identifican su feminidad y masculinidad?
- ¿Crees que en tu localidad hay muchas mujeres que no han trabajado nunca fuera del hogar o de la explotación familiar como agricultoras o ganaderas?
- ¿Has pensado alguna vez en marcharte de tu localidad a otra parte?
- ¿Siguen siendo, desde tu experiencia, las mujeres las que se encargan de las tareas reproductivas en tu localidad, aunque se dediquen a otra actividad?
- ¿Crees que el bagaje de trabajo doméstico y de educación de los hijos suponen habilidades o potencialidades que pueden ser realmente útiles y transferibles al mundo laboral?
- ¿Qué tareas sueles realizar todos los días? ¿Me podrías describir el ritmo de vida diario, a ser posible con horarios?
- ¿Crees que la incorporación de las mujeres oscenses al mercado de trabajo ha supuesto cambios en otros ámbitos (sociales y personales)?
- ¿Para ti qué significa la igualdad de género?
- ¿Crees que existen diferencias entre las mujeres de Huesca, capital, y las de las diferentes comarcas en lo que concierne a los roles y estereotipos de género?
- ¿A qué te dedicas? ¿Recibiste el apoyo de tu familia cuando decidiste abrir tu propio negocio?

- ¿Te has encontrado con dificultades en el entorno local para llevar a cabo tu proyecto por ser mujer?
- ¿Qué tipo de régimen jurídico elegiste para emprender tu propia empresa?
- ¿Tienes personas que trabajen a tu cargo? ¿Cuántas?
- ¿Habéis formado alianzas con otro tipo de instituciones o proyectos?
- ¿Crees que hay emprendedoras, mujeres con iniciativa para montar un negocio propio, en Huesca o en tu comarca, en tu pueblo o en otros que conozcas?
- ¿Qué tipo de empresas o negocios crees que puede montar una mujer en la provincia de Huesca?
- ¿Crees que las mujeres oscenses tienen conocimiento y sensibilidad hacia las políticas de igualdad de género a través de los diferentes grupos de acción local o mediante otras acciones de diferentes entidades tanto públicas como privadas?
- ¿Qué iniciativas deberían realizar estos organismos para concienciar realmente sobre la igualdad de género a las mujeres de la provincia tanto en los pueblos como en las ciudades?
- ¿Crees que a partir de estas iniciativas la situación de la mujer en la provincia de Huesca ha cambiado o puede cambiar? (Pregunta referida no solo a las iniciativas empresariales respondidas en la pregunta anterior, sino a las relacionadas con todos los ámbitos de la vida social desde una perspectiva de género).

LA DISCRIMINACIÓN COMO FACTOR FUNDAMENTAL EN EL MERCADO LABORAL OSCENSE

Los primeros feminismos (liberal y socialista) interpretan a la familia como representante por excelencia de la división sexual del trabajo, reproductora y mantenedora de la posición social de las mujeres en las sociedades estratificadas por los sistemas de género. Para aclarar esta cuestión, Puleo (2000: 1-7) distingue entre “patriarcados de coerción”, que son “los que estimulan por medio de leyes y normas consuetudinarias sancionadoras con la violencia aquello que está permitido y prohibido a las mujeres”, y los “patriarcados de consentimiento”, donde se da la igualdad formal ante la ley y que define como “los occidentales contemporáneos que incitan a los roles sexuales a través de imágenes atractivas y poderosos mitos, vehiculados en gran parte por los medios de comunicación”. Hoy por hoy la definición que se adapta mejor a la sociedad oscense es la de “patriarcados de consentimiento”; en este sentido, en la familia —como institución básica para la socialización— también se recrean y se reproducen de una generación a otra estas ideas, valores y creencias, y se establecen las normas que interiorizan de manera directa y personal las mujeres y los hombres. Los procesos educativos en las primeras etapas de la vida son fundamentales en este sentido y dejan en las personas una verdadera marca de género, que constituye su personalidad y su identidad y se trasladará al mundo, en general, y al mercado laboral, en particular. A esos procesos familiares se suman otros, como los escolares,

eclesiales, radiofónicos, televisivos, lúdicos o políticos, que dan forma a las teorías sociosexuales.

Pero todavía, aun existiendo más oportunidades para ellas que en épocas anteriores y contando con la reducción de diferencias laborales que por motivos de género cada día está más presente en la legislación (*Ley Orgánica 3/2007, de 22 de marzo, para la igualdad efectiva entre mujeres y hombres*), no es suficiente para conseguir que las mujeres tengan iguales oportunidades que los hombres de la provincia de Huesca, donde la tasa de actividad femenina es de 50% mientras que la masculina asciende a 67,3% (figura 10).

TASAS	TASA DE ACTIVIDAD			TASA DE EMPLEO			TASA DE PARO		
	AMBOS SEXOS	HOMBRES	MUJERES	AMBOS SEXOS	HOMBRES	MUJERES	AMBOS SEXOS	HOMBRES	MUJERES
2009	54,7	64,8	44,7	49,3	60,0	38,8	9,7	7,4	13,1
2008	57,3	68,8	46,4	53,6	64,4	43,5	6,4	6,5	6,2
2007	55,9	66,5	45,4	53,3	64,1	42,6	4,7	3,4	6,5
2006	54,4	64,8	43,5	51,6	63,0	39,7	5,1	2,8	8,8
2005	53,7	63,1	44,6	50,2	60,8	39,7	6,6	3,5	10,8
2004	52,0	62,5	41,8	49,1	60,5	38,0	5,6	3,4	9,1
2003	51,2	62,5	39,6	49,0	61,1	36,7	4,1	2,3	7,4
2002	49,4	62,6	36,1	47,7	61,1	34,2	3,5	2,7	5,0
2001	46,5	60,0	32,3	44,4	58,2	30,0	4,4	3,0	7,1

Figura 10. Evolución de las tasas de actividad, de empleo y de paro durante el periodo 2001-2009 en la provincia de Huesca. Fuente: IAEST. Datos facilitados por la Tesorería General de la Seguridad Social. Los datos corresponden al cuarto trimestre de cada año, excepto en el 2009, que corresponden al segundo trimestre. Elaboración propia.

El incremento de la tasa de actividad femenina en el periodo 2001-2009 se debe fundamentalmente a la inserción laboral de los grupos intermedios (25 a 54 años) (figuras 11 y 12). El hecho de que el porcentaje de mujeres se aproxime al masculino no quiere decir que las mujeres hayan dejado de ser amas de casa, pero sí que han orientado su vida a las demandas del mercado laboral.

Pero se detecta un cambio de modelo justamente en las mujeres a lo largo de todo el periodo, frente a la estabilidad en el modelo de los hombres. En este sentido, la tasa de actividad de las mujeres suele descender entre los 35 y los 39 años. Este segmen-

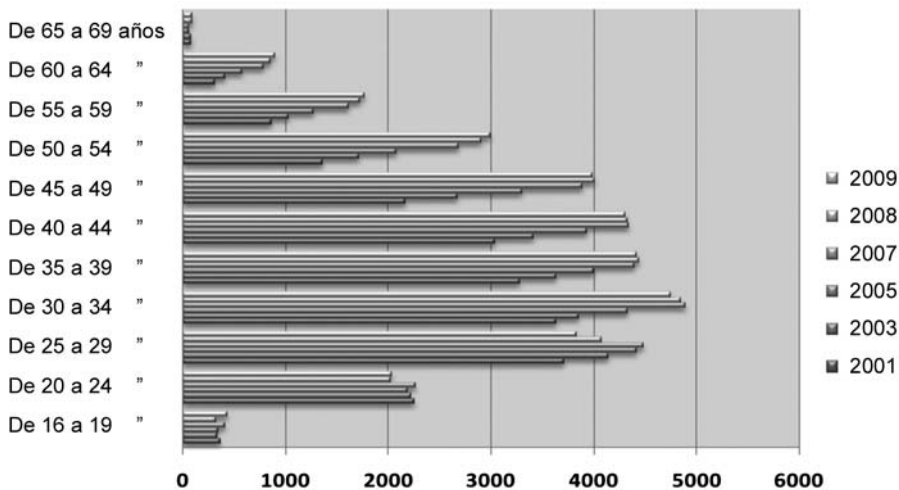


Figura 11. Mujeres afiliadas al Régimen de la Seguridad Social en la provincia de Huesca durante el periodo 2001-2009. Fuente: IAEST. Datos facilitados por la Tesorería General de la Seguridad Social. Los datos corresponden al cuarto trimestre de cada año, excepto en el 2009, que corresponden al segundo trimestre. Elaboración propia.

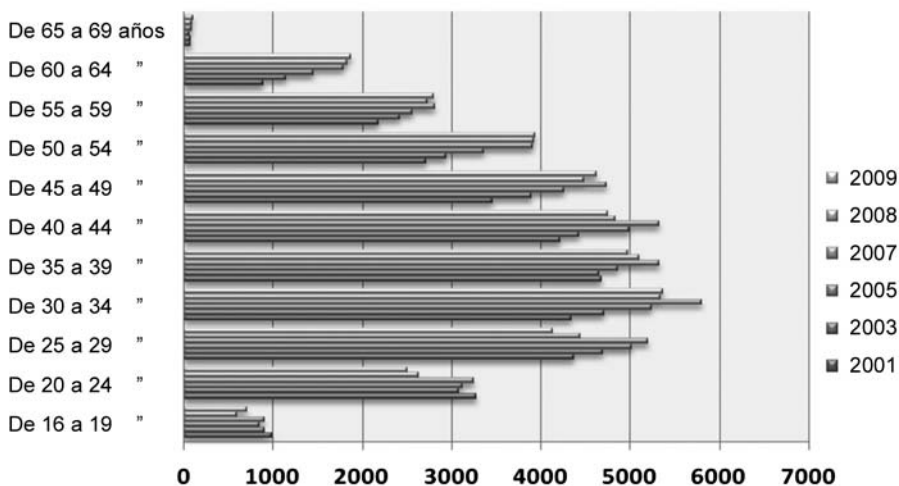


Figura 12. Hombres afiliados al Régimen de la Seguridad Social en la provincia de Huesca durante el periodo 2001-2009. Fuente: IAEST. Datos facilitados por la Tesorería General de la Seguridad Social. Los datos corresponden al cuarto trimestre de cada año, excepto en el 2009, que corresponden al segundo trimestre. Elaboración propia.

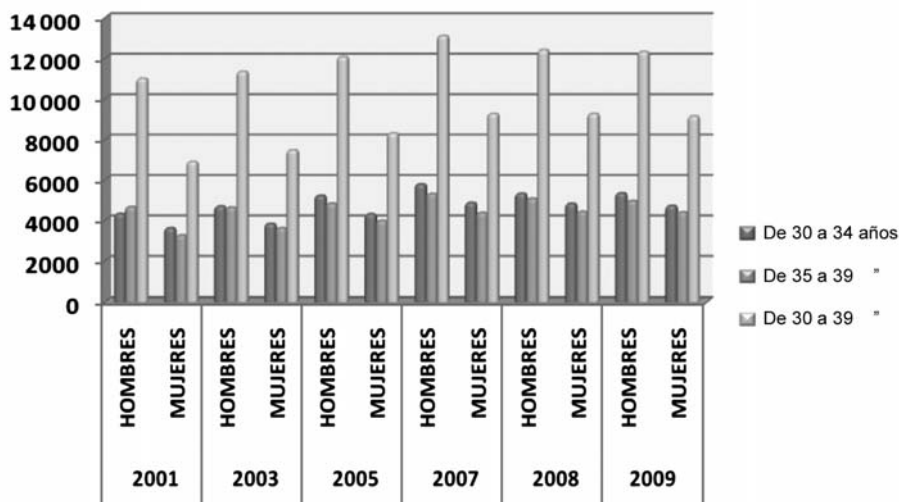


Figura 13. Afiliados al Régimen de la Seguridad Social, por grupos de edad y de sexo en la provincia de Huesca durante el periodo 2001-2009. Fuente: IAEST. Datos facilitados por la Tesorería General de la Seguridad Social. Los datos corresponden al cuarto trimestre de cada año, excepto en el 2009, que corresponden al segundo trimestre. Elaboración propia.

to de edad se corresponde con la edad media de la maternidad en Aragón, por lo que la dificultad para conciliar vida laboral y familiar, junto con periodos de inactividad prolongados tras la maternidad, puede representar en las mujeres una dificultad añadida para reincorporarse al mercado de trabajo, descendiendo en un 4% las trabajadoras en el año 2009 respecto al intervalo de edad anterior (figura 13).

La explicación del escaso descenso en los datos de los últimos años (2003-2009) hay que buscarla en una menor tasa de empleo y en mayores tasas de paro, lo que se une a que la baja fecundidad se registra en territorios en los que el porcentaje de gasto social dedicado a familia, infancia y vivienda es inferior al que se dedica en los países con una tasa de fecundidad más elevada, como Dinamarca, Francia, Irlanda, Reino Unido y Suecia.

Por otra parte, el número de mujeres afiliadas a la Seguridad Social suele descender entre los intervalos de edad más avanzados, pero se aprecian cambios respecto a fechas anteriores en el intervalo de edad correspondiente a la población femenina de 50 años, aumentando en un 6,2% su incorporación al mercado laboral desde el año 2001.

Generalmente la elección de la media jornada sigue siendo para muchas la solución para la conciliación entre la vida familiar y laboral; hay un 76,62% de mujeres afiliadas a la Seguridad Social a jornada parcial, dentro del tipo de contratación indefinida, mientras que la cifra de los hombres es de 23,37%. Si ahora nos centramos en

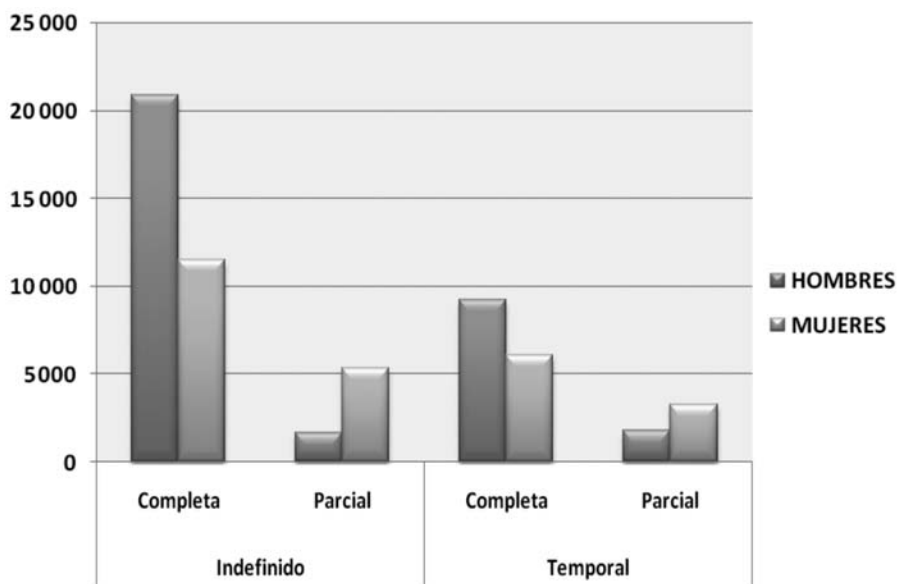


Figura 14. Afiliados al Régimen de la Seguridad Social en la provincia de Huesca en el segundo trimestre del año 2009. Tipos de jornada y características del contrato. Ambos sexos. Año 2009. Fuente: IAEST. Elaboración propia.

los contratos temporales, el número de mujeres afiliadas a la Seguridad Social a tiempo parcial representa el 64,72% del total, mientras que los hombres representan a un 35,27%, tal y como podemos observar en la figura 14.

A esto se suma el hecho de que las mujeres ocupan puestos diferentes a los de los varones, superando en un 46,53% el número de mujeres contratadas en empleos de tipo administrativo (grupo 4) al de los hombres y en un 28,1% en los contratos realizados en el grupo de trabajadores de servicios de restauración, personales y vendedoras de comercios (grupo 5). Si se analizan ahora las ocupaciones que tienen el mayor porcentaje de contratos en la población masculina, podemos observar que los grupos se establecen en las siguientes categorías: en lo que respecta a trabajadores no cualificados, la diferencia es de 22,77%, al igual que en el grupo formado por los operadores de instalaciones y montadores de maquinaria, cuya diferencia asciende a un 82,37%; la diferencia más notable es la del grupo formado por artesanos y trabajadores cualificados de las industrias manufactureras, la construcción y la minería, con un 93,95%; finalmente, en lo que se refiere a los trabajadores cualificados en agricultura y pesca, la diferencia es de un 28,89% de varones respecto a las mujeres contratadas. Esta situación es debida a la llamada *segregación horizontal del empleo*, es decir, a la concentración de mujeres y de hombres en sectores y empleos específicos,

GRUPOS	HOMBRES	%	MUJERES	%	AMBOS SEXOS
(1) Dirección de las empresas y de las administraciones públicas.	15	68,18	7	31,81	22
(2) Técnicos y profesionales científicos e intelectuales.	117	48,95	122	51,00	239
(3) Técnicos y profesionales de apoyo.	337	46,54	387	53,50	724
(4) Empleados de tipo administrativo.	150	26,73	411	73,30	561
(5) Trabajadores de servicios de restauración, personales, protección y vendedores de los comercios.	810	35,69	1459	64,30	2269
(6) Trabajadores cualificados en la agricultura y pesca.	58	64,44	32	35,60	90
(7) Artesanos y trabajadores cualificados de las industrias manufactureras, la construcción y la minería, excepto los operadores de instalaciones y maquinaria.	601	96,62	21	3,37	622
(8) Operadores de instalaciones y maquinaria y montadores.	424	91,18	41	8,81	465
(9) Trabajadores no cualificados.	2210	61,38	1390	38,60	3600
(10) Fuerzas Armadas.	6	85,71	1	14,30	7

Figura 15. Contratos de trabajo según grandes grupos de ocupación y sexo en la provincia de Huesca en el año 2009. Fuente: INAEM, segundo trimestre del año 2009. Elaboración propia.

donde las mujeres se ven confinadas a una gama más estrecha de ocupación que los hombres a causa de las características sociosexuales marcadas por los sistemas de género en cada sociedad. Por otra parte, se constata también la llamada *segregación vertical* o, lo que es lo mismo, la concentración de mujeres y de hombres en grados y niveles específicos de responsabilidad o de puestos directivos. Así, el porcentaje de hombres dedicados a la dirección de empresas (grupo 1) asciende a un 61,8%, mientras que el de mujeres tan solo ocupa un 31,81% del total de personas contratadas en ese grupo, como podemos observar en la figura 15.⁶

Finalmente, la tasa de paro de las mujeres dobla a la de los hombres: mientras que la femenina en el 2009 es de 13,1, la masculina tan solo asciende a un 7,4 tal y como hemos podido comprobar en la figura 10. Entre las razones de dichas diferencias se

⁶ Se han analizado los grupos con diferencias más significativas por sexos.

encuentran, muy probablemente, los problemas que causa a las mujeres la conciliación de la vida familiar con la vida laboral, es decir, la desigualdad en el reparto del trabajo doméstico y del cuidado de las personas. De esta forma, las mujeres que buscan empleo encuentran más dificultades que los hombres y por eso valoran todas las alternativas a su alcance, como, por ejemplo, el autoempleo, con la necesidad de compatibilizar ambos horarios en la mayoría de los casos. Precisamente, muchas mujeres se plantean poner en marcha un negocio para desarrollar su actividad laboral, proceso en el que sin duda ha tenido un peso importante el apoyo institucional a las emprendedoras, dando facilidades para el salto a la aventura empresarial (Brusca, 2009: 14).

MUJERES EMPRESARIAS EN EL MERCADO LABORAL

Para aumentar la participación de las mujeres en el mercado de trabajo es necesario fomentar su actividad empresarial, ya que así se podría paliar el déficit laboral femenino respecto al masculino. El desarrollo de la capacidad empresarial de las mujeres es uno de los factores que más ha posibilitado una situación de igualdad de oportunidades.

Si analizamos los datos sobre el régimen de afiliación de las mujeres en Huesca expuestos en la figura 16, nos damos cuenta del alto nivel de emprendedoras existente, aunque el número de hombres afiliados en el régimen especial de autónomos dobla al de mujeres.

Precisamente, se pueden identificar dos categorías principales de mujeres empresarias en la provincia de Huesca:⁷

REGÍMENES	NO CONSTA	HOMBRES	MUJERES	TOTAL
Régimen general	30	31 325	21 098	52 453
Régimen especial empleados de hogar fijo	0	14	541	555
Régimen especial minería y carbón	0	0	0	0
Régimen especial autónomos	0	16 847	7217	24 064
Régimen especial agrario por cuenta ajena	0	916	2283	3199
Total	30	49 102	31 139	80 271

Figura 16. Régimen de afiliación a la Seguridad Social. Ambos sexos. Provincia de Huesca. 2009. Fuente: IAEST. Datos correspondientes al segundo trimestre de 2009 facilitados por la Tesorería General de la Seguridad Social. Elaboración propia.

⁷ Datos extraídos de las entrevistas realizadas a la Asociación de Mujeres Empresarias de Aragón (ARAME) y a la Asociación de Mujeres Empresarias de la Provincia de Huesca (AMEPHU).

- Aquellas que han decidido ser su propio jefe.
- Aquellas para las que la creación de una empresa o el autoempleo son la única posibilidad de obtener ingresos.

Muchas de las mujeres del primer grupo tienen una buena formación y en sus trabajos anteriores habían llegado a puestos de gerencia media o superior. También, algunas se estancaron mientras sus compañeros masculinos seguían escalando (techo de cristal) y otras perdieron sus empleos a consecuencia de reestructuraciones o reducciones de plantillas.

En el segundo grupo fue determinante la falta de formación específica, sobre todo en los grupos de edad comprendidos entre los 50 y 60 años. Estas mujeres han decidido abrir su propio negocio cuando sus hijos han salido a estudiar fuera, es decir, una vez que las exigencias y prioridades familiares ceden espacio para otras actividades. Un gran número se dedica a la agroindustria o al sector servicios. Además, pueden decidir en la mayoría de los casos sus propios horarios.

Por otra parte, las empresas creadas por mujeres suelen ajustarse al programa I + E (Iniciativa + Empleo), que impone los siguientes requisitos: que la producción de bienes y servicios esté relacionada con actividades económicas emergentes, que sean actividades desarrolladas en el ámbito de nuevos yacimientos de empleo o que dentro de una actividad tradicional en la zona se cubran necesidades no satisfechas en la estructura existente.

Probablemente la diferente suerte que han conocido varones y mujeres en estos “años acordeón”, de fuerte expansión económica y dura crisis, ha tenido que ver con los sectores de ocupación en que unos y otras trabajan. Tradicionalmente las mujeres oscenses figuraban en el sector servicios, con algunas pequeñas incursiones a lo largo de este periodo en la industria y en la agricultura.

En la actualidad el número de afiliadas a la Seguridad Social en el régimen especial de autónomas respecto del total se distribuye del siguiente modo según tipo de empresa: en el régimen especial agrario, el 20,11% de las personas afiliadas son mujeres; en el sector de la construcción, tan solo 7,89%; en el industrial, 28,39%, mientras que en el sector servicios el porcentaje asciende a un 44,44% (figura 17).

La crisis comenzó a notarse en el 2007 y cobró más fuerza en las comarcas durante el 2008. En la etapa de crecimiento concluida tras la aparición de la recesión económica el caso de Huesca ha sido diferente, puesto que anteriormente la mejora de las condiciones económicas en la región se había traducido en un trasvase de población del campo a la ciudad, mientras que en esta ocasión ha habido un reequilibrio. Así, se ha producido un retroceso en los sectores de la construcción e industria, y el comportamiento del sector agrario y de servicios ha sido bueno, lo que beneficia a las

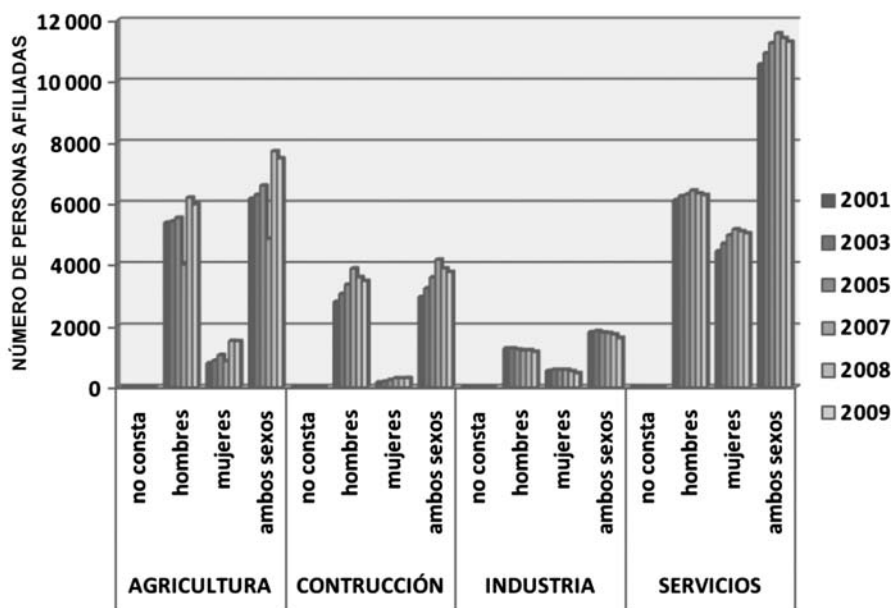


Figura 17. Sectores de producción en el Régimen Especial de Autónomos en la provincia de Huesca en el periodo 2001-2009. Ambos sexos. Fuente: IAEST. Segundo trimestre de 2009. Elaboración propia.

comarcas orientales de la provincia de Huesca en el caso de la agricultura y, a las comarcas próximas a la capital provincial, en el caso del sector servicios, como sucede en Jaca, Barbastro, Sabiñánigo y Fraga.

De esta forma, aunque en todos los sectores se ha producido un incremento en el número de actividades económicas, el terciario se ha situado a la cabeza. En este sentido, el sector servicios es un nicho de empleo para las mujeres por la capacidad de estas para crear su propia empresa, por las posibilidades del sector para desarrollar un empleo dentro del mismo y por la coincidencia entre las dedicaciones profesionales de las primeras y las actividades características del sector, centradas ambas en las áreas sociales de la salud, de la educación, de los servicios de atención directa, etcétera. Además, cuentan también con los servicios destinados a potenciar el patrimonio cultural y natural local o los relacionados con el ocio y turismo, como casas rurales, rutas turísticas y deportes de aventura, entre otros. Por otra parte, la agroindustria es un sector en auge, liderado también en buena parte por mujeres, especialmente en el segmento artesano de elaboración de productos tradicionales. No obstante, la evolución de las comarcas oscenses ha sido heterogénea, lo que se explica por su situación de partida, así como por su disposición geográfica.

Primeramente realizaré en este apartado una panorámica general de las empresarias y emprendedoras en la provincia, a partir de la cual se ha seleccionado la muestra, para más tarde profundizar en sus percepciones sobre los sistemas de género en el ámbito empresarial.

Mujeres emprendedoras en cifras

Actualmente la cifra de aperturas de empresas femeninas en las zonas rurales y en los centros semiurbanos está aumentando cada vez más, tal y como nos muestran los datos consultados. Una de las causas, por no decir la principal, han sido las políticas de estímulo a las emprendedoras llevadas a cabo, sobre todo en los años 2001-2005, por los grupos de acción local (GAL) oscenses pertenecientes a la iniciativa Leader Plus (2000-2006), siendo la comarca del Somontano de Barbastro donde se han abierto más empresas. El número de proyectos femeninos generados en el mundo rural aragonés gracias a esta política asciende a 337, tal y como podemos comprobar en la figura 18.

INICIATIVAS	TOTAL	MUJERES	MUJERES % TOTAL
LEADER II	3428	286	8,3
LEADER PLUS	3041	337	11,1
PRODER	1566	169	10,8
TOTAL	8035	1341	16,7

Figura 18. Proyectos de mujeres financiados por Leader y Proder en Aragón.

Fuente: Martínez Garrido, E. (dir.) (2007). *Proyectos en el medio rural aragonés*. Zaragoza: Gobierno de Aragón. **Elaboración propia (porcentaje sobre el total de proyectos).**

En Aragón la mayor parte de los proyectos puestos en marcha se corresponden con las medidas relacionadas con los servicios y el turismo y, además, con las pymes. Aunque solo se tenga en cuenta el último periodo, queda patente en el hecho de que en Leader Plus representan entre ambos sectores el 40% del total de los proyectos y de ellos las mujeres gestiona el 20,4%. Lo mismo podemos afirmar respecto a los proyectos Proder (2000-2006): diversificación de actividades y turismo suponen el 85,8% de los proyectos de mujeres en esta etapa. Son estos dos ámbitos de trabajo donde han encontrado sus nichos de empleo y de realización personal y empresarial, confirmando la tercerización laboral femenina (Frutos, Castelló y Hernández, 2009: 172).

En este sentido, no solo desde el feminismo y los movimientos de mujeres se ha visto la importancia de incorporar el análisis de género en la interpretación y modi-

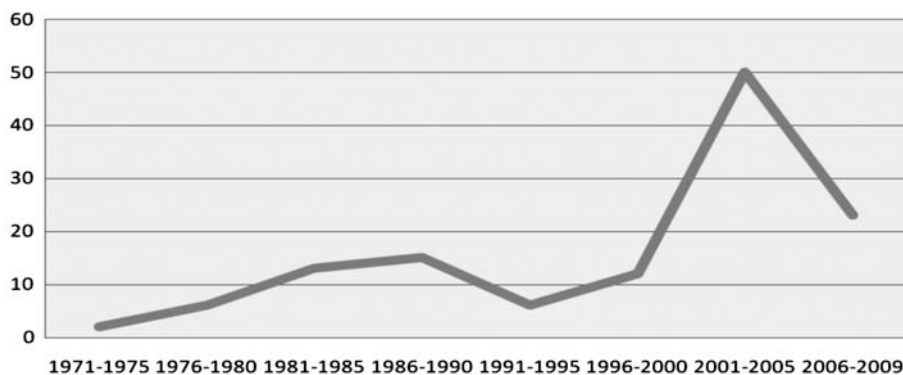


Figura 19. Número de empresas creadas anualmente entre 1971 y 2009.
Fuente: Estimación anual del número de empresas creadas por mujeres a partir de las entrevistas realizadas. Elaboración propia.

ficación de la realidad, sino que diversas instituciones europeas y mundiales cuestionan el actual reparto del poder entre los sexos y su viabilidad para la construcción de un mundo más racional y solidario.

Si descendemos a la muestra analizada, el 43% de las entrevistadas afirman que sus empresas se crearon mediante ayudas económicas procedentes de iniciativas europeas, por lo que la creación de las mismas coincide con el periodo en que tiene lugar el programa europeo con financiación de los fondos Leader Plus, más exactamente entre el 2000 y 2005, como podemos observar en la figura 19. Las restantes, el 67%, se financiaron con capital propio o con otro tipo de ayudas económicas no relacionadas con los sistemas de género.

Huesca es la ciudad que más empresas femeninas tiene (un 24% del total; figura 20), como es lógico, porque dispone de mayor número de habitantes y porque ofrece más oportunidades laborales debido a su condición de capital provincial. Si sumamos las pertenecientes a la comarca de la Hoya de Huesca, el resultado es de un 31% del total de empresas femeninas de la provincia, siendo los servicios destinados a la población su principal actividad. También se presentan como un sector en auge las empresas consultoras dedicadas al medio ambiente.

En términos similares, el Somontano de Barbastro también cuenta con un 31% de las empresas femeninas. La dedicación principal es el turismo rural, tanto en lo que respecta a actividades como a alojamientos. Otro sector en auge es el de la hostelería, en relación con la promoción de productos con denominación de origen *Somontano*. Cuenta también con empresas dedicadas a la agroindustria, agricultura, ganadería y viticultura, todas ellas fuera de la cabecera comarcal. En Barbastro predomina el sector

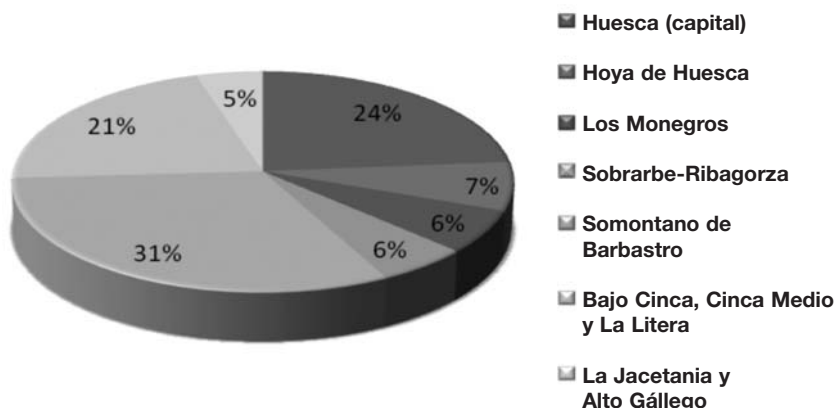


Figura 20. Ubicación de las empresas femeninas estudiadas.

Fuentes: Asociación de Mujeres Empresarias de la Provincia de Huesca (AMEPHU) y Asociación de Mujeres Empresarias de Aragón (ARAME). **Elaboración propia.**

de servicios a la población, en el que cabe resaltar la oferta para la tercera edad, desde residencias y servicios de ayuda a domicilio hasta empresas dedicadas a fomentar actividades socioculturales para este colectivo.

Las comarcas de Bajo Cinca, del Cinca Medio y de La Litera agrupan un 21% del total de empresas regentadas por mujeres, siendo Monzón donde se localiza un mayor número. Las empresas femeninas estudiadas se dedican al sector servicios, en lo que respecta a solventar las necesidades de la población. También nos encontramos con negocios dedicados a la maquinaria y herramientas para la construcción y con empresas dedicadas a la puesta en marcha de espectáculos, además de hostelería y comercio. En La Litera cabe destacar una empresa femenina dedicada al diseño gráfico y también casas rurales y guías turísticas.

Los Monegros acoge un 6% de las empresas femeninas asociadas. Normalmente la apertura de comercios es la actividad principal, seguida de la hostelería y de los servicios destinados a la población, como pueden ser agencias de viajes y farmacias.

Sobrarbe y Ribaragoza representan un 6%. Aquí podemos observar que, a diferencia de las otras comarcas, con excepción del Somontano de Barbastro, existen empresas dedicadas a la producción discográfica, además de gestorías y otras ocupadas en la administración de fincas, pero siguen primando los comercios tradicionales. En La Jacetania y Alto Gállego (5%) destaca el número de casas destinadas al turismo rural y de empresas dedicadas a deportes de aventura, esquí, comercio y hostelería, todas ellas gestionadas por mujeres.

Actividades tradicionales de autoempleo de la mujer

El autoempleo es una solución recurrente para las mujeres, pues puede darse en cualquier actividad económica de nuestra sociedad, independientemente de la cualificación, del sexo y de la localización geográfica. En la medida en que la mujer se capacite, mejore su autoestima y sus valores, como han mostrado el 100% de las entrevistadas, podrá tener nuevas oportunidades de superación: “Tener una idea fija y tener clara una meta, decidirte e ir a por ella” (empresaria, 43 años).

Por tanto, el empoderamiento de las mujeres es actualmente un objetivo fundamental de todas las instituciones públicas dedicadas al desarrollo social, que, a través del acceso al empleo y de la potenciación de su participación en la toma de decisiones, en igualdad con los hombres, nos conducirá hacia un desarrollo humano y económico en armonía con el medio.

Desde estos planteamientos las mujeres pueden ser el soporte esencial de la diversificación de las actividades y del desarrollo de los diferentes sectores en la provincia. Por ejemplo, hoy el medio rural oscense no vive solo del sector primario; con la actual diversificación de actividades (transformación de productos agroalimentarios, turismo rural, servicios de atención a personas, etcétera) se están abriendo nuevas oportunidades para las mujeres, que pueden desempeñar roles complementarios a los del hombre en el mercado laboral. De esta forma, el número de mujeres emprendedoras en la provincia de Huesca ha aumentado en los últimos años, ocupando los siguientes porcentajes por sectores de actividad, tal y como se ha constatado en el análisis de las 127 empresas cuyos datos han sido facilitados por las diferentes asociaciones de empresarias (figura 21).

Ante el panorama descrito resulta evidente que las actividades que se consideran servicios son muy heterogéneas y de variedad creciente, sobre todo en los últimos

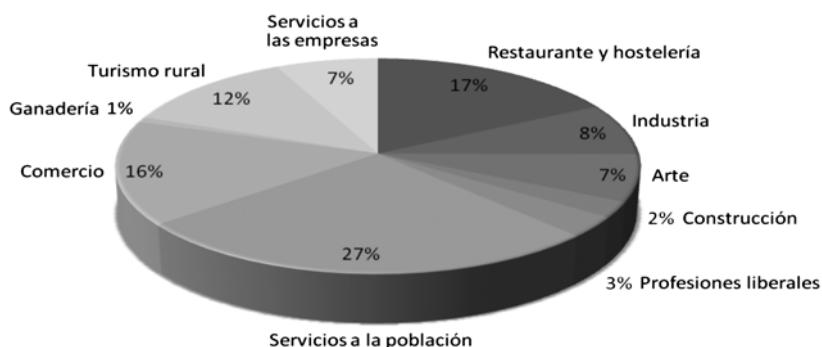


Figura 21. Sectores a los que pertenecen las empresas femeninas estudiadas en la provincia de Huesca. Fuentes: Asociación de Mujeres Empresarias de la Provincia de Huesca (AMEPHU) y Asociación de Mujeres Empresarias de Aragón (ARAME). Elaboración propia.

años, en que se aprecia el surgimiento de nuevas acciones a la vez que cierta contracción de otras tradicionales. A esa nueva situación han contribuido los cambios en los modos de vida de la sociedad —con nuevos hábitos de consumo y demandas cada día más ampliadas—, las nuevas formas de organización empresarial y las transformaciones experimentadas por las industrias, que en parte se derivan de la flexibilización de los procesos de producción, así como de la incidencia de los nuevos análisis tecnológicos (Melero Guilló y Calatrava de Andrés, 2003: 276).

Desde esta mirada las empresas femeninas estudiadas a partir de los datos aportados por las diferentes asociaciones empresariales se han clasificado según su destinatario final y su contenido. Al hablar de ambos campos, hay que hacer referencia a una amplia gama de servicios prestados directa o indirectamente a las personas, que satisfacen necesidades individuales o colectivas de carácter económico, social o cultural. Abarcaría, por lo tanto, los servicios económicos básicos (suministro de agua, electricidad, etcétera), los sociales básicos (educación y sanidad) y otros (servicio a domicilio, apoyo a la infancia y a la tercera edad), los de seguridad, los de transporte, los de comunicación y de información, los comerciales, los culturales y de ocio, los artísticos, los servicios a las empresas y los de nuevas tecnologías.

Partiendo de estos planteamientos, a modo de observatorio sociolaboral, es en este sector terciario en el que más empresas femeninas se han abierto (figura 21), sobre todo en lo que se refiere a servicios sociales: ludotecas, residencias de ancianos, casas cunas, centros de medicina y estética o espacios para la relajación, entre otros. En lo que se refiere a servicios culturales o de ocio, el turismo rural sigue siendo un sector en auge, tanto en hostelería y hospedaje como en lo relativo a la programación de rutas, deportes de aventura, realización de talleres de cerámica, etcétera.

En este sentido la oferta creada por las empresas femeninas estudiadas se puede clasificar en dieciocho tipos: servicios a domicilio, cuidado de niños, ludotecas, comercios de proximidad, mejora de la vivienda, seguridad, transporte, turismo, audiovisual, patrimonio cultural, desarrollo cultural local, gestión de los residuos, gestión del agua, protección y mantenimiento de las zonas naturales, normativa y control de la contaminación, nuevas tecnologías de la información, comunicación y publicidad, gestorías y asesorías empresariales y servicios artísticos. Generalmente estos empleos se caracterizan por una gran participación de las mujeres y una elevada proporción de trabajadoras autónomas y de pequeñas empresas.

Las nuevas tecnologías han permitido desarrollar nuevos nichos de negocio para las mujeres, especialmente en la venta de material informático y programación. En menor medida también han podido desarrollarse negocios tradicionales y de contacto con la clientela, como son las empresas en línea. A estas empresas relacionadas con las nuevas tecnologías no les resulta fácil introducirse en el mercado, pues los servicios presenciales gozan actualmente de mayor aceptación en la sociedad oscense. Pero pueden ser un nicho de mercado muy interesante que permite desarrollar deter-

minados trabajos desde el domicilio, lo que aporta un alto valor añadido en zonas rurales o cuando la mujer prefiere llevar a cabo su trabajo sin desplazarse.

El sector artístico está en auge en la capital y en las comarcas, tanto en la producción artística (diseño y elaboración) como en la difusión y promoción. Son empresas de producción de espectáculos, de diseño gráfico, de restauración y discográficas.

Respecto al comercio, la mayor parte de los negocios creados pertenecen al llamado *comercio de proximidad*, pequeño y adaptado a las necesidades concretas de la clientela de la zona en la que se sitúa: carnicerías, panaderías, tiendas de decoración, tiendas de ropa, tiendas de productos artesanos con denominación de origen local, etcétera. Hay que resaltar que existen comercios itinerantes de venta de pan, de carne, de pescado, de fruta... que llegan a los pueblos más pequeños y con peor acceso a las comunicaciones.

Y, por último, como se puede observar en la figura 21, la industria, la agricultura, la ganadería y la construcción siguen representando un porcentaje muy pequeño de actividad. La agroindustria es un sector que debería crecer más. Normalmente las emprendedoras que deciden encaminar su proyecto empresarial a este ámbito son mujeres que dejaron de trabajar cuando crearon una familia o que no han trabajado nunca, por lo que optan por llevar a cabo su idea una vez que sus hijos se van de casa. Los negocios dedicados a la construcción y rehabilitación de edificios y a la agricultura y a la ganadería son los preferidos por la población femenina emprendedora más joven; por otro lado, hay quienes se dedican a la venta y distribución de materiales en ambas actividades.

Régimen jurídico

La evolución de las empresas según su condición jurídica muestra cómo en la provincia de Huesca el decrecimiento total es debido al cierre de altas en el régimen de personas físicas, ya que el resto se mantiene estable. Este descenso puede venir motivado fundamentalmente por las bajas de autónomos (con y sin trabajadores) del sector de la construcción, que han cesado sus negocios en la provincia de Huesca. El número de las sociedades anónimas y limitadas se mantiene en la provincia mientras que en el ámbito nacional hay un pequeño decrecimiento. Sigue destacando la presencia de entidades sin ánimo de lucro, como es el caso de las asociaciones, ya que esta modalidad supone casi un 13% del total. También existe algo más de representatividad de las cooperativas (figura 22).

Partiendo de estos datos generales y una vez estudiado el perfil de las mujeres empresarias en Huesca a través de las entrevistas y de los datos ofrecidos por las diferentes asociaciones de empresarias, pasamos a analizar las características que presentan estas empresas y entidades creadas y gestionadas por ellas, analizando una

Fórmula jurídica	Sociedades anónimas	Sociedades limitadas	Sociedades colectivas	Sociedades comandit.	Comunidad de bienes	Coops.	Asociaciones y otros	Empresas públicas	Personas físicas
Número de empresas	449	5042	10	0	292	175	2161	56	8652
Porcentaje de empresas	2,67	29,95	0,06	0	1,73	1,04	12,83	0,33	51,39

Figura 22. Régimen jurídico de las empresas y entidades sin ánimo de lucro de la provincia de Huesca.

Fuente: Censos de empresas 2009, Observatorio Socioeconómico de la Provincia de Huesca.

Elaboración propia.

serie de cuestiones relativas a la fórmula o figura jurídica elegida y el número de personas contratadas

Respecto a la fórmula jurídica, un 57% son autónomas, el 25% son sociedades limitadas, tan solo el 1,6% son sociedades anónimas y el 11% son cooperativas. Hay que añadir que, a diferencia de las empresas y entidades provinciales, el 1% son asociaciones, tal y como podemos apreciar en la figura 23.

De esta forma, las asociaciones,⁸ entendidas como agrupaciones de personas constituidas para realizar una actividad colectiva de una forma estable, organizadas democráticamente, sin ánimo de lucro e independientes —al menos formalmente— del Estado, los partidos políticos y las empresas, en las que está permitido tener exce-

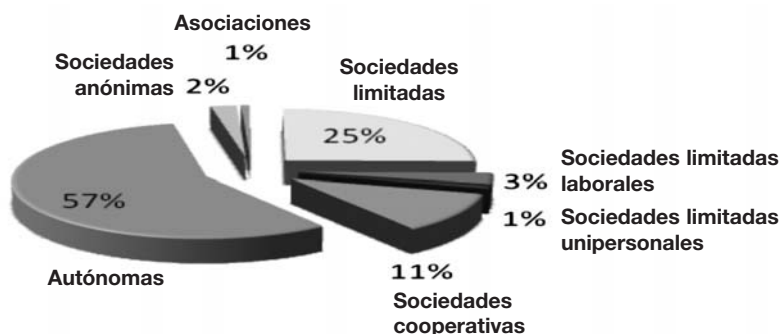


Figura 23. Régimen jurídico de las empresas femeninas estudiadas.

Fuentes: Asociación de Mujeres Empresarias de la Provincia de Huesca (AMEPHU) y Asociación de Mujeres Empresarias de Aragón (ARAME), además de los datos obtenidos en las entrevistas realizadas.

⁸ No tener ánimo de lucro significa que no se pueden repartir los beneficios o excedentes económicos anuales entre los socios; dichos excedentes deberán reinvertirse en el cumplimiento de los fines de la entidad.

denes económicos al finalizar el año, tener contratados laborales y realizar actividades económicas que puedan generar excedentes económicos, no son el tipo de fórmula jurídica elegida por las mujeres para sus proyectos emprendedores.

Esta situación es debida, tal como pudimos comprobar a través de las entrevistas realizadas, a que la mayoría de estas mujeres conciben la participación en este tipo de entidades como “capital social”, sin retribución ninguna por sus contribuciones a las mismas. Este rasgo tan significativo en la población femenina emprendedora oscense lo define Bourdieu (1986) como “el agregado de recursos actuales y potenciales que están vinculados a la posesión o acceso a una red permanente de relaciones más o menos institucionalizadas de mutua aceptación y reconocimiento, o, en otras palabras que están establecidas, en función de las estructuras en un grupo”. Desde esta perspectiva, el capital social visibiliza la sociabilidad de un conjunto humano y de aquellos aspectos que permiten que prosperen la colaboración y el aprovechamiento —por parte de los actores individuales— de las oportunidades que surgen en estas relaciones sociales. La sociabilidad es entendida, según el análisis de Bourdieu, como la capacidad para realizar trabajo conjunto, colaborar y llevar a cabo la acción colectiva.

El capital social se puede construir fortaleciendo nexos sociales y creando otros nuevos, como son las asociaciones. Según Puñal Lucendo (2001), una asociación es una entidad surgida de la unión de un grupo de personas con similares ideas o con circunstancias parecidas que persiguen un fin común. En el caso que nos ocupa, la meta perseguida por las asociaciones de mujeres oscenses se basa en la creación de estrategias (cursos, reuniones...) destinadas a que estas mujeres salgan del espacio reproductivo, al mismo tiempo que se les ofrece información sobre la igualdad de género, tanto en el ámbito de políticas públicas de desarrollo rural como en la vida cotidiana. Los objetivos o fines de cada persona asociada ceden en beneficio del fin de la asociación, que trasciende a una finalidad global y que se nutre de la fuerza de la colectividad para constituirse en un fin con entidad y trascendencia social. Así, el fundamento de toda asociación se configura en torno a unos ejes, que en el caso de las asociaciones por la emancipación femenina son: las necesidades comunes del colectivo de mujeres; la necesidad e importancia de transmitir las al resto de la sociedad y del entorno; la concienciación y la sensibilización a la sociedad sobre los objetivos y fines de la liberación de las mujeres; la reivindicación en las instancias correspondientes de todas las medidas necesarias para que sus fines sean alcanzados, de forma que tanto sus socias como toda la colectividad se beneficie de los logros sociales conseguidos. No obstante, las mujeres que han llegado a organizaciones mixtas no vinculadas a las cuestiones de género también han abierto paso a las reivindicaciones feministas por medio de la creación de departamentos específicos de mujeres.

Predominan las mujeres autónomas, lo cual es lógico si tenemos en cuenta que prevalecen las actividades del sector servicios, donde es habitual que las profesionales encajen en este perfil (Brusca, 2009: 28). Además, si hacemos un análisis más

desagregado por sectores, el que más destaca es el de servicios privados, como ya se ha mencionado anteriormente. En este sentido, las mujeres empresarias oscenses saben aprovechar bien sus potencialidades empresariales en relación con el mercado laboral actual.

Pero, no existe una única fórmula, no hay una vía mejor o habitual preferida, no se puede recomendar ninguna receta que garantice el éxito de las mujeres emprendedoras. A partir de sus testimonios se observan las reflexiones previas sobre una serie de elementos cuya finalidad es la elección de la forma más adecuada para desarrollar un proyecto empresarial:

- Número de socias.
- Grado de responsabilidad patrimonial que se desea asumir.
- Inversión necesaria y financiación de la inversión.
- Perspectivas de desarrollo del negocio.
- Trabajo de las socias en la empresa.
- Trabajadores/as contratados.
- Actividad realizada.
- Régimen fiscal.
- Incentivos a la creación de empresas.
- Situación laboral anterior de las socias.
- Requisitos de constitución.

Este apartado es muy importante y exige empezar a tomar decisiones que van a influir en la evolución de la iniciativa empresarial, por lo que hay que reflexionar conienzudamente antes de elegir la forma jurídica.

Número de personas empleadas

El coste de personal ha sido uno de los aspectos que más ha afectado a las empresas durante este último año, tanto en el ámbito estatal como en el regional y en el provincial, seguido de cerca por los costes de financiación, tal y como lo expresa la encuesta realizada en el 2009 por el Observatorio Socioeconómico de la Provincia de Huesca sobre los tres marcos geográficos mencionados (figura 24).

El 43% de las empresas femeninas estudiadas tienen de 1 a 3 trabajadores contratados, un 19%, de 4 a 6, y un 38% no han contratado a nadie, ya que las emprendedoras llevan a cabo todas sus tareas solas o con ayuda familiar (figura 25). Los cos-

ASPECTOS QUE AFECTAN A LAS EMPRESAS	%
COSTES DE PERSONAL	60,2
COSTES DE FINANCIACIÓN	58,5
COMPETENCIA	53,2
PRECIOS PROVEEDORES	47,4

Figura 24. Aspectos que afectan a las empresas.

Fuente: Observatorio Socioeconómico de la Provincia de Huesca, 2009. Elaboración propia.

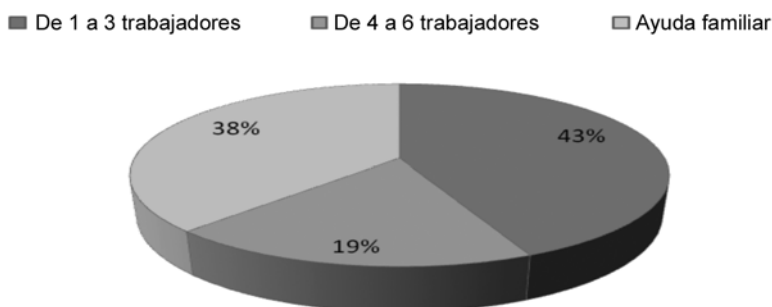


Figura 25. Número de trabajadores contratados en empresas femeninas.

Fuente: Datos facilitados por AMEPHU y ARAME, además de los obtenidos en las entrevistas realizadas.

tes relacionados con este aspecto no suelen representar obstáculo, pues se trata de pequeñas empresas con pocos trabajadores en plantilla.

Las mujeres y los sistemas de género en la provincia de Huesca

En los siguientes apartados se analiza la percepción de las oscenses sobre las diversas cuestiones relacionadas con los sistemas de género y la capacidad de emprender. Es aquí donde procede aplicar los métodos cualitativos, que permiten una visión más profunda de los datos estadísticos consultados. Cada variable seleccionada se ilustra con alguna respuesta significativa.

Se ha mostrado —al tratar los planteamientos teóricos sobre lo rural y lo urbano expuestos en el apartado dedicado a la metodología— que uno de los grandes retos del Gobierno de Aragón es conseguir el asentamiento de la población en el medio rural. Se trata de una necesidad que requiere la acción conjunta de todos los departamentos del Ejecutivo, pero sin duda el éxito radica, en buena parte, en el grado de

asentamiento de las mujeres en estos territorios, porque a su vez conlleva el asentamiento familiar y la generación de servicios. De las entrevistas realizadas se desprende que las mujeres consideran satisfactorio su nivel de vida y la mayoría no cambiaría el pueblo o su núcleo semiurbano por la ciudad; la tranquilidad es factor determinante, pero también presenta como principal dificultad la falta de servicios, además de la carencia de infraestructuras de transporte y de instalaciones adecuadas para el cuidado de menores, como es la falta de plazas en guarderías públicas. Así lo mostraron el 24,25% de las entrevistadas, como ilustra el siguiente testimonio:

Empecé trabajando en Huesca y decidí volver aquí porque tenía más posibilidades: aquí tenía una casa más grande, no tenía problemas para aparcar, todos los materiales de trabajo los tenía aquí, todo era mucho más tranquilo, no tardaba tanto en moverme de un sitio a otro... [...] Aunque no hay guarderías para dejar al niño en Barbastro; esto es una dificultad importante para todas las mujeres que no trabajan en casa. El futuro debería ir encaminado en este tema. (Madre y empresaria, 33 años).

Sin embargo, en la etapa actual, cuando las mujeres han podido acceder a una formación profesional cualificada, tampoco se ha producido su fijación en el medio rural, salvo en zonas concretas como Barbastro, Monzón, Jaca, Sabiñánigo o Sariñena, que son cabeceras comarcales o núcleos semiurbanos. Pero es obvio que no todas las jóvenes rurales adquieren una formación superior; por lo tanto, en esta huida hacia ciudades más grandes sigue influyendo la búsqueda de una mayor independencia y libertad por parte de las mujeres, sumada a la falta de oportunidades en el medio rural y los valores tradicionales asociados al género, tal y como expresan el 12,12% de nuestras informantes más jóvenes y queda recogido en la siguiente respuesta:

Las diferencias sociales en el medio rural están más marcadas en lo que se refiere a hombres y mujeres. También influye mucho la educación; por ejemplo, en mi casa han sido machistas, yo ponía la mesa y mis hermanos, a trabajar fuera; también a la hora de salir, te dejan salir menos porque eres chica [...]. Yo creo que en una ciudad te sientes más libre y, por eso, las mujeres se van. (Sariñena, empresaria, 26 años).

Además, el fácil acceso masculino al mercado laboral ha dado lugar a que las chicas jóvenes emigren a las ciudades, como señala el 75,75% de las mujeres entrevistadas: “Las chicas jóvenes no piensan en quedarse aquí toda la vida, más que nada, por la gente, por los roles, porque aquí no tienes una salida” (Sariñena, empresaria, 29 años).

Por otro lado, un 25,25% manifestó la existencia de escasas oportunidades para ambos sexos, centrándose en que los chicos y chicas jóvenes con formación se enfrentan a la poca oferta de trabajos cualificados en relación con lo que han estudiado, ya que se ofertan muy pocos puestos y los que existen, ya están ocupados por gente que siempre ha estado allí: “Lo tienen igual de difícil, tanto hombres como mujeres. No hay puestos de trabajo cualificados para ninguno de los dos, y los que

existen, están ocupados por gente que siempre ha estado allí y no se renueva” (Sabiñánigo, empresaria, 50 años).

A la pregunta sobre la perspectiva de abandonar su núcleo de origen, es decir, sobre si han pensado alguna vez en marcharse de su comarca o su localidad para trabajar en otra parte, el 57,58% contestó que sí, a diferencia de un grupo compuesto por mujeres residentes en la capital (39,39%) que dijo que no había pensado nunca abandonar Huesca, aunque muchas de ellas ya se fueron para realizar sus estudios, pero decidieron volver para asentarse y formar una familia. No obstante, un 4% de las entrevistadas no se marchan porque tienen el rol de la maternidad muy asumido, de manera que anteponen el ser madres a todo lo demás.

Sí, muchas veces he querido volver a Barcelona, porque este pueblo agobia, tienes ratos libres y no sabes qué hacer. [...] La verdad, que no existe una oferta cultural muy amplia. (Barbastro, empresaria, 41 años).

Yo nunca he pensado en marcharme de Huesca. Estudié en Zaragoza y volví para quedarme. Es mi ciudad. Además, ahora, con la apertura de mi negocio, ni me lo planteo. (Huesca, empresaria, 50 años).

La verdad, estuve fuera trabajando y luego volví, porque hay una edad que no te gusta el pueblo, pero cuando quieres formar una familia lo valoras mucho más. (Monzón, empresaria, 45 años).

Continuando con los ítems de la entrevista, tan solo una de las mujeres entrevistadas posee una explotación familiar como negocio. Por otra parte, todas han recibido el apoyo de su familia en las decisiones que han tomado en su vida, tanto en el terreno laboral como en el personal. Aunque hay que dejar claro que a todas las mujeres entrevistadas de más de 40 años las educaron para ser madres y tener una familia.

Sí, porque es un negocio familiar, aunque lo llevo yo. Pero, extrapolando a cualquier iniciativa, nos apoyamos unos a otros. (Sariñena, empresaria, 50 años).

Yo he recibido el apoyo de mi familia en todo lo que he hecho, pero a mí me educaron para tener marido, era lo importante. (Barbastro, empresaria, 48 años).

De esta forma, las mujeres de las pequeñas ciudades y de los pueblos tienen que superar barreras más rígidas que las del medio urbano para conseguir una igualdad personal y laboral.

Estas barreras, proclamadas como señas de identidad social en el mundo rural, son, entre otras, el apego a la tradición, los fuertes vínculos familiares y el mantenimiento de relaciones sociales cercanas, todo ello unido a la pervivencia de una educación sexista generalizada (roles muy arraigados y una fuerte presión social para mantenerlos), hasta el punto de que se sienten culpables ante la necesidad de libertad y de independencia económica. Esta situación ha condicionado a muchas mujeres, sobre todo a las de edad más avanzada, que han dedicado toda una vida a las tareas del hogar, siendo esposas y madres, sin recibir ningún tipo de reconocimiento social.

Así lo afirmaron el 100% de los testimonios recogidos: “En esta comarca hay muchas mujeres que no han trabajado nunca fuera del hogar o de la explotación familiar, ocupándose toda la vida de encargarse de los demás” (empresaria, 37 años).

En este sentido, a partir de nuestras investigaciones debemos potenciar a estas mujeres que no han trabajado nunca fuera del hogar y que no tienen una formación como las más jóvenes, pues disponen de un bagaje de trabajo doméstico y de educación de los hijos que deben considerarse habilidades útiles y transferibles al mundo laboral: “Sí, pienso que esa capacidad que tienes de organizarte la puedes extrapolar a tu negocio y poder con la casa y mucho más, es decir, aprendes a organizarte el tiempo” (Adahuesca, empresaria, 36 años).

Las mujeres oscenses y el empleo: la doble jornada y la segregación del empleo por sexo

El 100% de las mujeres entrevistadas muestran una idea clara sobre lo que significa la igualdad de género, pero también señalan que los valores culturales patriarcales están muy arraigados en la sociedad oscense, tanto que muchas no los cuestionan.

La igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres en todos los niveles de la vida, ni lo femenino extremo, ni lo masculino extremo. Pero aquí hay mucha gente que no se cuestiona esto, las mujeres se quedan en casa y punto, mientras que los hombres son los que traen el dinero. (Empresaria, 41 años).

En relación con este tema podemos afirmar, en primer lugar, que, a pesar de la mayor incorporación de las mujeres oscenses al mercado laboral, todavía hoy se aprecia una división por sexo en la provincia en cuanto al empleo del tiempo en las actividades diarias, al igual que en el resto de Aragón (IAEST, 2008b). Las mujeres continúan asumiendo de forma mayoritaria las actividades relacionadas con el mantenimiento del hogar y la familia, aunque trabajen, mientras que ellos se dedican en mayor proporción a actividades productivas remuneradas, es decir, al trabajo fuera del núcleo familiar, sin colaborar en las tareas domésticas. Por esta razón, a pesar de los avances registrados en nuestra sociedad, la división de roles continúa presentando claros indicios de una discriminación por género en las actividades del hogar, como expresó el 84,84% de las personas entrevistadas a la hora de describir su ritmo de vida:

Mi vida ahora es un poco locura, me levanto, organizo papeles y la casa, espero a la chica que viene a casa y le digo un poco lo que tiene que hacer, me voy al bar, organizo a las camareras, voy a comprar lo que hace falta y vuelvo al bar otra vez, como, vuelvo al bar... Bueno, muchas de estas cosas las hago con mi hijo, excepto los fines de semana que cierro el bar y me dedico a estar con mi familia. Aunque siempre he pensado en la igualdad en casa con mi pareja, te das cuenta de que las mujeres tenemos otra capacidad a la hora de ocuparnos y organizar todo, más cuando eres empresaria, porque te cargas con todo a la espalda: el hijo, la casa, el negocio... (Empresaria, 35 años).

La conciliación de la vida familiar y laboral es actualmente un problema para todos, pero especialmente grave para la mujer por la dificultad de compatibilizar trabajo, promoción profesional y maternidad: “Yo, personalmente, conozco a gente que trabaja a media jornada para dedicarse a las tareas del hogar. Es un rol que te adjudican por mucha igualdad que haya” (empresaria, 43 años).

En efecto, la maternidad, al igual que el cuidado del hogar, no debería ser exclusivamente una obligación o requisito de la mujer. En todo caso ha de interpretarse como una consecuencia negativa más de los patrones de socialización que hemos heredado del patriarcado, puesto que a las barreras y obstáculos iniciales para la contratación hay que añadir el temor a no poder desarrollar una carrera profesional en real igualdad de condiciones de trabajo, debido a la necesidad de conciliar lo laboral con lo familiar. Esta tendencia se acentúa en el mundo rural oscense, ya que el carácter tradicional tiende a mantener los roles femeninos y masculinos más latentes, y ello hace que se infravalore la aportación real de la mujer. No obstante, se debe insistir en la siguiente cuestión: las mujeres han concebido el cuidado de los hijos como una obligación que solo les pertenece a ellas, por lo que su actividad diaria cambia una vez que estos abandonan el núcleo familiar. Así se pudo constatar en un 15,15% de las entrevistas: “Todos los días hago lo que hacen la mayoría de las mujeres. Es que tengo la suerte que cuando decidí abrir mi negocio mis hijos estaban estudiando fuera, si no, no hubiese podido” (empresaria, 50 años).

En la línea de todo lo expuesto hasta ahora, mujeres y hombres tienden a escoger las profesiones con las que más identifican su feminidad y masculinidad: es la llamada *segregación horizontal del empleo*. Existe la creencia, basada en estereotipos sexistas, de que hay profesiones femeninas y masculinas o, dicho de otro modo, profesiones para las que las mujeres o los hombres tienen aptitudes “naturales” o “innatas”. Así lo expresó el 85,7% de las mujeres entrevistadas:

Sí, porque hay bastante trabajo de electricista, fontanero, que realmente lo podría hacer una mujer, pero como está tan masculinizada la profesión, pues no lo hacen. Así, el hombre tiene un abanico más grande de posibilidades a la hora de poder elegir, pero la mujer no, solo de cajera, dependienta... Bueno, luego están las que estudian fuera, que, como es lógico, se van de aquí. (Sabiñánigo, empresaria, 49 años).

Pero el sentido tan arraigado de los trabajos asociados al género está cambiando y muestra una realidad en la cual la mujer podrá realizar trabajos asociados tradicionalmente al hombre (albañil, carpintero...) y este desempeñará tareas pertenecientes a la esfera reproductiva, como es el cuidado y la atención a personas, según se ha constatado en un 14,3% de las entrevistas realizadas:

Cualquier tipo de negocio no por ser mujer se tiene que dedicar a un sector determinado. Por ejemplo, hacen falta guarderías, empresas de tareas domésticas que te fueran a limpiar, a comprar, a recoger a los niños al colegio, turismo, esto lo puede hacer lo mismo una mujer que un hombre. (Barbastro, empresaria, 44 años).

Definitivamente, aunque quede un largo camino por recorrer, hoy por hoy, podemos afirmar que se aprecia un salto generacional a la hora de asumir tareas, como podemos observar en el 15,15% de la población femenina entrevistada, que ya no tiene como referencia principal el ámbito doméstico. Cabe destacar que este porcentaje en las respuestas está influido por factores tales como la edad, pues corresponde al sector más joven de las entrevistadas (entre 20 y 40 años de edad): “En mi casa, aparte de la empresa de bordados, tengo otra de distribución industrial. Aparte, soy perito y también trabajo para tres empresas dentro de la provincia. No hago nada en casa” (Adahuesca, empresaria, 38 años).

De esta forma, la incorporación de las mujeres oscenses al mercado de trabajo ha exigido cambios importantes a otras escalas: desde la necesidad de nuevas políticas de conciliación laboral y familiar hasta la consecución de una mayor igualdad en los roles establecidos. En este sentido, la situación laboral de las mujeres oscenses ha experimentado un gran cambio en la sociedad, como expresa el 91% de las entrevistadas: “Por supuesto, la mujer ha tenido un papel importante en todos los pueblos aun estando en la retaguardia. Luego, con la apertura de pequeños negocios han sabido ir abriéndose el camino en el espacio público” (empresaria, 35 años).

Un 9% admite el cambio, pero piensa que a las mujeres les queda un largo camino por recorrer para optar y llegar a tener las mismas condiciones de trabajo que la población masculina: “Muchas leyes, pero todavía en las entrevistas de trabajo te preguntan si estas casada o tienes pareja, que si quieres tener hijos pronto, que en esta empresa no hay reducción de jornadas, que muchas veces hay que hacer horas extra...” (Huesca, empresaria, 29 años).

Pero actualmente la situación de las mujeres en la provincia no permanece estancada. En los últimos años ha crecido sensiblemente el número de mujeres que participan en actividades políticas y sociales o que han abierto sus propios negocios, poniendo de manifiesto su interés por el espacio público, del que con frecuencia habían sido apartadas. Además, las asociaciones e instituciones han aumentado su presencia en el medio rural y urbano, propiciando intervenciones dirigidas a las mujeres, no como grupo diferenciado, pero sí necesitado por su discriminación. Han sido muy importantes las acciones de apoyo al empleo independiente a través de las diferentes iniciativas públicas y privadas, como las del Instituto Aragonés de la Mujer (Huesca), las de la Asociación de Mujeres Empresarias de la Provincia de Huesca (AMEPHU), las de la Confederación Empresarial de la Provincia de Huesca (CEOS-CEPYME Huesca), las de la Cámara de Comercio e Industria de Huesca, las de la Federación de Asociaciones de Consumidores y Usuarios de la Provincia de Huesca (FEACCU-Huesca) y las de las iniciativas europeas Equal y Now, así como las actuaciones de los centros de desarrollo rural en las diferentes comarcas. Además, las mujeres oscenses a menudo saben identificar bien los recursos y las necesidades locales que pueden convertirse en mercados potenciales; de esta manera, el sector servicios se con-

vierte en el gran aliado para el 72,72% de las mujeres emprendedoras entrevistadas, que apuestan por empresas dedicadas a la comercialización nacional e internacional de productos tradicionales o por las que ofrecen servicios a la población, especializados o no: residencias de ancianos, guarderías, casas cuna, empresas de ayuda a domicilio, centros de relajación, tintorerías, agricultura ecológica, turismo rural y empresas dedicadas al ocio, relacionadas con la aventura y el turismo rural.

Yo hubiese montado algo, pero no una tienda, algo innovador, ampliando la gama de servicios a la población. (Lanuza, empresaria).

Cualquiera de cara al turismo, como pueden ser las casas rurales, rutas, deportes de aventura... (Las Almunias, empresaria).

Una residencia privada, pero no como un sitio para dejar a los abuelos, sino algo diferente. O una tintorería. (Jaca, empresaria).

Un sector a desarrollar sería el de la agricultura ecológica, turismo rural. Sobre todo en agricultura y servicios, en el sector de transformación y artesanía. También, muchas cosas que las mujeres han hecho en casa, sacarlas para explotarlas comercialmente: repostería, conservas. (Sariñena, empresaria).

No obstante, el 12,12% opina que la agricultura y la ganadería, la construcción y la fontanería, es decir, actividades adscritas a sectores tradicionalmente masculinos, se presentan como mercados potenciales para terminar con los roles tradicionales de género, sobre todo en lo que al mundo rural se refiere.

Conozco a una chica que tiene una empresa de construcción y otra que es fontanera. Hoy en día, si realmente te gusta y lo haces bien, no existen diferencias. Pero, aun hoy, existen diferencias, más que nada el hablar por hablar; en los pueblos es algo habitual. (Empresaria, 35 años).

Sumado a esto, las informantes reclamaron la generalización del uso de Internet como herramienta de desarrollo personal y profesional de las mujeres, situación que debe mejorar en los pueblos más pequeños y con peor acceso a las comunicaciones. El 12,2% de las mujeres entrevistadas piensan en el teletrabajo como la mejor opción: “Cualquiera, hace cinco años, no. El vuelco de acceso a Internet te hace tener expectativas de lo que sea. Da igual estar aquí o en Madrid, con la ventaja de que aquí tienes toda la tranquilidad” (Huesca, empresaria, 33 años).

No obstante, un 9,09% se inclina por la apertura de comercios tradicionales, como, por ejemplo, panaderías, supermercados y tiendas de ropa. Asimismo inciden en que la mayoría de estos servicios deberían ser itinerantes para llegar a los pueblos más pequeños, pues estos presentan grandes carencias tanto en lo relacionado con los servicios básicos para la población como en el comercio.

Una lavandería, una panadería, el futuro es itinerante. Los pueblos son muy pequeños y no tienen servicios, no hay panaderías, por lo que repartir pan es buena opción en estos núcleos tan pequeños, también lo mismo a nivel de charcuterías. [...] Pocos servicios pero de cosas sencillas. (Jaca, empresaria).

En último lugar se ha de decir que la participación de las mujeres en el desarrollo de sus municipios es un elemento clave para la sostenibilidad de los mismos. La diversificación de actividades en la provincia necesita, más que nunca, a las mujeres, depositarias de los saberes y habilidades necesarias para revalorizar y potenciar los productos agroalimentarios, la gastronomía, las tradiciones culturales, el turismo rural, etcétera. En este sentido, el agroturismo, los trabajos manuales y la agroindustria alimentaria pueden ser la mejor alternativa laboral para las mujeres de edad más avanzada que no han tenido acceso a la formación y que han esperado a que sus hijos abandonen el núcleo familiar (es el caso del 33,33% de las entrevistadas). El resto no lo tiene muy claro o piensa que el sector servicios puede ser una buena opción, pero no se decanta por ningún tipo de actividad a desarrollar. Cabe destacar que algunos de estos sistemas locales están creciendo y diversificando su propia actividad; esto se aprecia, por ejemplo, en el desarrollo del turismo rural y de la comercialización de productos tradicionales, como sucede con la elaboración de mermeladas y con la producción de miel en el Somontano de Barbastro. “Creo que es bastante variado para las mujeres de esta franja de edad, casas rurales, restaurantes, agroindustria alimentaria, pequeñas tiendas con productos tradicionales hechos en casa” (empresaria, 51 años).

Políticas públicas, asociacionismo y mujeres

En este epígrafe es importante constatar la percepción que tienen las mujeres de su propia capacidad para crear empresas, así como el papel de las políticas públicas, la capacidad de asociación que han desarrollado y la función que desempeña este capital social.

A la pregunta de que si creen que hay emprendedoras en la provincia, el 100% contestó que sí, que actualmente nos encontramos ante muchas mujeres con iniciativa propia para montar un negocio. Si ahora nos centramos en la apertura de empresas femeninas a partir de las diferentes iniciativas públicas, un 84,7% de las entrevistadas mostró su conocimiento sobre las políticas orientadas a estos fines, mientras que el 15,3% coincidieron en no conocer los logros de este tipo de programas.

Sí que conozco algunas, tanto Leader como Equal han sido muy importantes para el desarrollo de empresas femeninas. (Huesca, empresaria, 50 años).

No los conozco a fondo, no puedo opinar. Lo que creo es que este tipo de proyectos, por lo menos, te incita hacer algo. (Sariñena, empresaria, 32 años).

El 61,5% está de acuerdo en que estas iniciativas han sido el empujón necesario para que muchas mujeres oscenses se decidieran a crear un negocio propio, señalando como ejemplos la apertura de casas rurales, joyerías, casas cuna, empresas de restauración, enoturismo, etcétera. Un 23% asegura que las iniciativas para el desarrollo rural, como Leader y Proder, han abierto nuevas expectativas laborales, tanto a hombres como a mujeres. Sin embargo, un 16% incide en la necesidad de subvencionar

áreas que aseguren puestos de trabajo para el futuro asentamiento de las personas en las diferentes comarcas.

Sí, aquí, en algunas comarcas, como Los Monegros, han optado por subvencionar actividades que no se desarrollaban, pero no había demanda y tuvieron que dar subvenciones a otras actividades. Lo que hay que subvencionar son áreas que creen puestos de trabajo. (Sariñena, empresaria).

Con relación al movimiento asociacionista femenino, el 92,6% de las entrevistadas pertenecen alguna asociación, mientras el 7,4% restante no pertenece a ninguna. De este 92,6%, el 77,1% se han inscrito en la Asociación de Mujeres Empresarias de la Provincia de Huesca (AMEPHU). Además sorprende el hecho de que un 46,3% de ellas es voluntaria de más de una asociación sociocultural.

Los resultados obtenidos a este respecto revelan que, de forma individual, un importante porcentaje de empresarias parece ser consciente de esta necesidad de colaboración y creación de redes. Sin embargo, en el terreno empresarial esta conciencia parece no existir, ya que más del 60,60% de las empresas no ha establecido ningún acuerdo de colaboración interempresarial, aunque muchas de ellas colaboran ocasionalmente con entidades locales (30,30%). Tampoco parecen existir acuerdos de este tipo en la producción y oferta de servicios conjuntos y en la comercialización de sus productos, salvo en las ferias destinadas a la producción y difusión de productos pertenecientes a las diferentes denominaciones de origen o con los diversos sectores de producción, si bien los porcentajes referidos a esta cuestión son reducidísimos (9,09%).

En relación con la influencia del movimiento asociacionista femenino oscense, el 92,3% de las entrevistadas está de acuerdo en que, a partir de las diferentes asociaciones, ya sean de carácter empresarial o de cualquier otro tipo (como pueden ser las de amas de casa), su situación ha cambiado o puede cambiar, puesto que las mujeres empiezan a salir de sus casas, a crear redes con otras mujeres y con asociaciones..., es decir, se informan unas a otras sobre diferentes actividades y propuestas con el fin de realizar alianzas personales y sociales para la consecución de la igualdad de derechos de todos los ciudadanos. Apoyadas por estas asociaciones se han acercado a las nuevas tecnologías, como Internet, y, sobre todo, se han informado sobre la situación de la mujer en los campos social, político, económico y laboral.

Sí, ha influido mucho, porque se han encargado de formar e informar: han creado el Día Internacional de la Mujer, también diferentes jornadas sobre las mujeres emprendedoras de la provincia en plan de protocolo y apoyo. (Sariñena, empresaria).

Pero un 7,7% incide en que las actividades ejercidas por estas asociaciones deberían centrarse en la formación para, posteriormente, desempeñar puestos de trabajo, pues son muchas las mujeres que no se pueden permitir su propio negocio; como propuesta prioritaria destacan las clases de carné de conducir para todo tipo de vehículos (camiones, autobuses...).

Yo creo que deberían emprender mucho más, porque hay mucha gente que está acomodada y no lucha por las necesidades de la población. Un obstáculo de estas asociaciones es el de la formación para el desempeño de un puesto de trabajo fijo, porque hay mujeres que no se pueden permitir ser autónomas. (Sabiñánigo, empresaria).

Sumadas a estas cuestiones, las diferentes jornadas y encuentros provinciales y locales de mujeres emprendedoras realizadas en estos últimos años han constituido uno de los precedentes para el cambio, pues han servido de ejemplo y empujón para muchas otras mujeres, ya que compartir su experiencia como empresarias ha reforzado los primeros pasos a dar para la igualdad de género en el plano familiar y laboral, además de suponer un importante asesoramiento e intercambio de ideas para la apertura de negocios en el medio estudiado: “Las jornadas de las mujeres emprendedoras que sirven un poco para concienciarnos de todo lo que podemos hacer, de ofrecernos formación...” (Barbastro, empresaria).

Finalmente, puede añadirse que, en el caso de Huesca, la lucha por la igualdad de las mujeres debe constituirse en una cuestión de primer orden, abordando todos los aspectos y formas en las que esta se evidencia, como el trabajo productivo y reproductivo o la paridad política, entre otros. Solo de esta forma se podrá terminar con el patriarcado de consentimiento vigente. Así, en estas líneas se ha pretendido ofrecer una representación de la realidad compleja, interactiva y reconstruible de los sistemas de género en nuestra sociedad, poniendo de relieve la desigualdad marcada por los roles de género en el mercado laboral. A partir de estos planteamientos es preciso constituir un espacio abierto para el diálogo y la reflexión en los futuros planes provinciales en materia de igualdad.

CONCLUSIONES

En función de las teorías y del método planteado interesa resaltar en estas conclusiones finales que sí se ha verificado la hipótesis de partida a través de una serie de planteamientos que pueden dar lugar a la reflexión y al debate sobre la verdadera situación de la mujer empresaria. En efecto, podemos afirmar que el rol tradicional de las mujeres ha variado en los últimos tiempos y ahora constituye un activo importante tanto en la dinamización del desarrollo socioeconómico de la provincia —puesto que el número de mujeres que ha abierto su propio negocio ha aumentado significativamente— como en la consecución de la igualdad laboral y social.

Respecto a la demografía, la información que se desprende de los gráficos y pirámides de población analizados proporciona una previsión de futuro poco halagüeña para Huesca: se presenta una tendencia de decrecimiento poblacional para la próxima década, especialmente en los municipios más pequeños, que seguirá incrementándose a lo largo de los años porque el número de defunciones superará al de nacimientos. Para invertir esta inercia, tanto como las actuaciones destinadas a fomentar el

empleo y el empresariado femenino, es necesaria la llegada de pobladores jóvenes en edad fértil, sobre todo de mujeres, por lo que las políticas de inmigración y de atracción de ciudadanos al territorio son vitales para el futuro de las comarcas.

Por otra parte, el análisis de las estadísticas laborales estudiadas ha permitido constatar que en Huesca la tasa de actividad femenina es de 50% mientras que la masculina asciende a 67,3%. Además, la tasa de paro de las mujeres supera a la de los hombres en un 5,7%. Se evidencia que las mujeres que buscan empleo encuentran más dificultades que los hombres y por eso valoran todas las alternativas a su alcance, como, por ejemplo, el autoempleo. Entre las razones de dichas diferencias destacan los problemas para la conciliación de la vida familiar y la vida laboral, es decir, la desigualdad en el reparto del trabajo doméstico y del cuidado de las personas. En este sentido, se detecta un cambio de modelo laboral en las mujeres frente a la estabilidad en el modelo de los hombres: la tasa de actividad de las mujeres suele descender de los 35 a 39 años. Este segmento de edad corresponde con la edad media de la maternidad en Aragón, por lo que la dificultad para conciliar vida laboral y familiar, junto con periodos de inactividad prolongados tras la maternidad, pueden representar en las mujeres una dificultad añadida para reincorporarse al mercado de trabajo. Por esta razón la elección de la media jornada sigue siendo para muchas la solución ante el problema de la conciliación entre la vida familiar y laboral.

Las mujeres ocupan puestos de trabajo diferentes a los de los varones. Esta situación es debida a la llamada *segregación horizontal del empleo*, es decir, a la concentración de mujeres y de hombres en sectores y empleos específicos, donde las mujeres se ven limitadas a una gama más estrecha de ocupación que los hombres, debido a las características sociosexuales marcadas por los sistemas de género en cada sociedad. Tradicionalmente las mujeres oscenses figuran en el sector servicios, con algunas pequeñas incursiones a lo largo de este periodo en la industria y en la agricultura, tanto en trabajos cualificados como no cualificados.

Por otra parte, nos encontramos con la también llamada *segregación vertical* o, lo que es lo mismo, la concentración de mujeres y de hombres en grados y niveles específicos de responsabilidad o de puestos. Así, el porcentaje de hombres dedicados a la dirección de empresas asciende a un 61,8%, mientras que el de mujeres tan solo es un 31,81% del total.

Partiendo de los planteamientos anteriores, podemos decir que el tratamiento de la muestra vuelve a coincidir en que el sector servicios es un nicho de empleo para las mujeres, tanto por la capacidad de estas para crear su propia empresa como por las posibilidades de dicho sector para desempeñar un trabajo dentro del mismo. En ambos casos, en las áreas sociales: salud, educación, servicios de atención directa...; también en los servicios destinados a potenciar el patrimonio cultural y natural local, relacionados con el ocio y turismo, como casas rurales, rutas turísticas y deportes de aventura, entre otros. Por otra parte, la agroindustria es un sector emergente entre la

población femenina emprendedora, centrada en la elaboración de productos tradicionales. En último lugar, los datos referentes al número de autónomas en el sector servicios nos muestran cómo el porcentaje de mujeres supera al de los hombres, siendo la población femenina afiliada el 59,14% del total.

Continuando con los ítems de la entrevista, la mayoría de las mujeres entrevistadas muestran una idea clara sobre la igualdad de género, pero también indican que los roles sociales tradicionales están muy arraigados y asumidos en la sociedad rural, tanto que no se cuestionan. Especialmente en poblaciones de pequeñas dimensiones sigue presente la idea de que las mujeres son esposas y madres, y estos dos papeles constriñen tanto la vida privada de estas mujeres como su presencia y su comportamiento públicos. De esta forma, las mujeres rurales tienen que superar barreras más rígidas que las del medio urbano para conseguir de forma real una igualdad personal, laboral y social. No obstante, la visión de las mujeres rurales no ha permanecido estática.

También se ha constatado cómo el mundo rural oscense se caracteriza por su escasa oferta para las mujeres y cómo la que existe destaca por ser sexista y no estar acorde con la expectativas individuales, por lo que las mujeres jóvenes tienden a emigrar a las ciudades en busca de un puesto de trabajo cualificado y de una plena realización personal en cuanto a roles y estereotipos de género se refiere. Si a esto le sumamos el sentido tan arraigado de los trabajos asociados al género, la realidad nos muestra que una mujer no podrá realizar un trabajo asociado a la fuerza física (como el de albañil, soldador o mecánico) o con actividades masculinizadas y un hombre no desempeñará tareas pertenecientes a la esfera reproductiva. Por lo que la alternativa es emigrar: las mujeres se van a conseguir trabajo fuera de su núcleo, pero muchas de ellas vuelven para asentarse y formar una familia. Es obvio que existe una mentalidad distinta en las mujeres jóvenes rurales, que no se conforman con un trabajo tradicional en su pueblo de origen, por lo que persiguen el acceso a estudios superiores y un trabajo cualificado en la ciudad. No obstante, también se ha comprobado que esta realidad está cambiando, puesto que cada vez más, y sobre todo en estos años de dura crisis, se iguala la dificultad para acceder al mercado laboral en ambos sexos. Además, el aumento de formación es un obstáculo, puesto que en el mundo rural existe poca oferta de puestos de trabajo cualificados y los que existen ya están ocupados por gente que ha estado siempre allí. Sumado a esto, cada vez son más las mujeres, tanto en el territorio rural como urbano, que se dedican a labores masculinas, como pueden ser la agricultura, la construcción o la fontanería.

De esta forma, la incorporación de las mujeres oscenses al mercado de trabajo ha exigido cambios importantes a otras escalas: desde la necesidad de nuevas políticas de conciliación laboral y familiar hasta la consecución de una mayor igualdad en los roles establecidos. En este sentido, la situación laboral de las mujeres oscenses ha experimentado grandes logros, sobre todo por su capacidad de emprender su propio negocio.

El perfil dominante de emprendedora oscense (43%) es el de una mujer de 30 a 40 años con hijos a su cargo, cuyo núcleo de origen es el municipio en el que ha abierto su empresa; la mayoría cuenta con estudios universitarios (ya sea diplomatura o licenciatura), y su negocio suele pertenecer al sector de servicios a la población, seguido por el turismo rural. En intervalos de edad de 40 a 50 años presentan las mismas características, pero el porcentaje es menor (36%).

El apoyo al empleo independiente a través de las diferentes iniciativas públicas es importante. Las mujeres oscenses, a menudo saben identificar bien los recursos y las necesidades locales que pueden convertirse en mercados potenciales. De esta manera, el sector servicios se convierte en el gran aliado, como refleja el 72,72% de las mujeres emprendedoras entrevistadas, que apuestan por empresas dedicadas a la comercialización nacional e internacional de productos tradicionales o por las que ofrecen servicios a la población, especializados o no: residencias de ancianos, guarderías, casas cuna, empresas de ayuda a domicilio, centros de relajación, tintorerías, agricultura ecológica, turismo rural y empresas dedicadas al ocio, relacionadas con la aventura. Por otra parte, tanto en la capital como en las cabeceras comarcales (Jaca, Barbastro, Monzón y Sabiñánigo) el sector servicios se orienta en buena parte al funcionamiento interno, en la rama relacionada con los servicios para sus habitantes. No obstante, el comercio, sobre todo el de primera necesidad, se presenta también como un mercado de trabajo en el que confían nuestras emprendedoras.

Asimismo, el agroturismo, los trabajos manuales o la agroindustria alimentaria pueden ser la mejor alternativa laboral para los grupos de mujeres de edad más avanzada, que no han tenido acceso a cierta formación y que han esperado a que sus hijos abandonaran el núcleo familiar.

Con relación al movimiento asociacionista femenino, el 92,6% de las entrevistadas pertenece a alguna asociación, mientras el 7,6% restante no pertenece a ninguna. De este 92,6%, el 77,1% se ha inscrito en la Asociación de Mujeres Empresarias de la Provincia de Huesca (AMEPHU). Además sorprende el hecho de que un 46,3% de ellas es voluntaria de más de una asociación sociocultural. Los resultados obtenidos a este respecto revelan que, de forma individual, un importante porcentaje de empresarias es consciente de esta necesidad de colaboración y creación de redes. Sin embargo, en el terreno empresarial esta conciencia parece no existir, ya que más del 60,60% de las empresas no ha establecido ningún acuerdo de colaboración interempresarial.

Ha sido en las zonas rurales donde se ha producido una mayor apertura de nuevas empresas, debido a la política de estímulo a las emprendedoras realizada por los grupos de acción local (GAL), cuyos fondos constituyen una de las principales fuentes de financiación.

El régimen jurídico elegido por nuestras emprendedoras es el de autónomas, lo cual es lógico, si tenemos en cuenta que prevalecen las actividades del sector servicios,

donde es habitual que las profesionales se den de alta como tales. Además, en lo que respecta a personal contratado, los costes relacionados no suelen representar obstáculos, pues se trata de pequeñas empresas, llevadas a cabo con ayuda familiar o con un máximo de tres trabajadores contratados.

Desde esta mirada, las contribuciones y las necesidades de las mujeres emprendedoras han resultado relevantes para la provincia de Huesca por varias razones:

- En el terreno económico: las mujeres empresarias están creando empleo para ellas mismas y para otros y ponen en circulación capital, bienes y servicios.
- En el ámbito social, además de ayudar a las mujeres a salir del desempleo, la creación de empresas les ofrece la flexibilidad para equilibrar las responsabilidades del trabajo y de la familia —ya que ellas dirigen su propio tiempo—, la posibilidad de aportar un ingreso familiar y la de servir como modelos activos del rol para sus hijos. Todo esto contribuye a mejorar la situación familiar y la cohesión social.
- En el ámbito político potenciar a las mujeres empresarias ha contribuido a reducir las disparidades entre hombres y mujeres, a aumentar su autonomía y a desarrollar un papel más activo y representativo en la vida política y económica de la provincia.

No obstante, es necesario avanzar en el fortalecimiento de las mujeres y potenciar su capacidad para aumentar su autoconfianza y fortaleza individual y colectiva en las diferentes comarcas y en la capital. Para ello es muy importante trabajar en red y asociarse para crear una masa crítica que influya en el cambio hacia una sociedad más igualitaria. Pero actualmente puede afirmarse que estas mujeres emprendedoras oscenses con su pequeña aportación individual, sin estridencias, abren el camino a nuevos cambios: “Las mujeres que llegan a ser más visibles y cuyo nombre sirve de referencia al gran público no son, necesariamente, las que más han sacudido y sacuden las estructuras” (Collin, 1996: 158).

BIBLIOGRAFÍA

- BIELZA DE ORY, V., UMBERT, A., y J. M. GARCÍA RUIZ (1994). *Geografía de los paisajes en Aragón*. Zaragoza: Diputación General de Aragón.
- BOURDIEU, P. (1986). “The forms of capital”. RICHARDSON, J. (ed.). *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. Nueva York: Greenwood, pp. 241-258.
- BRUSCA ALIARDE, M. I. (dir.) (2009). *El empresariado femenino en Aragón*. Zaragoza: Instituto Aragonés de la Mujer.
- CÁNOVES VALIENTE, G., y A. BLANCO ROMERO (2006). “Teletrabajo, género y gentrificación en los espacios rurales: nuevos usos y nuevos protagonistas, los casos de Cataluña y Ardèche (Francia)”. *Geographicalia* 49: 99-110.

- COLLIN, F. (1996). "Historia y memoria o la marca y la huella". BIRULÉS, F. (comp.). *Género de la memoria*. Pamplona: Pamiela, pp. 155-171.
- EVANS, N., MORRIS, C., y M. WINTER (2002). "Conceptualizing agriculture: a critique of post-productivism as a new orthodoxy". *Progress in Human Geography* 26: 313-332.
- FUNDACIÓN PARA EL DESARROLLO SOCIOECONÓMICO DEL ALTO ARAGÓN (FUNDESA) (2008). *Análisis de las organizaciones de economía social en la provincia de Huesca* [en línea]. Caja España / FUNDESA. [Consulta: 2 septiembre 2010]. <<http://www.observatoriohuesca.com/fotosbd/74033399rad4B7F1.pdf>>.
- FRASER, N., y L. NICHOLSON (1992). *Crítica social sin filosofía: un encuentro entre el feminismo y posmodernismo*. Buenos Aires: Feminaria.
- FRUTOS MEJÍAS, L. M., CASTELLÓ PUIG, A., y M. L. HERNÁNDEZ NAVARRO (2009). "El déficit de población femenina y su importancia en los problemas demográficos estructurales de los espacios rurales. El caso de Aragón". LÓPEZ TRIGAL, L., y A. ABELLÁN GARCÍA (coords.). *Despoblación, envejecimiento y territorio: un análisis sobre la población española*. León: Universidad de León, pp. 163-174.
- GARCÍA RAMÓN, M. D. (1989). "Para no excluir del estudio a la mitad del género humano: un desafío pendiente en Geografía". *Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles* 9: 27-48.
- y M. BAYLINA FERRÉ (2000). *El nuevo papel de las mujeres en el desarrollo rural*. Barcelona: OikusTau.
- "Huesca". *Gran Enciclopedia Aragonesa* [en línea]. Zaragoza: DiCom Medios / Prensa Diaria Aragonesa. [Consulta: 2 septiembre 2010]. <http://www.encyclopedia-aragonesa.com/voz.asp?voz_id=13607>.
- INSTITUTO ARAGONÉS DE ESTADÍSTICA (IAEST) (2008a). *Datos básicos de Aragón 2008* [en línea]. Zaragoza: Instituto Aragonés de Estadística. [Consulta: 2 septiembre 2010]. <http://portal.aragon.es/portal/page/portal/IAEST/IAEST_0000/IAEST_00/IAEST_001DB/IAEST_001DB_INDICE/IAEST_001DB08/0%20Indice%2008.pdf>.
- (2008b). *Datos básicos de las mujeres en Aragón 2008* [en línea]. Zaragoza: Instituto Aragonés de la Mujer. [Consulta: 2 septiembre 2010]. <http://portal.aragon.es/portal/page/portal/IAEST/IAEST_0000/IAEST_06/IAEST_0608/IAEST_060801/IAEST_06080102/_DatosB%C3%A1sicosMujeres08%20w.pdf>.
- KNEALE, K., LOWE, P., y T. MARSDEN (1992). *The conversion of agricultural buildings: an analysis of variable pressures and regulation towards the post-productivist countryside*. Newcastle: University of Newcastle.
- La población de Huesca* [en línea] (2008). Madrid: Fundación BBVA / Instituto Valenciano de Investigaciones Económicas ("Población 33"). [Consulta: 2 septiembre 2010]. <http://www.fbbva.es/TLFU/dat/33_p_Huesca.pdf>.
- Ley Orgánica 3/2007, de 22 de marzo, para la igualdad efectiva entre hombres y mujeres*. BOE 71 (23 marzo 2007): 12 611 – 12 645.
- LITTLE, J. K., y R. PANELLI (2003). "Gender research in rural geography". *Gender, Place and Culture* 10: 84.
- MELERO GUILLÓ, A., y A. CALATRAVA DE ANDRÉS (2003). "Aproximación al análisis de tendencias en el desarrollo de actividades en los municipios rurales españoles". *Estudios Geográficos* 251: 269-304.

- MIES, M. (1998). “¿Investigación sobre las mujeres o investigación feminista? El debate en torno a la ciencia y la metodología feminista”. BARTRA, E. (comp.). *Debates en torno a una metodología feminista*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 26-27.
- Ministerio de Igualdad – Distintivo “Igualdad en la empresa” [en línea]. [Consulta: 2 septiembre 2010]. <http://www.migualdad.es/ss/Satellite?cid=1193047402928&pagename=MinisterioIgualdad%2FPPage%2FMIGU_contenidoFinal>.
- MOORE, H. L. (1996). *Antropología y feminismo*. Madrid: Cátedra.
- MURDOCH, J., y T. MARSDEN (1994). *Reconstituting Rurality*. London: University College London.
- PEÑA MONNÉ, J. L., LONGARES ALADRÉN, L. A., y M. SÁNCHEZ FABRE (eds.) (2004). *El medio físico de Aragón. Aspectos generales y temáticos*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico / Universidad de Zaragoza.
- PULEO, A. (2000). *Filosofía, género y pensamiento crítico*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- PUÑAL LUCENDO, S. (2001). “Asociacionismo femenino”. *Jornadas de Estudios de Género. Albacete, abril 2001* [en línea]. [Consulta: 17 mayo 2009]. <<http://www.uclm.es/lamusa/paginas/miscelanea/Mujeres.htm>>.
- VALLE, T. DEL (2002). *Modelos emergentes en los sistemas y las relaciones de género*. Madrid: Narcea.
- WILSON, G. (2001). “From productivism to post-productivism... and back again? Exploring the (un) changed natural and mental landscapes of European agriculture”. *Transaction of the Institute of British Geographers* 26: 77-102.

*El continuum entre antiguos y nuevos pobladores o el arte de re-habitar lo rural: el caso de Lasaosa**

POR

MERCEDES GONZÁLEZ MINGUILLÓN**

El movimiento migratorio ha tenido como destino principal las grandes ciudades, pero, sobre todo, en las últimas décadas las zonas rurales más pequeñas. Una de las motivaciones del presente estudio etnográfico ha sido observar y participar en algunas de las nuevas formas de habitar *lo rural*. Los pueblos tienen una historia de vida en la que los antiguos y los nuevos habitantes proporcionan los elementos que procuran el *continuum* entre la despoblación y la repoblación. Teniendo como punto de referencia la utilización del territorio, de sus recursos, de su patrimonio cultural y de las iniciativas socioeconómicas de sus habitantes, este estudio se detiene a observar y registrar para su interpretación y análisis las condiciones de salida y de llegada, las formas de apropiación del territorio y los procesos de incorporación y participación de los antiguos y nuevos habitantes de Lasaosa, un pequeño núcleo disperso de Huesca en proceso de recuperación y repoblación.

The destination of the migratory movement has mainly been large cities, but above all, over the last few decades, smaller rural areas. One of the reasons for this ethnographic study has been to observe and participate in some of the new ways of inhabiting *the rural space*. Villages have a history of life where both old and new inhabitants provide the elements that secure *the continuum* between depopulation and repopulation. The use of the territory, of its resources, its cultural heritage and the social-economic initiatives of its inhabitants is the point of reference for this study. The departure and arrival conditions, the ways of appropriating the territory and the incorporation and participation processes of the old and new inhabitants of Lasaosa, a small disperse centre of population in the province of Huesca, which is currently being recuperated and repopulated, are observed and recorded, to later be interpreted and analysed.

Desde los años 80 conozco parte de la realidad de algunos de estos pueblos del Alto Aragón. A lo largo de estos años he conocido casos de repoblación, como los de Búbal o Isín, intentos, como el de Sasé (una experiencia de *okupación* frustrada en este núcleo rural), o casos como los de Abenilla o Gillué. Fue en junio de 2008 cuando tuve las primeras motivaciones significativas para llevar a cabo esta investigación. En uno de estos viajes a la comarca del Alto Gállego encontré una realidad que llamó especialmente mi atención. Descubrí que en Lasaosa (un pueblo de propiedad privada, situado en el valle del río Guarga que, como tantos otros de la zona, lleva deshabitado aproximadamente treinta y cinco años) algunos de los antiguos habitantes y los propietarios que habían heredado habían comenzado, desde hacía dos años, aproximadamente, a poner a la

* Este artículo se ha realizado gracias a una Ayuda de Investigación del IEA para el curso 2008-2009.

** Antropóloga. mgingui@yahoo.es

venta, casas, bordas, cuadras, campos y monte. Mi interés aumentó cuando, en lo que ya sin saberlo había empezado a ser una observación participante, encontré y conversé con algunos de los nuevos propietarios. Tomé las primeras fotografías del pueblo (las casas en ruinas, el pozo, un *arnal*, las huertas abandonadas...) y empezaron las primeras preguntas: ¿cómo fue la despoblación?, ¿dónde y cómo vivían los antiguos habitantes de Lasaosa hoy?, ¿cuáles eran las motivaciones que tenían para vender ahora, después de treinta y cinco años?, ¿qué pasaba con su sentimiento de pertenencia?, ¿lo vendían todo?, ¿cómo se sentirían al ver sus casas *re-habitadas*? Se estaban planteando las primeras hipótesis de trabajo. A partir de este momento comencé la investigación propiamente dicha, cuyo objetivo principal se centró en detectar y explorar algunos de los procesos de producción y reproducción socioeconómica y cultural que caracterizan los modelos de repoblación de la segunda mitad del siglo xx. Analizar, por tanto, cuáles son las motivaciones para la despoblación y la repoblación, qué relaciones se establecen entre los antiguos y los nuevos habitantes, cuáles son los proyectos y planteamientos de vida que tienen las personas que deciden emigrar, la relación que tienen estos *inmigrantes* con las antiguas formas de vida o las relaciones que establecen estas personas con el nuevo entorno, su incorporación y su participación.

I

La introducción del Plan de Estabilización Económica del año 1959 en nuestro país conllevó una reforma económica que privilegió a los sectores secundario y terciario en detrimento del sector primario. Además, favorecido por el desbloqueo económico internacional, se produjo un gran crecimiento urbano simultáneo a un desarrollo industrial basado sobre todo en las actividades relacionadas con la construcción y con el turismo. La agricultura, por su parte, no pudo abastecer la demanda de productos que había en el mercado, mientras el capitalismo dio una respuesta clara que apostaba por la productividad. Como consecuencia se produjo un movimiento migratorio de los más relevantes del siglo xx: el éxodo rural, que afectó a los pueblos entre 1955 y 1980, principalmente (Comas y Pujadas, 1985; Mateu y García Pascual, 2003).

Fue en los años 60 cuando se manifestó especialmente este movimiento migratorio. El éxodo rural se produjo fundamentalmente por las carencias que empezaron a manifestar los núcleos rurales, principalmente por la expropiación de las tierras y por la construcción de pantanos, lo que obligó a la población a buscar la subsistencia fuera de su territorio. En definitiva, tuvo lugar una emigración forzosa. En este momento la emigración se dirigió hacia dos destinos: uno, al extranjero (Alemania, Francia y América del Norte), y, otro, a los grandes núcleos urbanos españoles (Barcelona y Zaragoza). En Aragón también se repartió por ciudades como Sabiñánigo y Monzón o, en menor medida, por Jaca, Barbastro y Huesca. La mayoría de los núcleos dispersos o aldeas que se despoblaron entonces ya no tuvieron nuevos

pobladores, puesto que los ancianos se fueron en busca de mejor calidad de vida en forma de prestaciones sociales y los jóvenes en busca de nuevas relaciones, de estudios y de trabajo. Mateu y García Pascual (2003) nos hablan de los años 80 como un periodo de transición (1981-1991) hacia un nuevo modelo demográfico. En este sentido, las administraciones centrales y locales tomaron medidas de actuación en los núcleos rurales: unas, destinadas a frenar la emigración de la población autóctona por medio de una mejora del acceso a los servicios y de un aumento de la calidad de vida en general; otras, orientadas a buscar focos de atracción hacia estas poblaciones, recuperando algunas instalaciones agropecuarias familiares con la incorporación de las nuevas tecnologías. Sin embargo, no es hasta la década de 1991 a 2002 cuando podemos hablar de saldo migratorio positivo y del final del éxodo rural. Algunos aspectos significativos de este proceso han sido el inicio de la transformación de las estructuras económicas de los espacios rurales, el cambio de la funcionalidad de estos territorios o la modificación de las relaciones sociales, económicas, comerciales y culturales entre las áreas urbanas y las áreas rurales (García Coll y Sánchez Aguilera, 2005).

Para comprender mejor la evolución de los discursos teóricos en relación con los objetivos de esta investigación creo que es necesario empezar por detenerse en el que ha sido uno de los más significativos sistemas socioeconómicos de la historia, dada su repercusión demográfica y su importancia sociocultural en el Alto Aragón: la sociedad autárquica tradicional. *Lo rural* hace referencia a la sociedad agraria como microcosmos relativamente cerrado, localizado en un espacio territorial determinado, prácticamente autosuficiente que se autoabastece tanto en la producción como en la reproducción económico-social, institucional y simbólico-cultural; un mundo con alternativas propias, con soluciones a los problemas, un mundo estable. Esta sociedad permaneció sin experimentar cambios excepto en momentos de crisis profunda provocada generalmente por elementos exógenos (Acín y Pinilla, 1995).

Valga este apunte para seguir avanzando en comprender lo que fue el cambio de la economía tradicional a la economía capitalista. La economía tradicional en la montaña aragonesa se basaba en la ganadería trashumante ovina, las actividades de transformación de la lana y la producción agrícola para el autoconsumo, principalmente. Los factores que contribuyeron a la desarticulación de esta economía tradicional tuvieron relación con los cambios institucionales que favorecieron el desarrollo de la economía capitalista y que implicaron, entre otros, la reforma agraria, la cual provocó que la ganadería trashumante se convirtiera en semiestabulada (por la privatización y roturación de las tierras) y favoreció que la producción de lana diera paso a la producción de carne (más tarde la ganadería ovina se sustituyó por la vacuna, con mayor demanda). La agricultura de subsistencia se vio afectada cuando se intensificaron los cultivos especializados en zonas más favorables y mejor comunicadas, que permitían realizar los intercambios a precios más competitivos. Y la transformación continuaba, ya que el ganado semiestabulado necesitaba mayor cantidad de forrajes, con lo

que se incrementó la extensión de cultivo dedicada a pastos (se sustituyó el trigo y el centeno por la cebada para el ganado). Asimismo, la industria tradicional textil, dedicada a la producción local o comarcal, entró en crisis por la competencia de productos elaborados industrialmente. Además, aumentó el aislamiento de ciertas poblaciones dispersas por la falta de políticas de obras públicas y comunicaciones que facilitaran el intercambio comercial. Todo ello supuso que la diversificación económica, que se había mantenido presente en algunas comarcas, se convirtiera en marginal (Acín y Pinilla, 1995).

En este contexto es en el que se manifiesta el primer desarrollo teórico de la sociología decimonónica europea, que convivió con la Revolución Industrial durante el paso de la sociedad del Antiguo Régimen, preponderantemente agraria, a la sociedad de la Edad Moderna, urbano-industrial. En términos generales, tanto la ley de los tres estados de Comte como la perspectiva evolucionista de Spencer o el planteamiento de Marx y Engels participaron de la visión de que la sociedad tradicional rural evolucionó y culminó en una sociedad idealizada urbano-industrial como resultado del progreso y de la civilización.

Durkheim y Max Weber constituyeron excepciones respecto a la concepción del progreso y su significado en la sociedad moderna. Durkheim reflexionó acerca del menor grado de cohesión moral que presentaba la sociedad urbano-industrial frente a la tradicional y Weber, por su parte, cuestionó la idoneidad de la hegemonía de una sociedad totalmente racional y burocratizada (Entrena, 1998). Pero, en cualquier caso, la sociología clásica prestó poca atención al mundo agrario y a la vida rural en sí para concentrar su interés en el mundo urbano-industrial emergente.

A finales del siglo XIX el sociólogo alemán Ferdinand Tönnies puso en cuestión las tendencias de pensamiento establecidas anteriormente. En 1887 introdujo las categorías sociológicas *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* para identificar y definir dos *tipos normales*¹ de asociación humana. Esta clasificación sirvió para ilustrar lo que estaba sucediendo. Se concibió como herramienta de análisis para mostrar el paso de una sociedad tradicional rural, en la que predominaban los vínculos primarios, a otra urbano-industrial, en la que primaban los de naturaleza secundaria y societaria. Para Tönnies estas categorías eran conceptos que definían modos de relación y no sistemas sociales, y que se manifestaban en distintos grados en todos los tipos de estructuras y organizaciones sociales (Entrena, 1998), aunque ciertas formas de relación estaban más presentes en las sociedades rurales tradicionales que en las urbanas

¹ “Un *tipo normal*, como fue acuñado por Tönnies, es una herramienta puramente conceptual para construir de forma lógica, mientras que un *tipo ideal*, acuñado por Max Weber, es un concepto formado acentuando los principales elementos de un cambio histórico-social”. *Gemeinschaft y Gesellschaft* – Wikipedia, la enciclopedia libre [en línea]. [Consulta: 17 agosto 2010] <http://es.wikipedia.org/wiki/Gemeinschaft_y_Gesellschaft>.

modernas. La dificultad de interpretación y aplicabilidad de dichas categorías condujo a que acabaran tergiversándose hasta llegar a ser asociadas con determinados modelos de asentamiento; así, a pesar de Tönnies, la *Gemeinschaft* fue asociada con el mundo rural, y la *Gesellschaft*, con la ciudad.

Pero el trabajo de Tönnies sirvió de base para una de las teorías fundamentales de la sociología de *lo rural*: la teoría del *continuum* rural-urbano. El populismo ruso (década de los 70 del siglo XIX) y el populismo norteamericano (finales del siglo XIX) fueron dos fenómenos sociales que supusieron una aportación fundamental al desarrollo de la teoría del *continuum*. Nos centraremos en este segundo. Se dio entre propietarios y trabajadores agrícolas y su finalidad era impedir la desintegración de las comunidades campesinas y el deterioro del modo tradicional de vida agrario, así como preservar una identidad rural autónoma. Mientras en Norteamérica se daba la tendencia a defender la integridad de las cualidades de la vida rural, en Europa todavía dominaba la imagen de *lo rural* como un ámbito social inculto, marginal y subdesarrollado, una visión peyorativa que aportaba el pensamiento sociológico clásico desarrollado hasta la fecha.

En el contexto general, hasta la primera mitad del siglo XX, predominaba la visión evolucionista de *lo rural*. Se mantenía un menosprecio hacia *lo rural* y se definía como un mundo atrasado y arcaico que tenía que ser transformado y superado por innovaciones culturales y socioeconómicas procedentes de las ciudades y de la industria. Desde esta perspectiva el mundo rural era un receptor pasivo que había que modelar y adaptar a las exigencias y características del mundo urbano-industrial.

En el marco del populismo norteamericano Sorokin y Zimmerman participaron de este punto de vista y elaboraron en la segunda mitad de los años 20 la teoría del *continuum* rural-urbano. El objetivo era establecer los rasgos diferenciales entre las comunidades urbanas y las rurales a partir de variables como el empleo, el medioambiente, el tamaño o la densidad de población. Según esta teoría, el tránsito de una comunidad rural a otra urbana se lleva a cabo de manera gradual, sin rupturas ni divisiones absolutas, sino con continuidad.

Robert Redfield posteriormente redefinió el enfoque del *continuum* rural-urbano en sus trabajos sobre lo que llamó *the folk society* (1947), término que empleó para referirse a *lo rural* y que caracterizaba una sociedad aislada, agraria, homogénea y con sentido de la solidaridad grupal, que funcionaba sin problemas y con alta integración, feliz, estable y armoniosa. Seguía presente la dicotomía que diferenciaba de forma tajante los ámbitos espaciales rural y urbano (Entrena, 1998). Fue Pahl quien rechazó definitivamente la utilidad del enfoque del *continuum* rural-urbano y demostró que entre las tipologías de Tönnies no había un único *continuum*, sino que podían encontrarse relaciones sociales de ambos tipos en las mismas localidades y, por tanto, no era correcto vincular formas de relación social a ámbitos espaciales específicos. La redefinición actual de *lo rural* se plantea en este sentido, ya que los

límites entre rural y urbano han quedado desdibujados con las categorizaciones utilizadas hasta este momento.

II

El Alto Gállego es una comarca situada al norte de Aragón, en la provincia de Huesca, y que ocupa la práctica totalidad del curso alto del río Gállego. Con capital en Sabiñánigo, tiene una superficie de 1359,8 km² y una población de 13 955 habitantes, según censo de 2007. Sus municipios son Biescas, Caldearenas, Hoz de Jaca, Panticosa, Sabiñánigo, Sallent de Gállego, Yebra de Basa y Yésero. Los territorios históricos que la integran son el valle de Tena, la tierra de Biescas y Serrablo.

En 1900 Sabiñánigo contaba con 280 habitantes, dependientes totalmente de la agricultura y ganadería. La temprana industrialización de Sabiñánigo, a partir de 1920, jugó un papel importante en la *desruralización* (en relación con la *desterritorialización*) de las zonas adyacentes, siendo el único enclave industrial del Pirineo central que fue elegido no solo porque contaba con recursos energéticos importantes, sino también porque estaba situado en la línea del ferrocarril (que había llegado en 1893). La estación ferroviaria se situó a 1 km del pueblo, y ya en los primeros años del siglo XX empezaron a surgir algunas fondas, viviendas y, tímidamente, algún que otro comercio. La instalación en 1918 de la empresa Energía e Industrias Aragonesas y, pocos años más tarde, en 1925, de Aluminio Español supuso el comienzo de la industrialización. El crecimiento demográfico fue constante y uniforme, y corrió paralelo al desarrollo industrial. Entre 1950 y 1970, época del desarrollismo español, en todo el municipio se constató la dualidad evidente entre el aumento poblacional de Sabiñánigo y la disminución de población de las zonas rurales que, en algunos casos, llegaron prácticamente al despoblamiento total. Desde 1970 la población de Sabiñánigo fue aumentando a un ritmo más sostenido, produciéndose incluso un estancamiento explicable por la crisis general que se desató a partir de 1973 y que provocó un frenazo en la industrialización. Según Satué (Satué, 1981), en el censo de 1981 había aproximadamente unos ciento cincuenta pueblos totalmente deshabitados en el Pirineo aragonés, de los cuales muchos se concentraban en la comarca del Alto Gállego (donde en la actualidad se cuentan hasta 50 núcleos deshabitados). El municipio de Sabiñánigo contaba en esta fecha con 9097 habitantes, de los cuales solamente 858 vivían en las 53 pedanías rurales.

En el valle del río Guarga (La Guarguera), afluente del río Gállego, a finales de los años 80 solamente vivían fijas 35 personas, repartidas entre los 6 o 7 pueblos que quedaban habitados (Laliena, 2004). En la actualidad no existe un censo completo que permita saber con exactitud cuál es la población establecida hoy en cada uno de los pueblos de La Guarguera, aunque sabemos que la población total aproximada es de unas 90 personas, que habitan en 10 de sus 27 pueblos.

Lasaosa es una de las 53 pedanías pertenecientes al municipio de Sabiñánigo. Está situado en La Guarguera, es de propiedad privada y cuenta con cinco casas con sus correspondientes patrimonios. Uno de los pocos estudios específicos que existen sobre Lasaosa es el del Grupo Scout San Viator de Huesca (1978), un documento inédito de gran valor para la presente etnografía. El otro documento original sobre Lasaosa, también inédito, es una encuesta realizada en 1979 por la Asociación Amigos de Serrablo de la que también hemos extraído valiosa información.

Acerca de la evolución del movimiento poblacional en Lasaosa, apenas hay datos referentes:

Como en todas las poblaciones de la sierra, tras una estabilización de siglos impuesta por un ecosistema natural adverso, modificado generación tras generación, contemplamos el máximo de población a caballo de finales del siglo XIX y principios del XX. La desertización es una simple secuela del progreso. No podía acoplarse a una revolución meteórica (como se estaba dando) con simplemente 1,7 hectáreas de regadío, sin volumen de tierras para mecanizar, con renta muy inferior a la de la ciudad, sin servicios. Las cinco familias de Lasaosa nacieron ya condenadas [...]. La situación se agrava durante la guerra. [...] Con la llegada de los años 50 y 60 la sociedad cambia meteóricamente. [...] La tentación es muy fuerte, el éxodo es irreversible.

AÑO	1495	1846	1857	1900	1910	1920	1930	1940	1950	1960	1970	1974
NÚMERO DE HABITANTES	23 habitantes 5 fuegos	48	46	48	57	54	51	55	37	28	14	0

Fuente: Grupo Scout San Viator de Huesca, 1978. Elaboración propia.

Con relación al desarrollo económico:

Hasta 1950 los vestidos eran hechos artesanalmente. Después la economía de mercado irrumpe brutalmente en esta sociedad destruyéndola con rapidez. La ciudad llama. Pasados los años 70 el pueblo queda vacío. En 1976 dejan de cultivarse totalmente sus tierras.

Y con relación a las casas, la vida cotidiana y las relaciones de parentesco:

Cinco casas había últimamente: Trallero, Sánchez, Lardiés, Juan y Abadías, por orden de despoblación. El último, un solo habitante de casa Abadías, marchó en 1974. [...] Las condiciones de vida eran las comunes a toda la zona prepirenaica del valle del Guarga, que aglutinaba toda una comunidad activa, una gran familia dividida en pequeños núcleos sentimentalmente emparentados.

Actualmente Lasaosa está en proceso de repoblación, se están reconstruyendo algunas de las casas y bordas y se está trabajando para la puesta en marcha de las infraestructuras básicas de suministro de agua, sistema de vertidos y depuración. En los últimos dos años se ha celebrado, a modo de reunión y comida, la fiesta de la Virgen

del Rosario el primer domingo de octubre, en la que han participado los antiguos habitantes y los nuevos propietarios.

III

La metodología etnográfica en la presente investigación nos aporta una perspectiva dinámica del cambio social —que es la que necesitamos, dado el carácter de estudio micro-histórico de la misma—, ya que nos permite, en primer lugar, la observación participante, seguidamente, la posibilidad de trabajar a partir de la información obtenida en las entrevistas, y, al mismo tiempo, avanzar sobre el análisis de las transformaciones socioculturales dentro de un periodo limitado en el tiempo.

En los primeros contactos informales con los informantes ya se detectaba la riqueza de toda una información que estaba latente: la disponibilidad o no a participar, la credibilidad concedida a la etnografía o la comprensión del objetivo al que se pretendía llegar mediante las entrevistas. Han sido relevantes la confianza o desconfianza y la implicación a este respecto; por ejemplo, en algún caso en el que, al realizar una segunda entrevista, se ha obtenido información familiar personal de gran valor emotivo. También se ha detectado información, a veces no explicitada, sobre un cierto estado de alerta de los informantes respecto a lo que se puede considerar una “intromisión en su vida personal” (algunos finalmente no han participado en las entrevistas) o una actitud de marcada negatividad respecto al tema de la despoblación y la repoblación (quienes todavía hoy consideran que “nos obligaron a marchar”). Para seleccionar a los informantes se ha tomado como referencia las casas (familias y patrimonio) que hubo en Lasaosa y estuvieron habitadas hasta 1976. La lista de personas no ha sido muy extensa ni ha habido selección previa, apenas algún informante de cada casa y media docena de nuevos propietarios que estaban tramitando la compra de algún patrimonio.

Durante el trabajo de campo he podido comprobar que la información proporcionada por algunas personas en el transcurso de entrevistas realizadas en profundidad con una duración, en algunos casos, de hasta tres horas, se podía estructurar como el inicio de una historia de vida. Me parece importante que quede constancia del interés que en algunas personas ha suscitado el tema y, aunque no es este el objetivo de la presente investigación, quizá en próximas etnografías se podría recuperar dicha información como monografía.

Me centraré sin embargo en lo que considero que han sido relatos biográficos múltiples y en el uso de las dos modalidades que se consideran más relevantes,² y que,

² El método de relatos biográficos cruzados responde, por una parte, a un deseo de alcanzar una visión holística de los hechos, y, por otra, a una preocupación por la verificación. Estos dos objetivos se

de una u otra forma, están presentes en la metodología utilizada en la investigación. Una de esas modalidades es el procedimiento de los relatos biográficos cruzados, cuya idea central consiste en hacer converger los relatos de experiencias personales hacia un punto central de interés, hacia un tema común del que todos los sujetos han sido a la vez protagonistas y observadores externos. La otra modalidad es el relato biográfico paralelo, que es concebido como un recurso metodológico complementario dentro de esta investigación. En este caso su utilidad ha sido doble: ha servido para confrontar los relatos con los resultados obtenidos por vías formales y cuantitativas, pero, sobre todo, ha servido como medio de ejemplificación de los informes finales de la investigación con citas literales y como modo de ilustración del discurso teórico, dando fuerza añadida a los argumentos. Asimismo, y dentro de esta modalidad, se ha utilizado el análisis tipológico, en el que los materiales autobiográficos se han sometido a una distribución por categorías y a una clasificación en la que la riqueza de la realidad descrita se reduce a una serie de tipos, los cuales, en este caso, son los los distintos modelos de repoblación.

Respecto al formato utilizado en el registro de las entrevistas, algunas de ellas se han realizado en soporte audio y, otras, en soporte audio y audiovisual. Las entrevistas registradas en ambos formatos se han transcrito de forma integral, para pasar después a reseñar los temas y datos más concretos y relevantes. En algunos casos se ha planteado una segunda entrevista con el fin de matizar temas significativos, sin embargo, en general, se ha obtenido la información fundamental en las primeras conversaciones. El registro de las entrevistas en soporte audiovisual se ha utilizado como soporte de información etnográfica y, a la vez, como documento etnográfico en sí mismo.

Se han localizado personas de las seis casas que hubo en Lasaosa (casa Trallero, casa Sánchez, casa Lardiés, casa Juan, casa Porgador y casa Abadías, aunque casa Porgador fue comprada en los años 50 por casa Abadías) y se realizaron entrevistas a las pertenecientes a cuatro de ellas.

En total se han hecho trece entrevistas a antiguos habitantes y nuevos propietarios, de las cuales ocho han sido filmadas. Los participantes fueron: Marino, Paco, Trini, Flora, Aquilino y Abigail, de casa Sánchez; René, José María, Juan, Eloy y Pino, de casa Lardiés; Emilio y Ricardo, de casa Trallero; Ángeles, Julio, Carlos y José Luis, de casa Abadías. Se han realizado además seis entrevistas paralelas a personas relacionados con entidades u organismos vinculados, de una u otra forma, a la repoblación

implementan a través de un proceso de distanciamiento, que es fruto de la relativización de cada narración personal por medio del contraste de cada una de estas en relación con todas las demás, dentro de un mismo medio social. El método biográfico aplicado con esta perspectiva multicéntrica, referida a un solo objetivo, puede utilizarse en el estudio de cualquier formación social de dimensiones demográficas restringidas (Pujadas y Comas, 1994).



Fotografía de grupo. Lasaosa, 1945-1955.

de Lasaosa, como son Enrique Satué, socio de la Asociación Amigos de Serrablo y actual miembro del patronato de la misma asociación; un concejal del Ayuntamiento de Sabiñánigo; un técnico de la Comarca Alto Gállego; un antiguo secretario del Ayuntamiento de Gésera; Jesús García, socio cooperativista de la empresa de bioconstrucción Mallata, S. C.; y Paco Muñoz, habitante de Lasaosa en los años 80.

IV

Los tres ejes que vertebran el análisis de resultados están en relación directa con los tres objetivos planteados en la etnografía. Tal como hemos ordenado los bloques de análisis, empezaremos por analizar los discursos de los antiguos habitantes para pasar después al análisis de los discursos de los nuevos propietarios.

Los antiguos habitantes

En el análisis relacionado con las formas de vida y de subsistencia encontramos discursos que giran en torno a temas que definieron plenamente la vida de estas poblaciones dispersas. Se vivía sin agua corriente, apenas sin luz y sin inodoros; condiciones de infraestructuras básicas en torno a cuya carencia giraba buena parte de la dedicación y organización de la vida familiar.

A la fuente Lenera íbamos a lavar en invierno, porque el agua estaba más caliente, menos fría [risas]. Allí también lavábamos las tripas de la matanza. La colada grande la hacíamos en el barranco de Lasaosa, era una vez cada... nos juntábamos las mujeres. (Trini, de casa Sánchez).

Las huertas se regaban con las acequias de cada huerto, con el agua que venía del río y que se repartía por tiempos. Cuando había poca agua, había líos, porque no llegaba para todos. (Paco, de casa Sánchez).

La luz que llegaba a Lasaosa venía de una pequeña central que había en el río Guarga, donde el Molino Escartín. La Favorita se llamaba. Daba luz a Villobas, Aineto, Gillué, Solanilla y Lasaosa. Mantener la luz también suponía un trabajo de todos. (Marino, de casa Sánchez).

También teníamos una central, teníamos que preocuparnos de la línea: si se caían los postes íbamos y *picábamos* un pino para arreglarlo, íbamos en comunidad todo el pueblo, el lucero que había arreglaba los cables. Otras veces no había luz. La luz no se pagaba, pagabas por las bombillas que tenías; alguno tenía tres apuntadas y ponía cuatro o cinco. Si había agua, había luz. (Emilio, de casa Trallero).

Las formas de comunicación y los medios de transporte de La Guarguera fueron otro de los condicionantes de las formas de vida de los antiguos habitantes de Lasaosa. Teniendo en cuenta la orografía del entorno de Lasaosa, queda patente que bastantes de las distancias relativamente cercanas se cubrían caminando o en los mulos. Los caminos de herradura eran vías de comunicación hacia la mayoría de los pueblos con los que se mantenía relación, tanto para las relaciones socioeconómicas y comerciales como para las relaciones socioculturales. Cuando se abrieron las pistas forestales, se facilitaron desplazamientos que beneficiaron en general a la población de La Guarguera y que cumplieron una función importante.

En las defunciones la casa se hacía cargo de todo, se preparaban los rituales de velatorio y entierro y, lo que era más importante, se iba a avisar de pueblo en pueblo a los parientes y vecinos. Cuando se recibía a los huéspedes, se preparaba comida para varios días y los que venían de fuera se quedaban a dormir. (Flora, de casa Sánchez).

Se iba a la escuela de Gésera. Éramos unos treinta niños y niñas de varios pueblos de La Guarguera. Desde Lasaosa tardábamos una hora. Íbamos por el camino de la iglesia. Venían niños de Arraso, de Grasa, de San Esteban, de Molino Villobas, de Castiello... En invierno, con la nieve, llegábamos mojados hasta arriba. Si nos dejaban calentarnos en alguna casa... Así pasábamos. (Trini, de casa Sánchez).

A la hora de cubrir distancias mayores, y en función de la capacidad adquisitiva de las familias, la bicicleta, primero, y, después, la motocicleta fueron medios de transporte que ayudaron a acortar distancias y a economizar tiempo. Se utilizaba el tren, con estación en Orna, para viajar fuera de la comarca y de la provincia. Otro de los medios de transporte que cubría la comunicación en La Guarguera era el autobús de la compañía La Ribereña, que hacía el recorrido de Sabiñánigo a Boltaña. En los últimos años de vida en Lasaosa alguna familia llegó a tener coche.

La economía de subsistencia era una economía basada fundamentalmente en el ganado y en la pequeña agricultura. Los frutos del huerto y de la tierra formaban parte, en general, de la dieta básica, así como todos los productos derivados del cuidado y cría de animales de corral. Alguna de las familias tenía colmenas y sacaba la miel. Esta producción se tenía tanto para el consumo propio inmediato como para el intercambio.

Se trabajaba en varias cosas, con una sola no se podía vivir. (Paco, de casa Sánchez).

Cuando sacábamos el ganado al monte en verano, metíamos el ganado en las *cletas* que hacíamos y, en lugar de volver a la *paridera*, quedábamos allí, y se les iba cambiando el cercado. (Paco, de casa Sánchez).

El huerto de casa daba acelgas, coles, tomates, patatas, judías tiernas, pimientos, pepinos... En tiempo de huerta había casi de todo. No comías lo que querías, pero no faltaba de nada: sopas y judías todos los días [risas]. Teníamos las ovejas, los cerdos... En cada casa se mataban gallinas, conejos, pavos... (Flora y Paco, de casa Sánchez).

Los huertos los hacían las mujeres, los hombres trabajaban para prepararlos, pero los llevaban las mujeres. En invierno hacíamos secado de judías, lentejas, garbanzos... Se cultivaba cereal, trigo, frutales (*manzaneras*, membrillos, peras, cerezos...). (Emilio, de casa Trallero).

Teníamos colmenas, eran de mimbre de aquellas antiguas, treinta o cuarenta con sus *arnales*. Íbamos a sacar la miel. Sí, sacábamos cantidades de miel. Antes las abejas comían de todas las flores, sobre todo pipirigallo, ahora no hay flores. [...] El hermano de mi abuelo se ponía una careta de alambre para protegerse y, ya está. Nadie más tenía miel. (Ángeles, de casa Abadías).

El autoabastecimiento y el intercambio de productos estaban presentes en la vida cotidiana de los antiguos habitantes de Lasaosa y era un valor añadido que posibilitaba la menor dependencia del exterior.

Vivíamos más mal o más bien, pero comida no nos faltaba. (Ángeles, de casa Abadías).

En estos pueblos, aunque hubiéramos estado seis meses sin contacto de nadie, habríamos sobrevivido, y más. Si acaso, se compraban sardinas saladas. Te mantenías con lo que teníamos. Mi madre iba a la tienda en Gésera, salía con la cesta de huevos, traía alpargatas, anís, aceite, café, chocolate... y, a lo mejor, le sobraban huevos. (Emilio, de casa Trallero).

Eran bastante autónomos, compraban aceite, azúcar y café, casi nada más, comían corderos, gallinas, conejos... Iban a Huesca con los machos cargados y con lo que vendían compraban lo que les hacía falta. [...] También guardaban en las falsas la cosecha, judías, patatas... los hongos, que ponían con hilos para secar, [que] después daban buen gusto a las salsas. (René, de casa Lardiés).

También la transformación y manufactura de materias primas contribuía a la diversificación de la economía familiar. Un ejemplo claro de ello era el cerdo, que permi-

tía tener reservas alimenticias para todo el invierno gracias a los productos resultantes de la matacía. Otro proceso de manufactura, que explican los antiguos habitantes de Lasaos y que contribuía a la autosubsistencia, era la elaboración de la lana, desde el esquilado hasta la confección de mantas y calcetines o su utilización para colchones.

Hacíamos la matacía (las *tortetas*, las costillas en adobo...) para cuando llegaban los huéspedes o se hacían comidas rápidas. Así, ya estaba preparado. (Flora, de casa Sánchez).

Mi madre explicaba que en el pueblo había máquina de cardar la lana. Las mantas las hacían aquí. [...] Mi madre también hilaba, cardaba, hacían los calcetines de lana, chaquetas... No compraban. (René, de casa Lardiés).

Yo ya no he cardado ni hilado, pero he visto a la abuela. Hacía paños de cáñamo, que se cultivaba allí también, y tejía unos calcetines... ¡bien calientes que eran! (aún tengo unos que te voy a enseñar). Yo, además, le hacía toda la ropa a mi hijo. (Ángeles, de casa Abadías).

El cultivo del cereal proporcionaba el trigo que se llevaba a los molinos de La Guarguera para hacer la harina.

Hacían el pan, tenían el trigo [...], trillaban en esta era... Estas bordas servían para poner el trigo. En casa Lardiés, la casa de J. M., ahora, había un horno debajo de la *cadiera*. [...] No se hablaba de toneladas, sino de quintos, la cosecha era de un vagón, dos vagones... Lo cogían y lo bajaban al tren, a Orna. (René, de casa Lardiés).

Yo sí me acuerdo de *masar*. En el Molino Escartín había panadería, y primero venían del Hostal de Ipiés, de Orna. Con el camión bajaban por todo el Guarga hasta Belarra, y se iba a buscar allí; luego, marchaban por Laguarda hasta Boltaña. También los que venían a buscar a casa el trigo y, a cambio, te daban el pan: de 100 kg de trigo, 90-110 kg de pan. (Marino, de casa Sánchez).

Recuerdo que trabajaba en la mina durante la semana, y el domingo cargaba el macho con 120 kg de pan en el Molino Escartín y subía a Artosilla, después, otra vez para casa: así se pasaba el domingo. Después hasta los de Nocito bajaban al Molino Villobas a por el pan para no *masar*. (Paco, de casa Sánchez).

La economía de subsistencia se complementaba con trabajos remunerados que realizaban generalmente los hombres y que permitían tener dinero para comprar aquello que no se producía ni se intercambiaba. Algunos hombres de Lasaos trabajaron de peones en las obras de la carretera del puerto de Monrepós, en la pista de La Guarguera y en la de Nocito. Cuando la Diputación General de Aragón empezó a comprar el monte para la reforestación, los hombres salían a trabajar en la plantación de los pinos, en la tala y en el arrastre. Los informantes explican como curiosidad que hubo un tiempo en que se abrió en Lasaos una mina de carbón que dio trabajo a algunos antiguos habitantes.

Trabajamos en la pista forestal de Nocito. [...] A los del pueblo nos daban cuarenta jornales gratis. Trabajábamos sin cobrar, porque, si no, se llevaban la

pista por otro sitio. [...] Con los barrenos abríamos las piedras. Eso era malísimo: tenía un corte, y se iba dando vueltas con la barra hasta que metían el barrenito (la dinamita) y explotaba. Metían agua para que saliera el barro para fuera. (Paco, de casa Sánchez).

La mina de carbón... Creo que fue después de la guerra, vinieron unos de Barcelona y querían hacer de manera productiva, pero después no lo vendían, era para las casas. (René, de casa Lardiés).

También se explica la actividad que hubo con la servidumbre. Algunos habitantes de Lasaosa tenían criados o servían como criados en casas de otros pueblos del valle (Solanilla, Aineto o Gésera). Los trabajos más habituales que se les encargaba eran hacer leña o cuidar el ganado, también seguir los machos o las caballerías.

Por lo general, en las casas donde había menos familia trabajaban en las casas un año (hasta san Miguel). Si estaban contentos, se quedaban, si no, se iban a otro sitio. [...] Los que se entendían entre amo y criado se colocaban. Eran acuerdos que se trataban como en una feria. [...] Las mujeres, cuando se casaban, dejaban de trabajar en las casas. [...] Cualquiera tenía un sirviente porque costaban pocas perras [...]: así, los amos iban más descansados. (Emilio, de casa Trallero).

La especialización de los oficios y la escasez de medios determinaban que ciertos trabajos fueran realizados por profesionales de otros pueblos que venían a Lasaosa para desarrollar su cometido en todas las casas o solo en las que habían solicitado el servicio. En general, el pago de los trabajos, que podía ser en especie (sacas de trigo), se hacía entre todos los vecinos, normalmente una vez al año o por meses. Se alojaban en las casas como huéspedes, siendo atendidos como tales.

Había un herrero en Gésera, el de Lasaosa y, otro, el de Gillué, Bara y Nocito, y cada uno hacía su recorrido por los pueblos. El carpintero era de Torrelluela de la Plana, el cestero venía de Osán —¿o de Yebra de Basa?—, el sastre, de Abellada, una vez al año, el sillero, el *pecero*, que vendía la pez para marcar el ganado..., hasta a hacer fideos, pasaba gente haciendo fideos (si tenías harina). Había alcalde pequeño, que estaba en Lasaosa, sin poder de decisión; el grande estaba en Gésera [...], después, había médico en Orna, bastante bueno, de estos de pueblo, pero era bueno, era muy pueblerino. [...] El correo: había uno de Gésera, era un mutilado de guerra, después, ya hacía de cartero J. (Emilio, de casa Trallero).

El herrero venía de Nocito, le pagaban tanto al año de iguala entre todos, y comía en las casas. Cobraba con trigo. Cuando venían las visitas, se sacaba lo mejor que había: los huevos, se le daba café a mi padre y al herrero, a los demás, no; era la costumbre. (Marino y Flora, de casa Sánchez).

Cuando venían los invitados, se sacaba el café, las conservas de aceite..., lo mejor de cada casa. (Flora, de casa Sánchez).

En el Molino Escartín había un practicante, y, cuando era algo de mucha gravedad, venía el médico. Ya tenía que ser grave. El médico venía de Orna de Gállego. Era mejor no estar enfermo. Cuando estabas muy enfermo, te morías, porque había que bajar en los machos. (René, de casa Lardiés).

Respecto a las redes sociales y relacionales, la red social fundamental se basaba en la convivencia del núcleo familiar formado por la familia troncal, algún hermano soltero de parte de un miembro del matrimonio (los *tiones*) y, en ocasiones, los abuelos. Los parientes vivían como parte de la red familiar, bajo el mismo techo y en una única economía, y se convivía entre abuelos, padres, hermanos, *tiones* y huéspedes.

Vivíamos todos juntos, con los abuelos y dos tíos solteros. Había para todos. (Ángeles, de casa Abadías).

Éramos lo menos diez con los hermanos de papá. (Flora, de casa Sánchez).

Las celebraciones de nacimientos, bodas y defunciones constituían algunos de los elementos más significativos en los que se manifestaban las redes sociales, dada la implicación de familiares, vecinos y amigos.

Los nacimientos se hacían en las casas, y eran las mujeres más mayores o las abuelas las que ayudaban en el parto. No había comadrona y el médico no subía, a no ser que hubiera una urgencia. Cuando se nos moría algún familiar, hacíamos el ataúd, aunque a veces venía el carpintero y lo hacía con las tablas que habíamos guardado, le amortajábamos, y allí estaba varios días, como la abuela. (Flora, de casa Sánchez).

Para las defunciones había mucha ayuda para avisar: unos iban caminando de pueblo en pueblo, otros hacían la sepultura, se mataba un cordero y se daba de comer a los que venían de fuera... Antes las cosas estaban bien arregladas, lo que no había eran medios para vivir mejor. Se hacía el entierro con misa cantada en la iglesia, lo mejor que se podía. A veces, en la casa también se hacía la misa. (Emilio, de casa Trallero).

Para las bodas era costumbre celebrar la misa y la comida en el pueblo de la novia, y, después, se volvía a celebrar en el pueblo del novio. En Lasaosa se celebró la boda de H., de casa Lardiés, en la iglesia, la de F., en Aineto, la de J., en Lasieso, y la de casa J. era de Nocito..., y, luego en todas, luego se hacía *tornoboda* en Lasaosa, baile y cena. [...] Para las bodas se hacía una fiesta grande con comida, música y baile, o con la gramola o con los músicos que venían (violín, guitarra, acordeón). (Marino y Paco, de casa Sánchez).

Las relaciones vecinales se planteaban como una forma fundamental de vida y subsistencia en el pueblo. La mayoría de los informantes explican que, en general, no había conflictos de importancia, apenas discusiones cuando el ganado se pasaba al campo del vecino o las cabras entraban en las huertas. Las lindes que separaban las fincas o la distribución horaria del agua de riego habían sido también motivo de alguna pequeña disputa.

Algún problema con el agua, con el ganado, con las huertas..., pero nada de importancia, nos llevábamos bien, con poco nos divertíamos. [...] Éramos vecinos de casa Sánchez, la madre de M. era la padrina mía; no es que fueran muy sobraos, pero siempre se acordaba de darme algo. (Emilio, de casa Trallero).

Había fincas de paso; cada vez que se tenía que labrar o sembrar, uno pasaba por aquí, tenía que levantar las piedras del muro para pasar y volverlas a poner en su sitio, y no había problema. Cada año varias veces. (René, de casa Lardiés).

En invierno pasaban todos a limpiar los caminos, a poner las piedras que estaban caídas... La leña la hacían aquí todos. Me parece que en esos momentos se ayudaban bastante todos: cuando había que cortar pinos, pasaban dos o tres días para uno, después, para otro. Hacían fuego en las cocinas, en las *cadieras* con los bancos para sentarse y charlar, todo el invierno. (René, de casa Lardiés).

En lo comunal generalmente participaban todas las casas: en la matacía...; en algunas obras algunas casas no participaron, como fue la construcción del único pozo que hay en Lasaosa, el pozo pertenece a casa Sánchez, casa Juan y casa Abadías. (Marino, de casa Sánchez).

Sobre todo en invierno, las tardes eran muy largas, jugábamos a baraja, hacíamos baile y en las *cadieras* pasábamos horas, no faltaba el *poncho* de vino [risas], había música, reíamos..., lo pasábamos bien. (Paco, de casa Sánchez).

En las pequeñas transacciones comerciales que se hacían en el valle había que llegar a acuerdos de palabra sobre las cantidades del producto que se iba a intercambiar, se establecían pactos de confianza entre los interesados, que a veces no se cumplían y se llevaban a juicio. Las cofradías cumplían una función de red social y socioeconómica importante en La Guarguera.

Para arreglar los conflictos entre vecinos, primero se hacía un acto de conciliación, después, juicio de faltas, y, si no, al juzgado de primera instancia, pero normalmente se arreglaban con entendimiento. Solían ser temas de que el ganado entraba en las huertas, que se han comido el sementero... Se solucionaban, si las partes querían. En La Guarguera eran buena gente, se entendían. Éramos veinte y estábamos todos los días ¡Qué vas a denunciar al otro! Casi no había juicios: un mal arreglo vale más que un mal pleito. Para temas de patrimonio la cosa ya es diferente. El secretario del ayuntamiento era también secretario del juzgado, de ahí lo que son los juzgados de paz. Lasaosa pertenecía a la cofradía de San Úrbez. Celebraban una fiesta al año y, cuando moría alguno, miraban a ver quién iba a atender a la familia, dejaban o daban un dinero para el entierro de una casa, cuando se moría un macho también ayudaban, [...] para la fiesta compraban la torta... Se pagaba una cuota o se hacía colecta. La cofradía tiene tierras y las arrienda como pastos, con lo que también recauda ingresos. El superávit se usa para mantener la ermita. (Informante anónimo).

Cuando mi padre vino de Bentué de Nocito, en Lasaosa se pagaba a uno de Lasieso cantidad de trigo. No podían ni comer, pero tenían que pagar, y venían con las caballerías a llevarse no se qué talegas de trigo, y mi padre quiso dejar de pagar por algo que no sabía ni lo qué era de antiguo. Mira que mi padre era de buenas maneras, pues fueron a juicio y allí se quedaron las talegas de trigo. El juicio lo hicieron en Secorún, fueron a dos partes, como si hubieran sido abogados, que no serían abogados, pero... Cuando acabaron les dijo el juez “con gente tramposa como ustedes vivimos nosotros”. Mi padre se quedó muy enfadado. (Marino y Flora, de casa Sánchez).

Las fiestas más significativas de Lasaosa dibujaban un calendario anual que permitía reunir a los vecinos del pueblo y de La Guarguera varias veces al año, manteniendo así una red de relaciones tupida y constante. En general, las fiestas contaban

con una celebración religiosa, con una reunión de parientes y vecinos en torno a la comida y, para finalizar, con música y baile. La iglesia se utilizaba para las ocasiones importantes y la capilla de la abadía para la misa de diario. En el recuerdo de la mayoría de los antiguos habitantes se encuentra todavía la copiosidad y la abundancia con la que se celebraban estas fiestas, excepto cuando había habido alguna defunción en una casa, pues entonces no participaban en ninguna celebración durante el año que duraba el luto.

La fiesta grande de Lasaosa es la fiesta del Rosario, que se celebraba el primer domingo de octubre. Era muy famosa. El término municipal al que pertenecía Lasaosa era Gésera. La gente de todos los pueblos bajaba y se hacía fiesta dos o tres días, había huéspedes en las casas y dormían por todas partes. Venían de San Esteban, Ordovés, de Abenilla..., venía el cura y los músicos. Entre todos les daban de comer. Se bebía, se cantaba, se bailaba... (Flora, de casa Sánchez).

Para el Rosario se mataban dos corderos, había de todo... Con lo que se comía allí podíamos comer dos meses. Hasta la mujer más tacaña aquel día lo daba todo para la fiesta y nadie protestaba. [...] La fiesta pequeña se celebra para Santiago, para el 25 de julio había misa y comida duraba un día. (Paco, de casa Sánchez).

Se celebraba también san Pedro, el 29 de abril. [...] El cura bendecía las ramas de boj, y las llevábamos a los campos para que no viniera la *pedregada*; después, cuando segábamos, nos encontrábamos la rama y lo celebrábamos con vino [risas]. (Marino, de casa Sánchez).

La fiesta de Lasaosa en [la ermita de] San Úrbez se celebraba el primer miércoles después de Semana Santa. Se subía a San Úrbez, y cada pueblo tenía una habitación para guardar las cosas y la comida, se celebraba la misa y los romeros hacían sus cosas (se hacían promesas, subían descalzas...). Había que pagar al santero con lana de oveja o con trigo. Los que venían de más lejos se quedaban a dormir en el pueblo. Las cofradías que había, y que hoy se mantienen, participaban en la romería. (Flora, de casa Sánchez).

Las fiestas eran formidables hasta que nos pasó eso con los hermanos allí. Viniera quien viniera, a repartirse los huéspedes y a beber y a comer y dormir donde fuera..., si había salud. Se hacía baile, íbamos por las casas (para no gastar tanto en una: hoy, a una, mañana, a la otra) con la gramola o con la guitarra. [...] Se buscaba los músicos de Abiego, de Siétamo, también de Huesca...; había una pandera y unos aceros, también guitarra y violín. Se iba a rondar a las mozas y se hacía el baile en la era; [...] cuando hacía fresco, en las casas; en casa Trallero había una sala grande y se hacían bastantes bailes. (Emilio, de casa Trallero).

Los motivos que provocaron la despoblación de Lasaosa, según la mayoría de los informantes, fueron las consecuencias inmediatas al impacto de la industrialización. Las casas de Lasaosa comenzaron a verse afectadas por la situación de cambio y la economía de subsistencia dejó de ser suficiente para el abastecimiento familiar. La despoblación de Lasaosa fue forzosa en la mayoría de los casos. Las condiciones en las que se abandonaron casas, bordas y tierras son variadas, pero las causas están relacionadas con la imposibilidad de mantener las haciendas en funcionamiento con

los mínimos de productividad. La expropiación de los pastos para la reforestación fue uno de los motivos que provocaron el abandono de la cría de ganado.

Nos hicieron marchar. Las cosas ya no estaban para vivir. En Solanilla le hicieron la vida imposible al pastor antes de marchar: no le dejaban pasar con el ganado por los pinos, le ponían multas... (Marino, de casa Sánchez).

Nosotros teníamos ocho o diez vacas, pero teníamos que comprar un tractor, y no podía ser: la tierra ya no daba y no se podía amortizar. Había que vivir todo el pueblo, para vivir solo no se puede. Primero salieron los de casa Trallero, después, casa Sánchez, casa Juan, casa Lardiés y casa Abadías. (Ángeles, de casa Abadías).

Los primeros que nos marchamos nosotros. Los forestales compraban los montes. Nosotros vendimos una pardina, nos dieron unos 17 000 duros. Con aquello compramos en Huesca, y después pusimos carnicería, que íbamos de gorrineros, comprábamos tocinos por allí. No estaba mal al lado de lo de allí arriba. (Emilio, de casa Trallero).

Los últimos pobladores de Lasaosa comentan que se quedaron sin luz porque hubo un desprendimiento de tierra que se llevó la central eléctrica. Entonces ya no era rentable arreglarla porque la mayoría de los núcleos a los que abastecía estaban ya despoblados o en vías de despoblación. La red social se había desarticulado y se evidenciaba la dificultad de vivir sin la base de las relaciones vecinales.

La desestructuración de la red socioeconómica familiar en relación con algunas circunstancias familiares como la marcha o la muerte de algún hijo varón son, como la propia guerra y la represión, factores que también contribuyeron a debilitar las economías familiares. Ello obligaba a marchar, a servir o a vender pardinas, tierras, ganado y machos para mantener parte de las haciendas.

Con la guerra se nos llevaron ganado y un macho, teníamos la hacienda medio hipotecada, vendimos un macho para desempeñar la casa... Pero tuvimos desgracias, porque se nos murieron dos hermanos, dos zagales majos. El pueblo se nos portó bien, pero fue lo peor para la casa, lo pasamos muy mal, de tener criados se pasó a servir. En nuestra familia también vendimos, las mujeres se pusieron a servir en las casas, los hombres ayudaban con los machos... (Emilio, de casa Trallero).

Las condiciones físicas del clima y la orografía, así como el acondicionamiento de las casas, también son recordadas cuando se trata de hablar de la despoblación. Estos temas han dado forma a uno de los discursos más relevantes, construido desde la perspectiva actual del llamado *estado del bienestar* o del concepto *mejor calidad de vida*, para justificar la despoblación entre los antiguos habitantes.

El peor momento del día: cuando había que meterse en la cama en invierno y cuando había que levantarse por la mañana y bajar a la cuadra. Se calentaban las sábanas con un calentador lleno de brasas o con una botella con agua caliente. (Trini, de casa Sánchez).

El agua se iba a buscar al río, a romper el hielo para coger el agua y abrevar las caballerías. (Emilio, de casa Trallero).

No teníamos baño. Aquello no sé cómo lo hacíamos, nos bañábamos con un barreño, calentábamos el agua al sol... ¿Es que no nos daba la cabeza para más o qué? Ahora no me lo explico. (Flora, de casa Sánchez).

Para calentarnos se hacían *fajinas* de leña —que se empleaba mucha gente— y a quemarlas por la noche. Se gastaba mucha leña y, a pasar frío. Había unas *cadieras* grandísimas, y un desván de casa, pues no se calentaba. Frío se pasaba cuando se iba a dormir. Para alguno que estaba enfermo o para algún crío se echaban las brasas en un calentador con un mango y se pasaba por la cama. (Emilio, de casa Trallero).

Con relación a la despoblación, la visión que hoy tienen de La Guarguera algunos antiguos habitantes de Lasaosá pasa por el recuerdo de lo que fue, mientras que la construcción social del futuro inmediato en la ciudad se basa en los referentes del pasado.

Ahora, los que se quedaron, los de M. V. son esclavos del ganado, con un montón de dinero y, además, las ayudas, pero son esclavos igual. [...] La Guarguera ahora no es nada: un viejo en cada pueblo y aun no llega, tiene poca vida, es montaña. [...] Y está el problema de siempre, que no hay agua en Lasaosá, en Molino Escartín a veces también se han quedado sin agua. (Marino, de casa Sánchez).

Ahora vivir de la tierra no se podría, a no ser que sea con corderos de buena calidad, o toda la tierra cultivada con tractores y modernas máquinas, pero de los que están viniendo ahora, no, ellos no han nacido con esto. De los antiguos podían seguir de agricultores, pero son mayores, tienen la familia en Huesca... Si vienen, será de jubilados. (René, de casa Lardiés).

Al mismo tiempo la vinculación actual con el territorio se deja entrever en el interés por saber si los nuevos habitantes llegarán a vivir allí o no, y, en todo caso, por conocer cómo se vivirá allí con los medios que hay ahora. Por otra parte, entre las motivaciones para la venta de propiedades se encuentra la esperanza de ver las casas reconstruidas en el futuro y la posibilidad de seguir manteniendo cierta vinculación con el pueblo.

Vivir allí ahora: para alguien que quiera estar muy tranquilo. La soledad, pues sí, pero es muy aburrido. Para gente un poco rara, que digo yo. [...] Y que tengan suerte los que vivan ahora, porque roban todo. (Trini, de casa Sánchez).

Al vender, pues mejor: entre varios hermanos para ponernos de acuerdo es más difícil. Así que mejor ver las casas reconstruidas, pero ellos, de vivir, no vivirán todo el año, [...] para vivir como antes no vale la pena. (Marino, de casa Sánchez).

Yo he vendido una parte, yo quería que esta casa no se aplanara. Ver la casa, así, arreglada, ahora es lo mejor. Cuando vengo aquí digo: “a tu salud madre”. Mis chicos [hijos] no vendrán nunca aquí, mi chica es un poco Lardiés, como mi madre, es profesora en Francia y vendrá a pasar días en verano. El vínculo con el pueblo de la abuela todavía está. Cuando yo no esté, no sé qué pasara, mejor si no tengo que vender, pero, si ellos no quieren venir, lo venderé. (René, de casa Lardiés).

Ahora está en venta la casa grande y una casa que está *espalpada*. Otra casa está apalabrada, falta escriturar y revisar todos los papeles en el catastro. El horno

nuestro también está en venta, pero nos dan muy poco. Los de la Asociación lo quieren para sede social. Dicen que pido mucho. [...] Al final habrá que regalar, aunque sea a un familiar. Yo, no me apetece ir a Lasaosa, pero la era y las dos bordas eso no lo vendo. Eso me lo quedo yo, de terreno no vendo nada. (Julio, de casa Abadías).

Los nuevos propietarios

Las motivaciones de los nuevos propietarios de Lasaosa para la compra de casas, de bordas y de terrenos son heterogéneas. Desde quien busca un cambio de vida, basado en ciertos valores determinados por la vinculación al *territorio rural*, y que se plantea la rehabilitación de su casa como primera vivienda, hasta el que no tiene ningún tipo de vinculación al territorio y considera la compra de la propiedad como una inversión de futuro para tener una segunda vivienda.

Surge entre algunos informantes la reflexión sobre los pueblos deshabitados como lugares que dejaron de tener su función y que pueden volver a tenerla en el seno de un discurso que justifica la repoblación como forma de revitalización de *lo rural* y este, a su vez, como elemento para la sostenibilidad en esta primera década del siglo XXI.

El planteamiento es unir dos conceptos: por un lado, querer hacer algo diferente a lo que nos está ofreciendo el sistema y, por otra parte, aprovechar lo que había y reutilizar las casas y determinados espacios, aprovechando los avances tecnológicos, haciéndolos coincidir con lo que había. [...] Todavía hay muchas casas que están en buen estado. [...] Cuando ellos llegaron explotaron los recursos, hicieron un trabajo... ¿Por qué no lo vamos a aprovechar? Ahora hay un impulso social que quiere reutilizar lo que había. Nosotros no buscamos tener una vida dura como antes, ahora hay comodidades, lo que necesitas (una buena calefacción de biomasa con respeto ambiental...). Disfrutar y tener un confort no esta reñido con vivir en el campo. Aprovechar lo que unos están dejando y otros quieren coger, de otra forma [...], como antagónico el consumismo, el tirar, el comprar, explotar los recursos naturales sin conocimiento... Es difícil parar estando en la ciudad, es un círculo, hace falta cambiar el entorno, no es hacerse un asceta, pero es bueno hacerlo en otro entorno, [...] en un medio donde no necesitas un consumo excesivo, allí haces una infusión con el vecino o charlas un rato o te vas al bar. (Eloy, de casa Lardiés).

La revalorización del medio ambiente y la naturaleza, como ingrediente de *calidad de vida*, es motivo presente prácticamente en todos los discursos de los nuevos propietarios, incluso en alguno de los antiguos habitantes que mantiene vivienda habilitada en el pueblo y que la frecuenta puntualmente. De forma paralela, algunos discursos tienen que ver también con la valoración de algunas prácticas de medicina o alimentación natural, de educación alternativa o de terapias naturales, así como con formas de concebir las relaciones personales.

Este pueblo me gusta mucho porque no se va a morir. Y mira ahora: habrá pueblos mejores, pero aquí se está bien. Aquí vivirás ocho días más cada vez que vienes: un poco de pan con aceite, tomate, ¡viva la pepa!, un paseo, una siesta... y, ya está, la idea de vivir como antiguo no se puede, pero sano, sí. (René, de casa Lardiés).

Yo no estoy a gusto en mi trabajo, no me gusta el sistema de exámenes para mi hija [...] y las relaciones personales actuales tampoco (te ves en el parque, en la calle...), no me gustan las relaciones sociales que se establecen, ni los temas de los que se hablan, la competitividad entre los niños... (José María, de casa Lardiés).

Algunos de los nuevos propietarios, defensores de la arquitectura tradicional y la bioconstrucción, reflexionan sobre sus motivaciones y argumentan que la forma de reconstrucción es una manera de plantearse la vida en Lasasosa. Asimismo, la posibilidad de participar en la reconstrucción de la propia casa se considera un valor añadido, además de un ahorro económico.

Se empezó a sanear la casa por dentro, sanear o cambiar vigas. Inconscientemente no sabía dónde me había metido. Elegimos los materiales para rehabilitar, pasamos tiempo deshaciendo y no hacíamos nada. Al principio venían los amigos (ahora cada vez menos), mi padre también ayudó. [...] Yo no había hecho ni mortero. La rehabilitación me la planteo como terapia para contrarrestar el trabajo actual en Zaragoza. Quiero hacerme la casa, excepto las actuaciones más fuertes, quiero poner en la casa mis energías. (José María, de casa Lardiés).

Queremos mantener la arquitectura tradicional: techo de losa, paredes de piedra... y utilizar los materiales y los tratamientos ecológicos [...], fuera de lo que es la típica construcción de la ciudad. [...] La implicación personal también es importante, el poso que vas dejando. Me he propuesto liberarme un día a la semana de trabajo para poder colaborar en la construcción —de momento, de peón—. (Eloy, de casa Lardiés).

Las mejoras en las infraestructuras y, en concreto, en las vías de comunicación, el acondicionamiento de las casas y la posibilidad de tener teletrabajo son alicientes que inciden en el planteamiento de vivir en Lasasosa durante todo el año.

Se podrá vivir bien, ir a trabajar a Sabiñánigo. Ahora, 40 km, vas y vuelves; después, con la autopista, va a pasar a 15 km. [...] La vida se puede poner otra vez, no habrá tanta gente como antes, los que están viniendo son jóvenes, en diez años el pueblo cambiará del todo. (René, de casa Lardiés).

La idea es venir a vivir aquí, y con el trabajo de E. es fácil, con el ordenador. Lo único, mi hija mayor, que tiene trece, sus amigos, su colegio, ver cómo podemos hacer para que no tenga que cambiar mucho su vida. La pequeña está deseando ir al colegio a Ainet. (Pino, de casa Lardiés).

Respecto a las redes sociales y la vertebración del territorio que empiezan a vivir los nuevos propietarios de Lasasosa, se detectan ciertas construcciones sociales en torno a las relaciones de solidaridad que ya había en el pueblo y en el valle y que, de alguna forma, se quieren reproducir.

La relación con la Asociación Guarguera Viva: hace unos años [...] se creó una red también con Ibort, con Sieso y otros pueblos para poder funcionar de forma que podamos nutrirnos y autoabastecernos. Es una red muy plural y muy activa (hay gente de otros países). Cuando se creó lo de las redes, nosotros éramos los representantes de Zaragoza, se hacía la recolección de semillas biológicas para crear nuestros propios productos ecológicos, [...] encuentros con madres en relación con la escuela Waldorf, la bioconstrucción, estar unidos en cosas que nos interesan a todos. (Pino, de casa Lardiés).

La vida en el campo es dura para hacerla solo, [...] de ahí el que las personas tiendan a asociarse para colaborar. Esta casa no la puede hacer una persona sola. Tú solo, hay cosas que no puedes resolver. En los pueblos se necesita un núcleo mínimo de gente para que la cosa salga adelante. El otro día vino un camión, se metió hasta el eje por el barro, y tuvo que venir el de Molino de Villobas con el tractor, muy amablemente, para sacarlo. [...] ¿A cambio de qué? De nada, del gasoil que gastó. (Juan, de casa Lardiés).

El atractivo de las personas que habitan en La Guarguera, las formas de pensar y de vivir, es uno de los mayores atractivos de La Guarguera, como contraste a lo que he vivido en mi vida personal y profesional. [...] Valoro la compañía y la vecindad que hay en La Guarguera, entendida como relaciones de confianza y de convivencia en el valle y en el pueblo. La posibilidad de acudir a personas cercanas en los buenos y malos momentos. [...] Por eso emprender en Lasaosa, a pesar de que el entorno no es tan idílico, pero tiene otros atractivos, puedes sentirte solo en un lugar muy idílico, cuando tienes un buen *feeling* te animas a hacer proyectos comunes. (Eloy, de casa Lardiés).

Para los nuevos propietarios que están estableciendo relación con los antiguos habitantes esta red social se construye desde el presente, pero basada en las perspectivas de futuro. Por una parte, respecto a la transmisión actual de conocimientos sobre el pueblo y *cómo se vivía antes*, y, por otra, respecto a la necesidad de entendimiento sobre temas comunes y compartidos que pertenecían al pasado, pero que son importantes para consolidar la repoblación.

Son gente que se conocen muy bien el terreno: este matorral, conocen las fincas, este árbol... P. nos contaba que él fue de los últimos en marchar, que era muy difícil vivir, marchó con cuarenta y tantos años, era complicado vivir solo allí. Antes lo hablaban con los cazadores unos y otros y, si se entendían bien, no había problema. Entenderse con diez es más complicado, una vez serás tú que no estarás de acuerdo y, otra vez, el otro. Vamos a tener que saber hablar. Para muchas cosas el vínculo con el pasado es para bien, porque hay mucho que aprender de la gente que ha vivido aquí: conocen bien el valle, te pueden contar mil y una... Hay que lidiar con esa transición entre lo de hace cuarenta años, vamos a modernizarnos y a avanzar un poco. [...] Y ves que la gente se iba porque era muy duro vivir con los medios de entonces; es normal que se fueran y que hayan acabado sin darle valor. Pero te dicen “porque esto no vale nada”, y, cuando dices de comprarlo... (Abigail, de casa Sánchez).

Referido a las relaciones de compraventa que se han establecido hasta el momento entre los antiguos habitantes y los nuevos propietarios, se ha recabado información

heterogénea: desde los que han establecido relación directa y cordial con los vendedores hasta los que apenas los conocen porque se han comunicado a través de Internet o de una inmobiliaria. En algunas entrevistas ha surgido la clara manifestación de que los movimientos de recalificación y especulación urbanística han llegado a Lasaosa, y varios de los nuevos propietarios ponen atención en la forma en la que los antiguos habitantes han reaccionado ante esta situación.

El contrato de compra fue con una agencia y con el dueño. Llegamos a un acuerdo, queríamos algo de terreno, pero se hacía difícil saber lo que pertenecía o no a la casa. [...] Es gracioso observar el desinterés a la vez que el interés económico. A nosotros nos pudieron las ganas. Si hubiéramos aguantado más la negociación, quizás lo hubiéramos sacado mejor, pero estamos muy contentos. Nos faltan papeleos, pero todo va bien. (José Luis, de casa Abadías).

Si todo sale bien lo conseguiré, podré comprar, ahí estoy. Yo vengo de vacaciones por el Pirineo desde que soy pequeña y busqué por Aínsa: no vi nada que me gustara. Por Internet, por casualidad, vi un anuncio que había puesto J. M., lo llamé y a la semana vine a verlo. Llamamos para quedar con los propietarios, porque lo de los montes era bastante, una herencia entera de siete hermanos y solo ellos sabían los límites, era complicado, pero nos hemos entendido. (Abigail, de casa Sánchez).

Querían vender a toda costa, yo quería comprar, poco más. El trato de compraventa fue frío. Dicen: “el que vende pierde”. Durante muchos años este pueblo no se ha vendido, hasta ahora que parece que les ha dado, tal vez por los precios o porque no tienen raíces, pero demasiado tarde para algunas de estas casas. [...] Convenir a mi abuela para que venda un campo es difícil. Lo que ha pasado aquí es curioso, no sé si ha pasado en más sitios. [...] Los viejos no venden, suele ser por fallecimiento. [...] En mi caso ha sido porque han vendido los hijos. Suele ser por las perras: cuando uno vende es por dinero o por necesidad, pagas las cosas diez veces por encima de lo que valen, por una escombrera que ni te fijas te piden una barbaridad. (Ricardo, de casa Trallero).

Ahora en la venta de propiedades surgen dificultades administrativas por el estado en el que se encuentran las escrituras. Se trata de un problema originado por el sistema de transmisión (heredero único) que han de solucionar entre vendedores (antiguos habitantes) y compradores (nuevos propietarios). Actualmente los trámites para los contratos de compraventa de los terrenos se hacen complejos porque no están actualizadas las parcelaciones ni las escrituras de propiedad, tampoco la segregación de patrimonio. La demanda más generalizada entre los compradores potenciales consiste en una finca compuesta por una pequeña extensión de terreno junto a una borda, cuadra o casa. La adecuación de la forma de la propiedad a los requerimientos de la demanda marca un punto de inflexión en la relación etnográfica entre unos y otros.

Asimismo el proyecto de la Asociación de Vecinos de Lasaosa en la que participan todos los nuevos propietarios, se plantea como un elemento de *continuum* necesario y práctico entre el pasado y el futuro. También se suscita la reflexión sobre otras relaciones necesarias para la reproducción socioeconómica de Lasaosa, una forma de

crear la base para una relación regulada, tanto con las administraciones locales (Ayuntamiento de Sabiñánigo y Comarca Alto Gállego) como entre los nuevos vecinos y los antiguos habitantes que conservan propiedades e intereses en el pueblo.

Entre los proyectos de la Asociación esta recuperar la fiesta del Rosario. Ya se hace desde hace dos años. Queremos invitar a personas que están en relación con Lasaosa, pedir ayuda al ayuntamiento, recuperar la fiesta como se hacía antes. [...] Otro proyecto es el tema del agua y el vertido: al ser asociación, el ayuntamiento en este año 2009 va a destinar una partida económica para esto. Nos hemos planteado hacer una depuradora compacta biológica de oxidación total para verter el agua al barranco casi como la hemos cogido. Estamos pidiendo presupuestos. [...] Otro proyecto es tener sede para la Asociación. La idea es rehabilitar el horno de casa Abadías, y tener la sede arriba. Hay posibles subvenciones para recuperación de patrimonio, pero hay que ver. [...] Otros proyectos para hacer en comunal son recuperar las balsas, los caminos, las huertas... De momento se han hecho algunos encuentros y se ha trabajado en algunas propuestas comunes. Aunque la implicación no es la deseada, se confía en que con el tiempo será mejor. (José María, de casa Lardiés).

Tienen buenas ideas, quieren pedir a cada uno de nosotros, tres veces al año, trabajar los caminos —desbrozar para que queden limpios—, una buena idea: lo que antes hacíamos individual ahora haremos entre todos. Los últimos que marcharon también limpiaban los caminos, pero de eso hace ya tiempo. Está bueno para ser siete u ocho socios. Ya somos más para pagar impuestos y para que hagan más caso. [...] Es necesaria porque, si no, cada uno haría su idea. El pueblo cogeará otra vez vida de pueblo. (René, de casa Lardiés).

[La Asociación] La formamos antiguos y nuevos vecinos. Se formó con la intención de intentar conseguir más cosas. La gente que venimos estamos en una línea más de participación, abierta. Puede haber un cierto choque con los antiguos. Para nosotros es nuestra forma de vida, nuestro futuro; para ellos es un pasado con inclemencias, más rudo, otro carácter... Nosotros intentamos fluir con las nuevas ideas, pero como a todos nos interesa que esto tire para adelante, se van encontrando lugares comunes. Se hacen reuniones periódicas. (Pino, de casa Lardiés).

Respecto a las formas de vida y los procesos de apropiación del territorio, destaca en las reflexiones de algunos informantes la presencia de esta nueva imagen construida de *ruralidad y museización de lo rural*. En este sentido hay quien, de alguna forma, relaciona el entorno rural con el desarrollo de su proyecto de vida profesional y laboral, y hay quien utiliza el medio rural como vehículo para materializar una serie de valores de *calidad de vida ruralizada*. Respecto a las condiciones de las infraestructuras actuales del pueblo, algunos nuevos propietarios construyen su discurso en torno a la combinación entre la ecología, la sostenibilidad y los avances tecnológicos. Se apuntan también en estas reflexiones la multifuncionalidad de algunos espacios rehabilitados, que pasan a tener un nuevo uso.

Me gustaría que fuese el pueblo de siempre, que sea un monumento a nuestros antepasados, a otro modelo de vida y que nos demuestre de dónde hemos venido: [...] el “lugarejo” conocido como Lasaosa, como en el libro de los *Bardaxí*. [...]

Ojalá que hubiese el tema de los caballos, turismo rural, la panadería, pero con desarrollo económico, higiénico, sostenible, [...] garantizando los mínimos. (Juan, de casa Lardiés).

La pista está bien, no es demasiado cómoda, pero ya se sabe cuando vienes aquí. Pero tiene su encanto, así no tenemos tantos visitantes: [...] que no se convierta en un sitio de recreo, no me gustaría llenar el pueblo de farolas, me gustaría que se mantuviese como está, recuperando todo lo que se pueda, que lo podamos disfrutar, que no se cometan demasiadas atrocidades, ni ver las calles adoquinadas. (Pino, de casa Lardiés).

Respecto a los proyectos de vida laboral, surgen planteamientos heterogéneos entre los nuevos propietarios directamente relacionados con el hecho vivir o no en Lasaosa. En este sentido, es conveniente destacar el tipo de dedicación profesional que tienen los informantes y de qué manera esto condiciona el planteamiento de su forma de vida.

He comenzado otras alternativas de trabajo —estoy haciendo una formación de yoga—, [...] quiero tener más tiempo para estar con la familia y mayor dedicación a trabajos manuales más que intelectuales, poder disfrutar de la naturaleza... El planteamiento a medio plazo es ir a vivir a Lasaosa. [...] El futuro no me asusta, mientras tenga dos piernas y dos brazos seguro que saldrán cosas. No hay un proyecto definido. (Eloy, de casa Lardiés).

No aspiro a vivir de la economía local. Tengo mi propia empresa [y] planteo el pueblo como una ubicación. En la casa puedo tener tranquilidad para realizar el trabajo, descansar, tener ocio y, en un momento dado, traer a mi familia. Planteo el teletrabajo como forma de vida entre Lasaosa y Madrid-Zaragoza. (Juan, de casa Lardiés).

Vivir en el pueblo con mi familia. Lo primero es la casa, es grande y se podría hacer algo de turismo rural, pero ahora no. [...] Me planteo la posibilidad de trabajar en temas de rehabilitación de construcciones tradicionales, tengo interés por la documentación de la forma de construcción antigua. También la huerta ecológica, que ya he tenido, como forma para abastecerse y comer más sano. (José María, de casa Lardiés).

En principio es complicado arrancar las cosas. A mí me gustaría decir “pongo una casita rural y pongo caballos” —lo de los caballos seguro—, pero hay varias ideas, depende como vayan las cosas. [...] Ahora trabajo en Sabiñánigo en trabajo social, soy auxiliar de clínica. Es un trabajo que podría compaginarlo con vivir en Lasaosa. (Abigail, de casa Sánchez).

En estos valles hay cincuenta y tantos pueblos abandonados. Yo, como arquitecto, me gusta la rehabilitación, es un campo que me gusta y que le veo posibilidades a la zona. La idea es montar el estudio de arquitectura, pero quedan muchos pasos, hay que hacer cosas antes, no sabemos, quizá podemos llegar a vivir allí, pero no se sabe. Si hacemos la empresa, la cooperativa Mallata podría ser uno de los contratistas porque también es el tipo de construcción que hacemos nosotros. Queda aprender a nivel empresarial. Tenemos que trabajar mucho, pero hay ilusión y ganas. Nos vemos jóvenes y fuertes. (Carlos, de casa Abadías).

Otros informantes

En el análisis de los resultados referido a las entrevistas paralelas a informantes relacionados con el objeto de estudio destacamos un primer apartado sobre las circunstancias que han acompañado a los procesos de despoblación y de repoblación y sobre el cuestionamiento de algunas valoraciones en este sentido.

La geografía rural es una geografía medieval. No sé hasta qué punto es lógico que se quieran ver repoblados ciertos lugares. [...] Es una geografía que tenía unos planteamientos medievales de repoblación y de ocupación del territorio. Es cierto que hay un patrimonio significativo en algunos pueblos, hay elementos muy interesantes, pero el silogismo “hubo un pueblo, luego tiene que seguir habiéndolo” yo no lo tengo claro. [...] La humanidad no tiene ninguna obligación de reconstruir el esquema demográfico como fue. (Enrique Satué).

Un municipio como Sabiñánigo con más de cincuenta núcleos rurales ha pasado por diferentes etapas. Épocas en que algunos nunca han dejado de estar poblados, que vivían con economías mixtas: con las ventajas de vivir en el pueblo, pero cerca de un núcleo mayor con servicios. La atracción de Sabiñánigo y las industrias permitió en su día que pudieran mantenerse casas y haciendas en los pueblos, porque estaban conectados permanentemente. En pueblos más apartados la penuria, la escasez de comunicaciones, la dureza del medio, la dictadura social o la rigidez de la propia estructura social dificultaron a la población quedarse, otros fueron invitados u obligados a marchar. Sin renunciar al pasado y a las raíces, hay mucha gente que no volvería a vivir en aquellos pueblos. (Informante anónimo).

Y respecto a los colectivos que repueblan:

No hay un planteamiento homogéneo, hay realidades diferentes. Hay planteamientos de vida de personas que vienen desde la ciudad. Es un colectivo no homogéneo que aquí encuentra atractivos que les permite vivir de otra manera. Hay algunos que quieren vivir en el campo como en la ciudad, quieren comprar una ruina a precio de ganga y quieren que el ayuntamiento les ponga el agua, la luz, la carretera..., como en una urbanización. [...] El caso de Lasaosa no es aislado, también en Bara, que se instaló una empresa hostelera. El problema es que el que compra allí paga por algo que no tiene suministros. Eso ya lo saben y aspiran o esperan a que se lo pongan. Es diferente si toda la vida has vivido ahí. Ahora la gente no va engañada, ya sabe a dónde va. En Sabiñánigo con el *boom* de la construcción (antes fueron las centrales hidroeléctricas, canales [...] los movimientos migratorios de los años 50) y ahora los inmigrantes: los colectivos van cambiando, hay movimiento permanente en función de las circunstancias, según los cambios a nivel económico. (Informante anónimo).

Estos sitios marginales que tuvieron entidad en otros tiempos son como barquitos a la deriva: si llega un colectivo interesado, encaprichado, con inclinaciones o motivaciones y empieza a soplar, el pueblo toma un rumbo, si no, por ahí siguen y se acaban olvidando. (Enrique Satué).

El segundo de los apartados se refiere a las redes sociales y a las actuaciones encaminadas a la vertebración de los territorios que se repueblan, directamente relacionados con el desarrollo socioeconómico de los pueblos. En este sentido, tanto en entidades públicas —Ayuntamiento de Sabiñánigo o Comarca Alto Gállego— como en las privadas —cooperativa Mallata, por ejemplo— los discursos están dirigidos a valorar los proyectos de sostenibilidad que dan continuidad al desarrollo territorial y son necesarios para la revitalización de las áreas rurales.

Desde la comarca, con los fondos comarcales, se sacan convocatorias de subvenciones para actividades culturales, para las asociaciones [...]. Se han hecho actuaciones como crear páginas webs de algún pueblo, instalar la señalización de rutas o lugares de interés, la limpieza de caminos o subvencionar una exposición de fotografías de antiguos habitantes. Además, se favorecen proyectos sostenibles, que tengan continuidad (no tienen sentido las actuaciones puntuales): casas de turismo rural, pequeñas empresas o negocios para poder vivir de ellos. Ahora ya no se puede vivir de la ganadería y la agricultura, a no ser que sean iniciativas en relación a productos locales de calidad; ADECUARA, por ejemplo, ha subvencionado una quesería, eso te da un medio de subsistencia. [...] Colabora primando proyectos económicos en pueblos pequeños que asienten población y generados por mujeres. (Informante anónimo).

El Ayuntamiento de Sabiñánigo tiene un acuerdo con la Cámara de Comercio de Huesca, con el PAED (Programa de Ayuda al Emprendedor en su Domicilio); aporta el personal para llevar a cabo el asesoramiento y seguimiento de trámites, etcétera, en la creación de pequeñas iniciativas. (Informante anónimo).

Es un tema de equilibrio: cuando se crea en una zona una red tupida de infraestructuras y servicios, la realidad económica y social de esa zona cambia. Entonces a lo mejor ciertas experiencias no son posibles. [...] El Ayuntamiento de Sabiñánigo ha hecho más que otros ayuntamientos por el mundo rural. Conforme se asienten poblaciones seguirán con la misma política. Pero si sucede algo, que salga petróleo en La Guarguera o que pase una autovía, entonces, la realidad de La Guarguera, como todas “las guargueras” del mundo, cambiará diametralmente. (Enrique Satué).

El contacto primero en Lasaosa fue J. M., antes de la compra, después ha ido llegando gente y hemos ido participando cuando se nos ha preguntado. Hemos querido estar en ese proceso de repoblación [...], recuperar una red social que había antes en el valle del Guarga. Eso generaba una riqueza social, convivencial y económica, de tareas y de intercambios. Si podemos facilitar el que poco a poco se instale gente, es atractivo. [...] También, el hecho de que trabaje gente de la zona, en la medida que hay una cualificación, también contribuye a la red social. Hemos notado mucho el tema de la inmigración de otros países, son personas jóvenes con ganas de trabajar. (Jesús García).

El tercer apartado parece relevante orientarlo a la información relacionada con las formas de rehabilitación y de reconstrucción de las casas y de las bordas. Es un tema presente en Lasaosa en lo que se refiere a la valoración del patrimonio arquitectónico, tanto desde el punto de vista urbanístico como de la conservación del patrimonio,

y que afecta directamente a las nuevas formas de vida. Se recoge, también, la influencia que ha podido tener la especulación urbanística en la repoblación.

Lo más importante es que [los clientes] vean confianza. Tenemos una experiencia que permite transmitir la confianza de que esto se puede hacer, porque ver una casa tan grande como casa Lardiés en Lasaosa da un cierto respeto. Si no existiera esa confianza, mucha gente no se decidiría a comprar, porque es entrar en un medio y en un mundo que el otro desconoce. Esto está directamente relacionado con lo que es cambiar de vida. (Jesús García).

Durante estos años se han rehabilitado tanto pajares, cuadras... como casas dentro de la trama urbana. Ahora el Plan General de Ordenación Urbana de Sabiñánigo se está aplicando a todos los pueblos. El planteamiento general es conservar la trama urbana, pero no ampliarla. Están implicadas también la Comisión Provincial de Ordenación Territorial y las direcciones generales correspondientes del Gobierno de Aragón. (Informante anónimo).

Hace quince años nadie sabía lo que era una borda, los de aquí sí, pero a nadie se le habría ocurrido especular con eso. Hasta hace un año las inmobiliarias anunciaban bordas. Nosotros lo que hemos hecho ha sido crear una plusvalía. Los prin-gados románticos que hemos estudiado y revalorizado este patrimonio tendríamos que haber tenido unas comisiones de las ventas [risas]. Las inmobiliarias incluso anunciaban bordas muy bonitas y muy bucólicas del siglo XVI, [...] cuando las primeras bordas, y muy pocas, son del XVIII. (Enrique Satué).

VI

Los aspectos que nos interesa resaltar a la hora de abordar algunas de las conclusiones de esta etnografía son los elementos que definen la relación etnográfica entre antiguos y nuevos habitantes y su caracterización a partir de elementos comunes y no comunes que procuran el *continuum* dentro de la misma población.

Respecto a las formas de vida y de subsistencia (la apropiación del territorio), destaca, como aspecto común, la atención puesta en las infraestructuras básicas, en las condiciones de vida y en las valoraciones espacio-temporales. Desde la perspectiva del siglo XXI los antiguos habitantes valoran como negativas las infraestructuras con las que vivieron, lo cual afectaba directamente tanto a la precariedad de las condiciones de la vida cotidiana como a la gestión de la vida fuera del pueblo. En este sentido, las formas de comunicación y los medios de transporte ponen en la relación espacio-tiempo un énfasis especialmente importante. La vida en Lasaosa y su realidad de repoblación hoy se hacen posibles por la nueva relación espacio-temporal que se establece respecto al exterior.

Del mismo modo, es interesante ver cómo los servicios que se solicitaban al exterior de personas con oficios especializados (herrero, cesterero, carpintero...) eran complemento indispensable para la economía local, al igual que cierta diversificación económica. En este sentido, podemos encontrar algún paralelismo con la especializa-

ción profesional actual y la diversificación económica que aportan las diferentes opciones de vida laboral de los nuevos propietarios. Los argumentos de la *nueva ruralidad* llaman la atención sobre los proyectos de vida diseñados en torno a las nuevas tecnologías, el trabajo externo, el turismo rural o el trabajo en la bioconstrucción, y vienen a sustentar el argumento de que la mayoría de las experiencias de repoblación actual no están vinculadas con la explotación agropecuaria. La puesta en marcha de antiguas huertas o la recuperación de las balsas forman parte, en la mayoría de los casos, de lo que se ha venido en llamar *la museización de los pueblos*.

Respecto a las redes sociales y relacionales (los procesos de sustitución, incorporación y participación) que se daban entre los antiguos habitantes y las que se dan hoy entre los nuevos propietarios, destaca el hecho de tener en común determinados elementos, como ciertas relaciones vecinales y las celebraciones. Las relaciones etnográficas vecinales que se establecían con vecinos y amigos del pueblo y del valle eran consecuencia directa de las necesidades de apoyo mutuo que facilitaban la supervivencia en un medio rural relativamente aislado. Hoy, a pesar de que el aislamiento no sea una dificultad añadida comparable, sí es cierto que las relaciones que se están comenzando a establecer en el valle pasan por ser consideradas redes de solidaridad necesarias, a las que los nuevos propietarios ya acuden en momentos determinados. Un elemento del que ya hemos hablado y que podemos considerar destacable en la reproducción social de las relaciones ha sido la creación de la Asociación de Vecinos de Lasaosa, formada a propuesta de los nuevos propietarios, y de la que forman parte también la mayoría de antiguos habitantes. La Asociación ha sido fruto de la necesidad de formalizar las relaciones vecinales, pero sobre todo las relaciones con el Ayuntamiento de Sabiñánigo. Lasaosa, como pedanía de este municipio, tiene derecho a los servicios municipales básicos, y los nuevos propietarios han considerado oportuno organizarse legalmente para constituirse como núcleo rural. De esta forma, se retoma la participación vecinal en trabajos comunales y la gestión común de problemas vecinales.

Las celebraciones, y, en concreto, la recuperada fiesta mayor de Lasaosa por parte de los nuevos propietarios desde hace dos años, tienden un puente de relaciones directas entre unos y otros. La implicación de los nuevos propietarios en este tipo de actividades responde de nuevo a la construcción de la *nueva ruralidad* con el fin de favorecer la cercanía en las relaciones vecinales y de reproducir alguno de los mecanismos de las redes sociales. Tal como expresan los antiguos habitantes, la celebración de las fiestas y de las reuniones vecinales formaba parte de la estructura comunitaria que hacía *sostenible* la vida en Lasaosa. Podríamos decir que la base de las redes sociales se alimentaba de las diferentes formas de compartir estos tiempos de ocio y religiosidad, especialmente durante el invierno. Del mismo modo, las relaciones entre las familias con motivo de nacimientos, de bodas y, sobre todo, de defunciones afianzaban unas relaciones de reciprocidad social del todo necesarias. Tampoco la participación en la romería de san Úrbez o la funcionalidad solidaria de las

cofradías están hoy presentes en las intenciones de repoblación como redes sociales de comunicación entre sus pobladores.

Uno de los elementos que define con mayor precisión la distancia etnográfica entre antiguos habitantes y nuevos propietarios es la *casa*, como unidad económica y la red social familiar. Antaño las casas conformaban no solo auténticos núcleos patrimoniales (la casa, las bordas, pajares y cuadras, los terrenos cultivables y el monte para pastos), sino bases estructuradas de tejido socioeconómico, dado el número de personas implicadas y las funciones que cada una de ellas desempeñaba. En la realidad actual de Lasaosa las unidades familiares se componen en la mayoría de los casos de familias troncales de dos, tres o cuatro miembros o de familias monoparentales. En este sentido, es obvio que desaparece también la necesidad de tal estructura respecto a los bienes patrimoniales.

Una de las manifestaciones más claras de relación social condicionada que se ha establecido hasta el momento entre antiguos habitantes y los nuevos propietarios la encontramos en las relaciones de compra y venta de patrimonio. Estas relaciones han sido bastante heterogéneas y significativas respecto al tipo de implicación que los antiguos habitantes tienen, aún hoy, con el pueblo y con su patrimonio.

Respecto a las motivaciones de despoblación y las motivaciones de repoblación (las condiciones de salida y de entrada), una de las conclusiones que destaca entre los antiguos habitantes como elemento significativo, después de la industrialización de Sabiñánigo, es la desestructuración de la red familiar por diversas circunstancias, a consecuencia de lo cual se ven afectados las economías familiares, los medios de producción y las redes sociales. Valga como ejemplo la familia de casa Trallero, que marcharon en primer lugar a causa de la muerte por enfermedad de dos hijos varones y por la pérdida de patrimonio durante la Guerra Civil. Los últimos en marchar fueron los de casa Abadías, cuyo único hijo varón, y hoy heredero, contaba con dieciséis años en el momento del traslado a Sabiñánigo, a donde acudieron atraídos por la oferta de actividad laboral, las mejores condiciones en la calidad de vida y las mayores opciones de ocio.

Las condiciones climatológicas, fundamentalmente el frío del invierno, han sido utilizadas como reiterado argumento por los antiguos habitantes, quienes, desde la perspectiva actual en lo referente a las comodidades de las viviendas en las ciudades, viven con el recuerdo de las dificultades que tuvieron en el pueblo (la dificultad de calentar casas de dimensiones tan grandes, por ejemplo, o la precariedad de los métodos de calefacción y lo laborioso de esos mismos procesos). Sin embargo, para los nuevos propietarios esta condición no es, por el momento, una dificultad (“... hoy el frío se soluciona con eficaces sistemas de calefacción”), dado que su poder adquisitivo les permite acondicionar las casas a las necesidades básicas. Otro de los temas relevantes ha sido el hecho de considerar la recuperación del patrimonio como medio de mantener, de forma simbólica, *lo rural*, presente antes que construir de nuevo. Esta

valoración, que favorece la conservación del patrimonio y la utilización de materiales tradicionales (piedra y losa), no parece ser la más económica ni la más práctica hoy en día, pero por el momento es un argumento que prevalece en pro del discurso de la *museización rural*.

Asimismo, llama la atención, tal y como se ha constatado en las entrevistas, la valoración de especulación con que se han calificado las relaciones de compra y venta de patrimonio. Apenas en dos o tres ocasiones los informantes han cuestionado que los precios pagados eran excesivos respecto al valor real de lo que han comprado. Sin embargo, sí que han manifestado de forma explícita que la crisis financiera actual está afectando al desarrollo de los contratos entre antiguos y nuevos propietarios, ya que la negociación y el compromiso se han llevado a cabo con grandes dificultades en el cumplimiento de los plazos de pago del contrato. En algún caso la compra de las nuevas propiedades estaba condicionada por la venta de otras propiedades que permitieran tener dinero para comprar. Ante la dificultad de llevar a cabo la transacción de venta de la otra propiedad, la compra en Lasaosa se ve afectada. La llamada *burbuja inmobiliaria* había llegado a Lasaosa, pero la crisis ha hecho que cambien radicalmente los planteamientos de los antiguos habitantes, que ya han comenzado a “bajar los precios” de venta de su patrimonio.

La vinculación con el territorio es el último de los elementos comunes entre las motivaciones de despoblación y repoblación. Los antiguos habitantes manifiestan hoy su expectativa de ver las casas arregladas y el pueblo con nueva actividad, a pesar de que la mayoría de ellos no cree en la posibilidad de que los nuevos propietarios residan allí permanentemente (sigue latente cierto malestar por la despoblación). Algunos de los nuevos propietarios, por su parte, sienten el territorio ya como algo propio y lo defienden con un discurso comunitario, que no siempre comparten otros nuevos propietarios. La relación que cada una de las personas establece con el territorio está condicionada por sus perspectivas de vida, de manera que los más vinculados son los que manifiestan su intención de mantenerse durante todo el año en Lasaosa, como lugar de su primera vivienda, y su voluntad de establecer relaciones laborales y sociales en el valle. Igualmente, son los que tienen planteamientos de futuro para sus hijos respecto a su educación, al plantearse llevarlos a la escuela del valle, o respecto a las posibilidades de actividad social de los niños, al valorar positivamente el hecho de que vivan en el mismo pueblo otras parejas jóvenes con descendencia o posibilidad de tenerla. Por el contrario, quienes se plantean la propiedad como segunda vivienda a medio o largo plazo son los que por ahora están menos vinculados con el territorio, con las formas de vida y con las redes sociales del valle. Esta realidad coincide en la mayoría de los casos con una relación más fría, distante y desvinculada hacia los antiguos habitantes en la operación de compraventa de las propiedades.

Este artículo nace de una etnografía mayor en la que se aporta como una de las conclusiones la caracterización de lo que sería uno de los modelos de repoblación de

núcleos dispersos en Aragón. Un planteamiento que deja abierta la investigación para otras poblaciones dispersas y la caracterización de nuevos modelos. Además quedan sugeridas nuevas cuestiones: ¿podemos hablar de *continuum* rural-urbano dentro de un núcleo de población localizado en un *entorno rural* pero con una realidad intrínseca de vida prácticamente *urbana*?, ¿es posible el *continuum* después de treinta y cinco años de vacío poblacional?, ¿hasta qué punto la redefinición de *lo rural* ha de mantener ciertos parámetros de caracterización *rural a la vez que urbana*? En cualquier caso es el trabajo de campo el que nos puede dar las respuestas y ayudar a diseñar estos nuevos modelos de repoblación del siglo XXI.

BIBLIOGRAFÍA

- ACÍN, J. L., y V. PINILLA (coords.) (1995). *Pueblos abandonados: ¿un mundo perdido?* Zaragoza: Edizions de l'Astral.
- ARNAL, F., et álii (1985). *Estudio sobre el estado y viabilidad de recuperación de 44 núcleos abandonados en la provincia de Huesca*. Gobierno de Aragón, Departamento de Agricultura, Ganadería y Montes: Ediciones Electrónicas del Servicio de Patrimonio Etnológico, Lingüístico y Musical [en línea desde 2003]. [Consulta: 16 agosto 2010] <<http://www.aragob.es/edycul/patrimo/etno/abandonados/portada>>.
- AYUDA, I., SÁEZ, L. A., y V. PINILLA (2001). "Políticas ante la despoblación en el medio rural: un enfoque desde la demanda". *Ager: Revista de Estudios sobre Despoblación y Desarrollo Rural* 1: 211-232.
- BUSTOS, M. L. (2006). "Crisis, recuperación y cambios en las áreas rurales regresivas". *Ería* 70: 149-160.
- CAMARERO, L. A. (1993). *Del éxodo rural y del éxodo urbano. Ocaso y renacimiento de los asentamientos rurales en España*. Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.
- COMAS, D., y J. J. PUJADAS (1985). *Aladradas y güellas. Trabajo, sociedad y cultura en el Pirineo aragonés*. Barcelona: Anthropos ("Cuadernos de Antropología. Áreas Culturales" 5).
- ENTRENA, F. (1998). *Cambios en la construcción social de lo rural. De la autarquía a la globalización*. Madrid: Tecnos.
- GARCÍA COLL, A., y D. SÁNCHEZ AGUILERA (2005). "La población rural en Catalunya: entre el declive y la revitalización". *Cuadernos Geográficos de la Universidad de Granada* 36: 387-408.
- GARCÍA PASCUAL, F. (coord.) (2001). *El mundo rural en la era de la globalización: incertidumbres y potencialidades. X Coloquio de Geografía Rural de España de la Asociación de Geógrafos Españoles*. Lérida / Madrid: Universidad de Lérida / Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación ("Serie Estudios" 146).
- (coord.) (2003). *La lucha contra la despoblación todavía necesaria. Políticas y estrategias sobre la despoblación de las áreas rurales en el siglo XXI*. Zaragoza: Rolde de Estudios Aragoneses ("CEDDAR" 4).
- GARCÍA SANZ, B. (2003). *Sociedad rural y desarrollo*. Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación ("Serie Estudios" 154).

- GRUPO SCOUT SAN VIATOR DE HUESCA (1978). *Lasaosa (Huesca). Estudio monográfico*. Inédito. Caja 9-327, Biblioteca del Instituto de Estudios Altoaragoneses.
- LAGUNA, M. (2006). “Mas de veinte años de políticas de desarrollo rural en el Pirineo aragonés”. *Ager: Revista de Estudios sobre Despoblación y Desarrollo Rural* 5: 127-154.
- LALIENA, A. C. (2004). *El movimiento neo-rural en el Pirineo aragonés. Un estudio de caso: la Asociación Artiborain. Informe 2004* [en línea]. [Consulta: 16 agosto 2010] <http://www.ceddar.org/content/files/articulo_f_265_02_Informes-2004-4.pdf>.
- MATEU GONZÁLEZ, J. J., y GARCÍA PASCUAL, F. (2003). “Cambios y permanencias en las dinámicas sociodemográficas de los Pirineos españoles. El papel de los movimientos migratorios”. *Ager: Revista de Estudios sobre Despoblación y Desarrollo Rural* 3: 29-74.
- PANIAGUA, A. (2001). “¿Rural-urbano o local-global? Un análisis de procesos de globalización en áreas rurales”. *Informe socioeconómico de la agricultura española*. Madrid: Fundación de Estudios Rurales, pp. 83-89.
- PUJADAS, J. J., y D. COMAS (1994). *Estudios de antropología social en el Pirineo aragonés*. Zaragoza: Gobierno de Aragón, Departamento de Educación y Cultura.
- ROQUER, S., y J. BLAY (2008). “Del éxodo rural a la inmigración extranjera: el papel de la población extranjera en la recuperación demográfica de las zonas rurales españolas (1996-2006)”. *Diez Años de Cambios en el Mundo, en la Geografía y en las Ciencias Sociales, 1999-2008. Actas del X Coloquio Internacional de Geocrítica, Universidad de Barcelona, 26-30 de mayo de 2008* [en línea]. [Consulta: 17 agosto 2010] <<http://www.ub.es/geocrit/xcol/65.htm>>.
- SATUÉ, E. (1981). “Aspectos de Serrablo entre las edades moderna y contemporánea”. BUESA, D. J. (coord.). *Miscelánea de estudios en honor de don Antonio Durán Gudiol*. Sabiñánigo: Amigos de Serrablo, pp. 239-254.
- SOLANA, M. (2006). “Nuevas dinámicas migratorias en los espacios rurales: vivienda, cambio social y procesos de elitización. El caso del Empordanet (Gerona)”. *Ager: Revista de Estudios sobre Despoblación y Desarrollo Rural* 5: 89-126.

La casa altoaragonesa

POR

JUAN MANUEL NADAL REIMAT

La casa histórica altoaragonesa tiene un peculiar carácter que la convierte en género. Un “paseo” por la red que conforman estas casas en la extensa provincia pone de manifiesto el parentesco evidente de su arquitectura, pero, sobre todo, el de su naturaleza íntima. Estas casas son testimonio actual de aquella unidad de personas, bienes e historia que trascendía la mera condición de inmueble.

La visión más personal del caserón sobre el río Cinca nos acerca a la casa como ser dotado de vida propia, cuya columna vertebral o, quizás, cuya alma es la enorme chimenea conservada durante cuatro siglos sin alteración ninguna. El estrecho vínculo con una de estas casas, para quien lo tiene y entiende, marca también la propia forma de ser.

The historical High Aragonese house has a peculiar nature that converts it into genre. A “walk” through the network that these houses form in the far-reaching province show the obvious similarity of their architecture, but, above all, the similarity of their intimate nature. These houses are a present-day testimony of that unit of people, assets and history that go beyond the mere condition of real estate.

The most personal vision of the hamlet over the Cinca River shows us the house as a being that has its own life, whose backbone or soul, maybe, is the enormous chimney stack preserved unaltered for four centuries. The close bond with one of these houses, for whoever owns it and understands it, also marks the actual way of being.

Las casas no merecen una especial consideración hasta que trascienden su condición de inmueble y consiguen elevarse hasta ser un ente con carácter y personalidad diferenciada. Cuando eso no ocurre pueden resultar muy encomiables, ser muy confortables y hasta lujosas; pueden llegar a ser hasta un compendio de la mejor arquitectura, pero no representan más que un accidente artificial fijado sobre la tierra. Las que aquí interesan son aquellas donde uno entra en un mundo completo, cerrado y permanente, donde ha vivido gente de épocas bien distintas, aquellas que han albergado las alegrías y las tristezas de una sucesión familiar en la que han influido de forma esencial. Hoy estas casas ya solo abundan en el mundo rural y son las que no se pueden ceñir a las paredes que las cierran, son una fusión de personas y tierras, de amores y de intereses, son la consecuencia de muchos años de lento hacer.

Esta extraña conjunción es fácil de entender para los que, de una manera u otra, han formado parte de una de ellas, han sido un eslabón más en la larga cadena necesaria para que adquieran su carácter; más difícil, quizás, resulte para quienes no lo hayan vivido en primera persona. Si ese es el espíritu general, en pocos sitios seguramente lo encontraremos de forma más pura y más rotunda que en las casas con historia del Alto Aragón. La provincia de Huesca y la que ha sido su característica forma de vida no pueden ser bien comprendidas sin tener muy presente lo que supuso

esa idea de la casa como elemento permanente y que trasciende a sus propios moradores. Estos eran conscientes de su subordinación meramente temporal al todo, que era la pervivencia de la casa, a la que todos y todo se subordinaba. Con ello se tejió una extensa red, que alcanzaba buena parte de las tierras altoaragonesas, compuesta por casas sólidas, dotadas de fuerte personalidad y que eran puntos de referencia de los pueblos que las albergaban.

Durante siglos y hasta ayer, Huesca ha vivido del campo y para el campo, sin embargo, a diferencia de otras zonas, raro es el caso de que una buena casa se forjase en el mismo campo. Es en los pueblos, en muchos de los pueblos de la provincia donde se fueron aposentando los caserones que tan buena parte de la fisonomía urbana rural han configurado. El punto de arranque deberíamos situarlo en el siglo XVI; ahí empieza lo que con mucho optimismo podríamos llamar *la explotación empresarial de la tierra*, la cual, como es sabido, estaba repartida con notoria desigualdad. El cultivo algo más intenso adineró un tanto a los agricultores, siendo después su empeño, los casamientos e, incluso, la política los encargados de agrandar y afianzar los patrimonios. Comenzaba una forma de entender la vida donde cobraba valor absoluto la fijación y la lealtad a la casa, la cual se convertía en la columna vertebral de la familia. Toda la actividad se dedicaba al sustento y engrandecimiento de la casa y de sus sucesivos ocupantes. Por fin, la producción adquiría un sentido más allá de la mera subsistencia y se tomaba conciencia de la importancia del lento y persistente quehacer de cada generación a favor no solo de la siguiente, sino de las ulteriores.

En sentido contrario tenía lugar el desmembramiento de los señoríos que acababan definitivamente con el régimen feudal. Enormes extensiones de tierra, atribuidas por privilegios reales a una sola mano, se fragmentaban a veces en considerables patrimonios creadores de una nueva forma de entender la tierra. El último aldabonazo vino dado por las desamortizaciones de Mendizábal y de Madoz, las cuales consiguieron su primer objetivo, disminuir el omnímodo poder de la Iglesia, pero no el segundo, en teoría, que era facilitar el acceso a la propiedad a la población rural. Los compradores de los bienes desamortizados fueron gente ya adinerada que se convirtieron, así, en grandes propietarios, cuando no se trataba simplemente de agrandar su patrimonio agrario previo.

En esta convergencia de agricultores que se adineraban con nobles capaces de adaptarse se fue consolidando, como en otras zonas, una larga serie de casonas en el Alto Aragón que a finales del siglo XIX se extendía por todo su territorio, siendo este el momento en que, por así decirlo, había más en vida. Raro era el pueblo, por pequeño que fuera, que no contara con algún ejemplar de esos firmes caserones. El siglo XX trajo una horrible guerra civil que supuso la destrucción o, cuando menos, el vaciamiento de muchas de esas casas que destacaban demasiado en un periodo tan convulso. Lo peor, con todo, fue la siega de muchas de las familias pacientemente for-

madras a su alrededor. Se perdieron las personas y se estropearon las piedras, y no todo se puede recomponer.

Pasada la espantosa peripecia bélica, comenzó un intenso fenómeno de abandono del medio rural a favor de la creciente concentración en las ciudades, lo que remató el dañado patrimonio de la buena arquitectura rural. A mediados de siglo muy pocas eran ya las casas que seguían con vida plena. Algunas tenían una cierta ocupación estacional y otras se abandonaron o dividieron perdiendo definitivamente su anterior carácter.

A pesar de esta pesimista relación, la fuerza de la casa altoaragonesa sobrevive con elocuente evidencia. Como si de una reparación histórica se tratara, el dinero de la ciudad está volviendo a las viejas paredes rurales. El gusto por lo antiguo, por una cierta calma y, sobre todo, por el espacio se está imponiendo después de una época en que imperó la aglomeración. Es bien sabido que cualquier objeto prosaico puede convertirse en moda con el suficiente paso del tiempo. Lo mismo ocurre cuando ahora se imita, aunque sea a ratos, la vida lenta que antes transcurría de forma permanente en aquellas casonas.

Todas las casas, sin excepción, tienen nombre, aunque muchas veces lo que no tengan sea dirección. El nombre es su primer signo de personalidad propia, se trata del nombre de la casa que siempre sobrevive al de sus titulares. El cambio de denominación acontece con poca frecuencia y, en cualquier caso, es muy lento. No importa que ese nombre ya no sea el primer apellido de los propietarios desde hace mucho tiempo con tal de que esté efectivamente enraizado. Las generaciones, con uno u otro apellido, se van amontonando en la casa, pues resulta bien cierto que ahí nadie se muere del todo. La convivencia entre vivos y muertos es la confirmación contundente del principio que asegura que es en la gran urbe donde uno muere absolutamente. La vida rápida y mezquinamente complicada arrasa en días la memoria de los ausentes. Entre las viejas paredes de las casonas rodeadas de silencio y lentitud los que ya las abandonaron siguen entre los que ahora las ocupan, se habla de ellos con naturalidad y acaban siendo bien conocidos incluso por quienes no llegaron a tratarles. Se usan los mismos muebles, se hacen cosas muy similares, la vida de la casa mantiene una cierta coherencia y con ello retiene dentro a los ausentes con bastante naturalidad. El dar los mismos pasos en las mismas habitaciones paradas en el tiempo nos une invisiblemente con aquellos otros que nos precedieron y de los que acabamos adivinando sus más escondidos rasgos.

Pero esas casas no solo amontonan a las personas de hoy con las de ayer, sino que ya en su día siempre albergaron una notable cantidad de gente, bien de forma permanente o esporádica. Hoy en la casa urbana convencional vive muy poca gente, y siempre se trata de la más directa y concisa unidad familiar. Ni el espacio ni la forma de vida ni siquiera la limitación de los afectos permiten otra cosa. Allí, en la vieja casa, la gente se iba quedando adherida por causas bien diversas. Parientes de

todo grado, servicio y algunos en los que no quedaba claro si eran una u otra cosa pertenecían a la casa de forma vitalicia. Llegaba un momento en el que nadie sabía muy bien por qué aquella tía lejana y más bien extraña disponía de su alcoba hasta el final de sus días ni por qué aquel trabajador cuya inactividad era indiscutible a causa de “algo parecido a una enfermedad” seguía allí, pero eso era parte del amplio cobijo protector que la casa suponía. Todo el mundo tenía una razón de ser y estar, y, si no, tampoco pasaba nada. Estaban también aquellas personas satélites que diariamente acudían a la casa con bien diversos cometidos o sin ningún cometido. Esas visitas podían suponer prácticamente todo el día o solo un rato, pero, en cualquier caso, formaban parte del ritual de vida de la casa y del propio visitante. Y el último capítulo lo formaban quienes se instalaban por un tiempo haciendo uso de un parentesco casi siempre lejano o de una amistad más cercana, cosa que venía reforzada por la muy larga duración de los viajes, unida a la inexistencia de hoteles. Todo eso formaba un universo en cuyo centro estaba ese ente inmaterial y permanente que era la casa.

EL HEREDERO

Mal podría entenderse la historia de estas casas hechas con años y concebidas para siglos si no tenemos muy presente lo que ha supuesto el rígido mayorazgo aragonés. Ahora se considera nefasta y discriminatoria la figura de un heredero que se sobrepone al resto de los hermanos y tal crítica tiene toda lógica y razón. Pero, cuando tal ataque se pretende retrotraer en el tiempo, solo puede basarse en el absoluto desconocimiento de lo que suponía esa unión de lo material y de lo inmaterial que era la casa. Era esta, efectivamente, una edificación que para el actual y superficial observador ahí se queda. Ocurre que esta somera impresión olvida que dicha casa se componía de estancias para vivir y de dependencias para las labores en las que convivían personas, muchas personas, animales, muebles y tierras, además de trabajadores que concentraban toda su vida en ella; era un complejo compendio de derechos, sí, pero también de obligaciones y cargas. Todo ese particular tinglado, además, era titulado y dirigido por una persona que normalmente estaba condenada a morir a una edad que hoy parece joven. ¿Cómo dejar entonces aquel mundo lleno de niños y ancianos, de años buenos y malos, aquella absoluta unidad sin una mano rectora que lo mantuviera a flote?

Al heredero se destinaban casa y tierras, pero con ellas, indisolublemente unidos, venían hermanos que debían estudiar, hermanas que habría que casar y dotar, o mejor, dotar para casar, mayoraes, sirvientes, mozos y mozalbetes que formaban parte de la casa con igual intensidad que la familia, algún tío mayor y enfermo y sin duda aquella tía de grado más o menos cercano que a veces aún sacaba a relucir al pretendiente con el que no se casó. Y todo ello debía ser mantenido con las cosechas nunca garantizadas de un campo seco y duro y con las matanzas de los pocos animales que llegaban con salud a su sacrificado destino. No era, pues, ni tan criticable ni tan envi-

diable la condición de heredero. Al final no era este más que un forzado eslabón para mantener la sólida firmeza de la cadena, era el simple y necesario tránsito de una generación a la otra, que estaba moralmente obligado a entregar la antorcha con igual o mayor brillo que tenía cuando la recibió. Vista así, y es así como debe verse, la institución tenía la lógica que casi siempre tienen los números. La tierra daba para aguantar la casa, y esta era precisa para mantener aquella. No cabían sucesivas particiones que solo podían conducir a la segura volatilización de lo partido.

PASEO POR LAS CASAS DEL ALTO ARAGÓN

Recorrer sin prisa el Alto Aragón es una actividad recomendable que nos permitirá comprobar, a poca atención que se preste, como aquí aún suena el eco de esa vida completa y suficiente que hasta hace bien poco encerraban sus casas, y como estos caserones, con todas sus diversidades físicas, tienen una evidente alma común.

La provincia de Huesca es grande, de las más grandes de España, y bastante alargada de norte a sur, lo que la hace diversa e incluso contradictoria. Desde las cumbres más altas de todo el Pirineo baja a las estribaciones o somontanos, acoge después a las enormes planas de regadío, también las más extensas del país, para acabar al sur en el paisaje estremecedor de los Monegros. El intenso verde surcado por riachuelos de aguas heladas de su mitad superior es seguido por una franja central más suave y de tonos algo más severos, capitaneada por la sierra de Guara. A sus pies vuelve el verdor, esta vez artificial, de los grandes regadíos que tímidamente intentan penetrar cada vez más en la mancha gris monegrina. Son contrastes quizás más propios de un país que del simple marco de una sola provincia, lo que convierte a esta en una de las más difíciles de conocer a conciencia.

La acusada diversidad de altitudes y paisajes comporta, como no podía ser de otra manera, que a sus gentes algo ciertamente las una, pero que mucho las diferencie. Lo mismo ocurre con las casas que nacían rodeadas de paisajes, climas y ambientes tan dispares. No puede, o mejor, no podría exigirse homogeneidad alguna entre la casa que encontramos en los últimos y recónditos valles de Ansó o Echo y la que sienta al lado de la iglesia en cualquier pueblo de un llano 200 kilómetros más abajo. Sin embargo, bastará poner una cierta atención y, sobre todo, pensar en las casas propias de otras zonas, aunque sean estas próximas, para encontrar rasgos comunes y, a su vez, diferenciadores para con el resto. Con independencia de que la construcción esté vestida con piedras multiformes y rodeada de prados en la montaña, sea el ladrillo rojo sobre la piedra de sillería lo que la distinga o esté hecha de adobe con esquina-zos, más abajo, una parecida severidad y el seguimiento de las mismas formas nos harán saber que todas ellas pertenecen a lo mismo: a un país y a unos hombres alejados del estrambote, con pocas concesiones a lo innecesario y que han hecho de lo recio una forma de ser y de vivir.

La casona pirenaica es, en cierto modo, la madre de todas las demás. Huesca es, junto con la vecina Lérida, la provincia del Pirineo por excelencia. Son estas altas montañas las que mejor la identifican, impregnándola con su fuerte carácter. Como bien dijo Pío Baroja, los franceses se quedaron con el lado amable y sonriente de la cordillera, y dejaron para acá el abrupto y severo, y deberíamos añadir, por cierto, que de haberse sabido entonces lo que sería el turismo de nieve el lado de acá sería también de los de allá. Aquí, en efecto, los Pirineos van en serio: las nieves los ocupan buena parte del año y, con nieve o sin ella, hay todavía muchos sitios donde el acceso es infernal. La casa es producto de las duras condiciones que la envolvían y está pensada para albergar una vida con largos periodos de autosuficiencia; no puede ser coqueta, como las que a poca distancia se pueden encontrar en el amable lado francés, ni ligera, como los muy lejanos cortijos andaluces; aquí la casa también debe ir en serio.

La fisonomía de esta casona no se ha quedado encerrada por las montañas, ni siquiera se ha detenido en sus faldas, sino que alcanza la parte del llano como si bajase con las aguas que allí nacen. No hay que olvidar, además, que no solo las aguas bajan, también lo hacen los hombres. Desde hace mucho tiempo ha sido continuo el abandono por muchos montañeses de sus escarpadas tierras para instalarse en un campo, aunque duro, de mejor trato. No hay más que echar un vistazo a los apellidos más comunes en la provincia oscense para comprobar de dónde proceden su mayor parte. Y con los hombres bajaba su recia forma de ser y su idea acerca de lo que una casa consiste.

Por eso la chimenea que resalta en la mitad de los tejados de pizarra montañeses puede ser melliza, cuando no gemela, de la que sobresale de las tejas del llano; es la misma imagen de esa enorme seta que parece aspirar a ser el asa por la que podría levantar la casa entera. Por eso debajo de ellas los hogares tienen parecida composición en uno y otro caso. Por eso, en fin, la sensación que produce la entrada en el patio empedrado de la casa del Pirineo oscense es similar a la que podemos sentir en cualquier zaguán del resto de la provincia, siendo en cambio bien diferente lo que nos sucede en la estrecha entrada de una casa aranesa, concebida con una verticalidad abigarrada, o en la masía de las montañas leridanas o gerundenses. El valle de Benasque es el más oriental de la provincia, por lo que linda ya con tierras aranesas, y, sin embargo, es mucho más notable la diferencia entre las casas de uno y otro lado que la que pueda existir con la de otros lugares de Huesca. Anciles, el minúsculo pueblo vecino de Benasque, que llama la atención por su ramillete de casonas bien conservadas, es un buen ejemplo de ello. En cuanto se entra en cualquiera de ellas nos recibe un patio zaguán con el suelo empedrado y con la escalera, amplia y suave, que arranca desde alguno de sus ángulos. Ya es ahí donde tenemos la sensación de encontrarnos en una casa oscense, por encima de que sea una casa de montaña como pueda serlo la de otros parajes del mismo Pirineo. Se nos aparece la personalidad propia de una casa que se asentó en toda la provincia a pesar de lo diferente de sus tierras. Ha pasado más el paisanaje provincial que la común pertenencia pirenaica.

En realidad no cabe hablar de la casa del Pirineo como tal, y sí podemos, en cambio, admitir como una categoría cierta y propia la de la casa de Huesca o, mejor aún, del Alto Aragón. Tampoco es real, por otra parte, reconocer la casa aragonesa como único género diferenciado, aunque no puede negarse que hay un cierto tipo de construcción que sí podemos encontrar en cualquier rincón aragonés. Por así decirlo, hay efectivamente ejemplos en el Alto Aragón de casa aragonesa, pero las que lo definen son aquellas otras, muchas más, que tienen la marca profunda de esta tierra y rasgos bien distintos a los de las otras provincias aragonesas, lo que no supone, claro está, que sean mejores o peores. Recorrer las calles de Mirambel y de La Iglesuela del Cid en el Maestrazgo de Teruel es de lo mejor que puede hacer quien guste de la muy buena y bien mantenida arquitectura rural, como también puede hacerlo en los pueblos del Matarraña o de las Cinco Villas zaragozanas. En cualquier caso, a quien sepa mirar de verdad a una casa no le costará fantasear sobre quiénes fueron sus moradores, sobre cómo funcionaba la vida allí, y se comprende bien entonces qué poco parentesco guardan entre sí, como poco es el que mantienen con la casa altoaragonesa.

No hay uniformidad, pero sí un parentesco que se adivina entre todas las casas que pueblan toda la provincia. La casa Chispa o Samartín en Anciles y la casa Juste de Benasque son magníficos ejemplares del buen sello que define la región. En el Pirineo, además del de Benasque, todos los valles tienen gran interés y albergan caserones con auténtica personalidad de donde surgen las enormes chimeneas que después se han repetido en toda la provincia. En Berdún, pueblo vecino de Jaca, elevado sobre los mejores secanos, destaca la casa Lacadena, literalmente colgada sobre la canal del mismo nombre. En todas ellas coincide la robustez pirenaica con una clara fisonomía oscense, fisonomía sometida a una gran diversidad. En ocasiones la casa excede su carácter agrario para adoptar un aire palaciego, como ocurre en los voluminosos caserones de Fonzolet o en la vecina Estadilla, donde a la casa Abad Lasierra, hoy Cabrera, siempre se le ha llamado *el Palacio*, aunque no por ello se alejan del carácter común que se extiende por toda la provincia. También en el Somontano, en Barbuñales, la casa de los Azara mantiene su indisoluble unión con la iglesia parroquial, teniendo algunas estancias con enormes ventanales sobre su interior. Podemos seguir hasta el extremo de la provincia en la sierra monegrina de Alcubierre para encontrarnos con los diez balcones alineados de la casa Ruata, y siempre saldrá el más o menos escondido rasgo que hermanará una casa con otra.

Dependiendo de épocas, volúmenes y concretas ubicaciones la casa altoaragonesa tiene algunos rasgos comunes. La fachada puede ser de piedra, ladrillo o adobe pero siempre culmina en el alero de madera del tejado. El arco de medio punto en la entrada ampara a la puerta de madera recia que puede abrirse solo en parte para el paso de personas o en toda su superficie para los carruajes o caballos. La puerta en la fachada es siempre única y centrada. El arco de medio punto se empezó a utilizar en el siglo XVI, manteniéndose por tres centurias más su utilización. El arco, práctico en la construcción, le da suavidad y coherencia a la fachada, siendo las dovelas con

su tamaño las que le dan distinción. El aspecto exterior de la buena casa altoaragonesa es serio, sereno, con pocas concesiones a la filigrana. Las cosas están porque han de estar, como ocurría con las gentes que las habitaban, que, como acertadamente se dice ahí, eran con fundamento. Son escasas las concesiones a lo ampuloso, porque no fue una zona que destacara por su riqueza y tampoco su carácter conciliaba con desmesuras. Aquí no puede uno toparse con el acastillado pazo gallego, ni con la filigrana de la casa cántabra del indiano; quizás tampoco el paisaje lo admitiría. La casa oscense está proporcionada a su entorno porque viene de la tierra que la hace nacer y mantenerse en pie.

En la puerta trasera, insertada en el marco que suele cerrar el patio, se encuentra la llamada *puerta falsa*, la cual es de grandes proporciones para dejar paso a todo lo necesario para las labores. Era una puerta de trabajo. Dentro del recinto con sus dos accesos se encuentra la casa propiamente dicha, las cuadras, graneros, patios, bodega, paridera, leñera, desvanes y, en definitiva, todo lo preciso para albergar aquella indisoluble conjunción de personas, familias, aparejos y animales que conformaban la casa.

La puerta principal nos introduce en el zaguán, patio con el suelo de piedra del que parte la escalera y que normalmente conecta con las dependencias de la planta baja, tales como cuadras y graneros, y también con la bodega del sótano. Es aquí, sobre las piedras del zaguán, donde ya sentimos la primera y más definitoria impresión de la casa que nos espera. Ese patio, siempre fresco, cuando no frío, acostumbra ya a la oscuridad que envuelve buena parte de la casa. Estas casas, nacidas en clima severo, hacen poco hueco a la luminosidad; la penumbra es su ambiente natural y no acaba de desaparecer hasta que el sol puede andar a sus anchas por las galerías posteriores, normalmente las mejor orientadas.

La escalera, auténtica espina dorsal del edificio, tiene a los pocos peldaños o a la altura del primer piso la gran puerta del zaguán que protege la casa más del frío que de los intrusos, sirviendo también de relativa frontera entre la vivienda y el resto. El primer piso alberga la cocina, comedores, despensa, alguna habitación y el hogar, sobre todo el hogar. Este es una prolongación de la cocina y es la pieza esencial y que más carácter confiere a estas casas. El hogar es la base de una chimenea que puede ser de gran tamaño, siendo la más destacada la que alcanza la totalidad del techo de la estancia, de tal forma que se vive dentro de ella sin más techo que la propia campana. A los lados, escoltando al fuego, están las *cadieras*, los célebres bancos de madera, que en muchas ocasiones tienen la mesa replegada en el respaldo. Y en el centro, el fuego, esa montaña amarilla que obsesiona a la mirada y atrae a los cuerpos con su contundente calor. En las largas tardes de invierno la vida transcurre lenta alrededor de las leñas ardiendo bajo la olla suspendida que recogen las fijas miradas. Allí se pasa revista a la jornada, se trata con pastores, se instruye a los mozos y se explican una y otra vez las mismas pequeñas historias, mientras la prolongación de

la chimenea hasta sobresalir del tejado tiene el buscado efecto de caldear las estancias que la utilizan como pared.

En la misma primera planta, aunque en muchas ocasiones a distinto nivel que las anteriores dependencias por la normal existencia de entreplantas, se encuentra el salón principal casi siempre con la sillería alineada contra las paredes. Esta sala, vista hoy, no parece que este destinada al uso del hombre, pero debe pensarse que el concepto de la comodidad, la cultura del sofá y mucha televisión es de ayer mismo. El mueble durante mucho tiempo no estuvo concebido para el adormilamiento de las personas. El salón o salones tienen sus balcones a la fachada principal, siendo siempre pequeños en relación con la superficie a iluminar, lo que mantiene la penumbra habitual en toda la casa. En la misma planta se sitúan las alcobas principales, frecuentemente sin salida al exterior. Las grandes camas de hierro se alternan con las de madera, escoltadas por armarios muy altos y grandes por fuera y asombrosamente pequeños por dentro, costando mucho entender dónde se queda la diferencia.

La segunda planta, en caso de estar habilitada, se destina a más dormitorios y a alguna dependencia de servicio, y se remata la casa con desvanes y graneros que ocupan todo el piso bajo cubierta.

Todo este conjunto, en las casas destacadas, supera con facilidad el millar de metros cuadrados, superficie que no se aprecia con facilidad dado el normal enrevesamiento de la distribución y los vericuetos que se han ido formando por el débil aprovechamiento de un espacio que no se acababa nunca de consumir. Son casas y espacios que cuesta comprender, pues se basan en una lógica distinta a la actual o, a veces, en ninguna lógica.

La casa altoaragonesa, víctima de distintos males deparados por la historia, ha conseguido sobrevivir en una proporción discreta, pero que aún supone un patrimonio digno de proteger y mejorar. Algunas, no demasiadas, de las familias propietarias han seguido manteniendo los caserones, aunque ya no sean su vivienda habitual. En otros casos han sido los compradores, que ahora se incrementan, quienes se han encargado de mantener en pie las viejas edificaciones.

POMAR

Pomar de Cinca recoge a su medio millar de habitantes entre el promontorio donde estuviera el castillo y el río Cinca, que aquí tiene un cauce de llamativa anchura, con varios y cambiantes brazos y frondosamente ocupado por una chopera que pasa por ser la mayor de Europa. Pomar está quieto y, si algún rato se mueve, lo hace muy lento. Hasta la carretera que lo atraviesa, que discurre entre cuatro pronunciadas curvas, obliga a los pocos vehículos que la transitan a circular a paso humano y con bastante dificultad. A la hendidura entre dos montes le surca la *clamor*, que vierte sus

pocas aguas en el Cinca. Pero hoy las aguas que son en verdad importantes son las que, bajando desde el embalse de El Grado, riegan la totalidad de la tierra de cultivo del término. Las más de cuatro mil hectáreas de monte están puestas en regadío ahora, uniéndose a las viejas huertas de la vega que siempre lo estuvieron.

La vida en Pomar transcurre despacio, asombrosamente despacio. Josep Pla definió como paz densa y bovina la existente en Bruselas, mientras que la que aquí reina no reúne ninguna de esas características: es una paz simple, casi vacía, más ovina que bovina. Pocos son los ruidos que compiten con el repicar de las campanas de la iglesia que no dejan ningún cuarto por tocar. Bajo el campanario, en la iglesia del siglo XVI, huérfana de retablo desde la Guerra Civil, tenemos nuestro altar y sitial; el primero, del lado del Evangelio, presidido por san Blas. Impresionaba escuchar desde ahí, de muy pequeño, los gritos, bramidos más bien, del colérico y pintoresco mosén Nicolás, que lanzaba sus cargas contra las más diversas cosas: las mujeres pintarrajeadas y que fumaban, los hombres blasfemos, los niños que se movían o reían demasiado, casi nadie se salvaba. En un tiempo en que se dieron tres o cuatro suicidios enlazados por el frecuente mimetismo del fenómeno, sus palabras tronaban desde el púlpito: “Hay que acabar con esta ristra de desgracias que nos convierten en un pueblo endemoniado. Al próximo que se suicide no le daré la extremaunción. ¡Y después que no me venga con reclamaciones!”.

Pomar hace honor a su apellido, de Cinca, estando y viviendo sobre las aguas de este río que bajan desde el propio Parque Nacional de Ordesa, aguas pirenaicas que aquí llegan extendidas y mansas. Una decena de kilómetros aguas arriba el río baña las huertas de Monzón, antigua sede de las Cortes y capital comarcal. A pesar de ello, es hoy Barbastro, la también próxima ciudad, la que nos atrae más para su uso cotidiano y nos hace de efectiva capital. Ahí es donde vale la pena acudir al mediodía a la tienda de comestibles situada en la céntrica calle peatonal en la que la familia Mur al completo, trabajadores y sonrientes, reciben alegremente a todos los compradores de la zona, junto a los más diversos visitantes, y donde no es extraño acabar tomando el aperitivo al lado de los mostradores repletos de un sinfín de productos del Somontano y aledaños: quesos de Radiquero, almendras de Pozán, longanizas de Graus, setas de la Cunarda, chocolates de Benabarre, anís de Colungo y vinos del Somontano abarrotan la tienda, mientras que abajo dan muy bien de cenar en la bodega que antes fuera el obrador de la familia del fundador del Opus Dei, Escrivá de Balaguer.

CASA REIMAT

Al fondo, muy dentro del pueblo, de tan adentro ya casi fuera de él, hay una casa grande y, paradójicamente, difícil de ver, que desde hace mucho se llama casa Reimat. Está casi encima del cauce del río, justo a la vera de donde Pedro el Grande, hijo legítimo de Jaime I el Conquistador, hiciera ahogar a Ferrán Sánchez, hijo bastardo de

este, allá por el año 1275. A Pomar le ahogaron a su señor en sus propias aguas, las mismas aguas arremolinadas que siglos después arrastraban los cientos de cadáveres de carlistas abatidos frente a Estada. No hace aún mucho los remolinos daban algún que otro disgusto cada año cuando llegaban los primeros calores. Hoy el Cinca es solo un río amable rodeado de huertas verdes que olvida sus antiguas y negras leyendas.

Por delante la casa tiene a la estrecha calle de La Peña, que asciende desde la iglesia. La fachada alargada no tiene gran altura en ese frente, sobre todo por haber sido elevado el asfaltado de la calle. Tiene la fisonomía típica de la característica casa del vecino Somontano, con dinteles y esquinazos, alero y arco de medio punto con dovelas. A través de este se accede al patio o *zaguán*, como aquí se llama, cuyo suelo es la propia piedra de la peña sobre la que está construida y que es su único cimiento. Quizás sean esos viejos y grandes trozos de peña, sin disimulo ni disfraz alguno, los que, junto con el intacto hogar, den mayor autenticidad al conjunto. Como ese par de rasgos que muchas veces retratan a los de una misma familia, aquí el patio y el hogar sitúan a la casa con rotundidad en esa familia grande y extensa que es la casa altoaragonesa.

Desde el zaguán arranca la escalera que, a los pocos peldaños, tiene una puerta grande que cierra la casa o, mejor dicho, la parte de la casa realmente destinada a vivienda. Esta puerta, antes frontera entre la casa para vivir y todo lo demás, es una constante en todas las casas de estas tierras. En cierta modo aquella especial forma de entender la casa como trozo autónomo del mundo, como unidad de vida y trabajo, acoge como una dependencia más a la vivienda. Desde el patio se accede a una estancia grande —hoy convertida en sala de juegos— destinada a las tinajas de miel y de aceite, donde aún se conservan buena parte de ellas y algún depósito excavado en el suelo, y también al llamado *cuarto de la reja*, el más fresco de la casa, refugio seguro para las horas más calurosas en el verano. Debajo de la escalera otra puerta escondida unos empinados escalones que descienden a la bodega abovedada que también aprovecha la roca, formando frescos recovecos. La misma roca del patio se inclina hacia la puerta de doble hoja por la que se entra en las cuadras que enlazan con el patio que fuera corral y hoy, más o menos, jardín.

El desnivel del solar provoca que la casa sea de medias plantas. En la primera de estas se encuentra la cocina junto a la pieza más esencial, antigua y característica de la casa: el hogar. Se mantiene este en su primitivo estado, con probable origen de finales del siglo XVI. Tiene el hierro en el centro custodiado por una *cadiera* a cada lado. Desde una de ellas, a través de un diminuto ventanuco, puede verse la puerta de entrada de la casa para comprobar quién viene sin necesidad de alejarse de la lumbre, cosa muy de agradecer en las largas tardes invernales. Una tabla que puede ser descolgada de la pared apoyando su pie sobre una de las *cadieras* hace de mesa donde comer, mientras que de la viga que atraviesa la campana cuelga la enorme olla sobre el fuego, lo que convierte la estancia en una unidad de vida en la que se podía permanecer todo el día. Arriba, la alta y negra campana está solo revestida por el hollín de siglos,

sin que conste cuándo fue la última vez que se intentó rascar. El hogar atesora, sin duda, la esencia y el carácter inmutable de esta casa grande y difusa que ha ido creciendo a su alrededor. En él, literalmente dentro de él, resulta imposible apartar la vista hipnotizada de las llamas y brasas que acaban por obsesionar a quienes se sientan en las *cadieras* envueltos por el aturdimiento y por la ceniza. Es ahí, atraído por el fuego destellante, donde resulta más plausible convivir con aquellos abuelos o antepasados más remotos que por desgracia no se trataron, pero que tan bien se acaban conociendo, y fue también ahí donde las meriendas de pan con vino y azúcar, maravillosa y particular combinación muy apreciada en la casa, daban rienda suelta a los más dispares sueños. Otras veces era la voz de Viturián, el recio y querido mediero, la que llenaba la estancia con sus pausados y sensatos comentarios, mientras la ceniza le iba cubriendo sin perturbarle lo más mínimo.

Cerca del hogar, en la misma media planta está el *comedoré*, que así se llamaba al comedor de diario, y la galería orientada al sur, siguiendo el sentido de las aguas descendentes del Cinca, cuya vega se divisa, aunque durante muchos años, desde la Guerra Civil, la fantasmal fachada de la ruina de una vieja fábrica ocultase buena parte de la actual vista. También desde la galería se domina el viejo corral que dejó de serlo, cerrado por una alta puerta falsa con doble hoja de madera muy envejecida por demasiados lustros a la intemperie. También desde la galería, otra menor nos conduce a una peculiar concesión a la modernidad, llamado *el ente* por coincidir su construcción con la del incipiente Estado de las Autonomías a que dio pie la transición democrática de finales de los años setenta. Se hablaba entonces de *los entes autonómicos*, curioso término que antecedió al no menos pintoresco de *comunidad autónoma*, siendo bautizada familiarmente también como *el ente* aquella casa-apartamento que se ubicó en lo que eran graneros, gozando, efectivamente, de una clara y notoria autonomía respecto a la casa principal.

Arriba, en la segunda planta, el comedor principal permite sentar a más de una veintena de comensales que se disponen junto a un gigantesco cuadro atribuido a Barbasán que representa a Cuacos de Yuste. El desnivel de la casa, que siempre presenta sus credenciales, hace que convenga sentar a los comensales de menos altura en el lado más cercano al cuadro y a los balcones para compensar el ligero desnivel de la habitación y, en la medida de lo posible, las diferentes medidas de los reunidos.

El salón que sigue al comedor acoge a quien realmente tiene el mando de la casa: san Blas. Este santo y obispo, celebrado y venerado desde hace más de un siglo, es el patrón de la casa. San Blas preside el salón y, en definitiva, la casa mediante su talla dentro de una hornacina de madera y cristal. El mismo santo, por supuesto, ocupa ahora el altar que la casa tiene en la iglesia, al que está dedicado. Antes bajaba desde la casa para celebrar su día. San Blas se ha ido adueñando de la casa mediante su firme y permanente presencia. Es un protagonista de excepción que alcanza su punto álgido cuando cada 3 de febrero se abre a propósito la casa para celebrar a su patrón.

Ese día comienza con una misa en la que la figura del santo mira de frente a la primera fila de la iglesia ocupada por los hombres de la casa y sus invitados. En el altar familiar se instalan las mujeres, y en los bancos las mujeres del pueblo tienen a su lado bolsas con comida para ser bendecida. En la misa se pide por los de la casa y sus difuntos, y al finalizar pasa todo el mundo por delante del santo expuesto para recoger un trozo de torta o una pasta bendecida. Después, ya en la casa y alrededor de san Blas, se procede a otra bendición de alimentos por los mismos celebrantes de la misa, rezándose un padrenuestro y un avemaría para acto seguido sentarse en la mesa siempre con el mismo menú: huevos rellenos y ternasco, que se presenta de cuerpo entero en una bandeja de latón. Así, año tras año, siempre con idéntico ritual, se homenajea al auténtico señor de la casa, que también lo es de las gargantas.

Ese día la casa muestra con fuerza el gesto permanente de acogida que siempre le ha caracterizado. La puerta siempre ha estado abierta, no solo en metáfora, sino físicamente, para quien quisiera atravesarla. Igual era que fuese para un rato, para días o para casi una vida. La puerta, en efecto, jamás se cierra durante el día, lo que produce una curiosa sensación de alegre seguridad; pero tampoco se cierra para acoger a todas aquellas personas que por uno u otro motivo necesitaran del amparo de la casa. Esta casa tiene más sentido cuanto más gente desfile por ella, y antes, no mucho antes, su mayor sentido era amparar y dar cobijo gracias a la autosuficiencia que suponía estar ante una unidad económica. Se producía cuanto se necesitaba para el normal desarrollo de una vida que, claro está, debía ser necesariamente austera. La hospitalidad en estas casas grandes ha sido un elemento consustancial, ejercido con total naturalidad. Precisamente por ser grandes, su destino inevitable y aceptado de buen grado era acoger.

Frente al santo, en el salón, está el intocable e intocado cuadro de *La niña muerta*, otro peculiar símbolo de la casa que ha causado más de un sobresalto a sus visitantes más asustadizos. El cuerpo yacente y envuelto en ricas vestimentas de una niña de unos cuatro años, pintado con indudable realismo, contribuye a sumergir la casa en ese aire tétrico tan propio de la casona aragonesa, pero, según siempre se ha contado, jamás debe ser retirado tal retrato, colgado en su día para el doloroso homenaje a la precoz difunta. La sombra de un cierto temor a malos presagios en el caso de que la niña muerta fuera desalojada de su pared ha hecho que, por si acaso, nadie intentara hacerlo.

La sala es buen exponente de esta casa religiosa y clerical, y aún más lo era cuando tenía el vía crucis colgado de sus paredes para acoger el rezo diario del rosario, al que se sumaban todas las mujeres de la casa y quizás algún hombre. O a lo mejor se producía alguna separación, como la que me contaba Pío Caro en el amplio comedor de la casa Baroja de Vera de Bidasoa, cuando, señalando hacia los salones contiguos decía: “Allí fuera estaban cada tarde las mujeres de la casa rezando eternos rosarios, mientras aquí los hombres se dedicaban a escribir sin piedad contra los curas”.

Por si fuera poco, uno de los cuartos que comunica con la sala es el “cuarto del obispo”, por ser este el destinado a alojarlo cuando hacía sus visitas pastorales a la zona. Aún en tiempos bien recientes ha acudido el obispo a celebrar la misa del día de san Blas y ha bendecido la casa, a los ocupantes y a los alimentos desde enfrente de la puerta de este cuarto, justo al lado de la hornacina del santo.

Otra media planta, escaleras arriba, alberga otra zona modernizada que rodea la campana de la chimenea, que sigue su ascensión hasta el capuchón cónico exterior, y la siguiente ya es el piso bajo cubierta o desván. Sin embargo la escalera prosigue su recorrido hasta morir en la puerta de una pequeña terraza, punto más alto del conjunto, que nos sitúa a parecida altura del campanario de la iglesia, y desde donde mejor se aprecia el juego de formas y desniveles que la casa tiene. De abajo arriba, en una primera impresión, la casa no es fácil de comprender por sus excesivas puertas, escalones y vericuetos. En cuanto es vivida, aunque sea someramente, la situación se aclara con rapidez y se entiende su simplicidad. Basta estar el suficiente tiempo, que aquí transcurre con exagerada lentitud, para comprobar cómo es la casa la que determina la forma de vida en ella y que las personas acaban deslizándose entre sus paredes haciendo seguramente las mismas cosas que siempre se hicieron y, lo que es más importante, también al mismo ritmo. No hay criterio científico que pueda combatir el hecho cierto de que un día transcurrido entre la casa y, todo lo más, el campo o el pueblo, no tiene veinticuatro horas, sino muchísimas más. De ninguna otra manera podría explicarse la diferencia con la brevedad de ese agobiado, tenso y muchas veces carente de sentido día urbano. Esa diferencia, normal entre uno y otro medio, se acrecienta cuando se deja que estas casas impongan su ley, para lo cual es de todo punto recomendable no introducir en ellas a los no aptos, a quienes les pueda irritar un día entero que se hace largo por ser largos los silencios y serenas las conversaciones. Seguramente el día dure aquí demasiado para quien sea una pesada carga aguantarse mucho rato a sí mismo.

Enrique Peña, notario y hablador, lo resumía a las puertas de su casa, casa Belsa de Fuentespalda, seguramente la mejor del Matarraña turolense: “Una persona con cierta edad y algo de cabeza no puede estar haciendo el botarate por los sitios de moda pudiendo estar aquí”, decía señalando hacia la enorme fachada de piedra que tenía a su espalda.

Estas casas, si uno se presta, imprimen carácter, y una difusa sensación de pertenencia a ellas te acompaña para siempre, sea cual sea la intensidad de la relación que se mantenga. Hay un hilo invisible, pero muy largo y firme, que te une a la casona y que hace que de vez en cuando te acuerdes de ella en los sitios más diversos y lejanos donde te puedas encontrar. Es entonces, seguramente inmerso en un ambiente caótico, cuando el pensamiento te presenta el anhelo de vida pausada, individual y serena que transcurre perezosamente entre aquellas viejas y silenciosas paredes. Es entonces también cuando mejor se entiende y comparte un dicho que siempre se ha



Casa Reimat. Fachada posterior.

repetido en la casa, atribuido a quien al ser preguntado por el secreto para alcanzar tanta edad como ya tenía, recomendó:

Vida honrada y moderada,
usar de pocos remedios,
y poner todos los medios
en no preocuparse por nada.

Ha sido esta vida honrada y moderada la que ha ido formando con lentitud y con la adustez tan propia de Aragón una casa sentida y querida por muchas generaciones de gente que sabían quiénes eran y dónde estaban y que hicieron de la sensatez sin interrupción una fórmula para la larga vida de una familia y de una casa que, en realidad, eran exactamente la misma cosa.

Uso del agua en los regadíos tradicionales de la cuenca del Guatizalema

POR

JOSÉ ANTONIO CUCHÍ OTERINO*

Se ha realizado un estudio de los riegos de la cuenca del Guatizalema centrado en la gestión tradicional del agua antes de las obras de regularización de Vadiello y la construcción del canal del Cinca. El río movía más de 15 molinos y sustentaba más de 1400 hectáreas de regadío. La reducción extrema del caudal en verano, debido a la inexistencia de acuíferos de importancia en las zonas media y baja del Guatizalema, provocaba un grado muy alto de precariedad de los regadíos aguas abajo del azud de Abrisén. Por este motivo la gestión del agua estaba muy organizada en el marco del sistema mediante el procedimiento de boquera. A pesar de ello, se produjeron conflictos entre los diversos sistemas de riego y entre regantes, especialmente durante los duros periodos de sequía.

A study has been conducted of the risks of the Guatizalema basin, focusing on the traditional water management prior to the Vadiello regularisation works and the construction of the Cinca canal. The river moved more than 15 mills and supported more than 1400 hectares' irrigation. The extreme reduction of the flow volume in summer, due to the lack of important aquifers in the mid and low areas of the Guatizalema, caused a very high degree of precariousness of the irrigated land downstream from the Abrisén dam. Thus the water management was well-organised within the framework of the system via procedure of sluices in irrigation ditches. Despite this, conflicts arose between the different irrigation systems and the irrigators, especially during the harsh drought periods.

1. INTRODUCCIÓN

En adición a los ya clásicos trabajos de Mur (1924) y Bolea (1986), en los últimos años se ha prestado atención a diversos aspectos relacionados con el regadío tradicional en la Hoya de Huesca, bien de forma genérica (Cuchí, 2004) o a través del análisis de cuencas concretas, como la del Astón (Cuchí, 2005), el Riel (Cuchí, 2008) y, sobre todo, el Isuela (Laliena, coord., 1994; Garcés, 2006; Cuchí y cols., 2006; Cuchí y Garcés, 2008, y Garcés y Cuchí, 2008).

En el presente trabajo se abordan los regadíos tradicionales del río Guatizalema. Es una cuenca interesante, dado que se inicia en pleno Prepirineo y desemboca en el Alcanadre, ya en Monegros, abarcando ecosistemas muy diferentes. Por otro lado, hay que tener en cuenta que durante las últimas décadas se han producido profundas transformaciones socioeconómicas en el medio rural altoaragonés. A estas se han unido, en la cuenca del Guatizalema, la regulación derivada del embalse de Vadiello

* Área de Ingeniería Agroforestal. Escuela Politécnica Superior. Carretera de Cuarte, s/n. E-22071 Huesca. cuchi@unizar.es

y la aportación de agua del Cinca. Por ello se ha transformado profundamente la gestión del agua. Este estudio intenta recoger información sobre los sistemas tradicionales de riego antes de que desaparezca su memoria.

2. EL MARCO NATURAL

El Guatizalema nace en El Paular, en la cara norte de Aineto, pero rápidamente gira en las inmediaciones del cuello de Sierrahún para tomar una dirección general hacia el sur que no abandonará hasta el Somontano. Recibe en las inmediaciones de Nocito al barranco de las Nogueras y, aguas abajo de esta localidad, al barranco de la Pillera, al que se ha unido el de Abellada en el Charco Estañero. Este tramo superior se abre en las areniscas de Campodarbe y las margas azules de Atarés, cuyos estratos buzcan al norte y tienen una dirección general este-oeste, lo que condiciona cauces paralelos a los mismos, como tienen los barrancos de Abellada y la Pillera. En esta zona no se conocen aguas subterráneas, salvo el pequeño acuífero de Nocito.

A partir de la Pillera el río entra en un terreno estructuralmente complicado. Al este se encuentran los flancos del anticlinal calizo de Guara, que forma las laderas del Fragineto. Por el oeste, las areniscas y margas azules de Belsué, con una estructura sinforme complicada que cruza el camino de cuello Bail por Sescún a Nocito. De ellos recibe los barrancos Fondo, Palomar y La Matosa. Corta el río, a continuación, los conglomerados de los mallos de Ligüerre en las cercanías de la ermita de San Cosme y San Damián. Aquí el río se encaja todavía más en los estrechos de Palomar, donde se construyó el pantano de Vadiello. Aguas abajo recibe al barranco de Vadiello, alimentado por la fuente de Isarre. Mantiene su dirección meridional volviendo a discurrir por las calizas de la formación Guara hasta los estrechos de La Almunia del Romeral. Estos están formados por un espectacular pliegue en rodilla, frente al enorme manto de cabalgamiento de Gavarnie y límite del ambiente pirenaico. La hidrogeología de esta zona está poco estudiada. Se conocen surgencias kársticas en la Pillera, en el Isarre y San Cosme y San Damián (Fuente Santa y barranco del Pilón).

Al sur de los estrechos el río abandona el Prepirineo y entra en el Somontano, en materiales de la formación Sariñena del Mioceno continental del valle del Ebro. Se trata de una alternancia de bancos de areniscas, *piedra de arena*, y materiales arcillolimosos llamados *salagón*. Forman bancos horizontales de potencia modesta. Las areniscas se engrosan localmente formando cordones de tipo paleocauces. Se depositaron por un amplio abanico aluvial, con ápice en la zona de Alquézar, formado por materiales detríticos procedentes del desmantelamiento del Pirineo. Las areniscas, el material más competente, tienen gran importancia práctica, dado que sus afloramientos se han utilizado para ubicar azudes y puentes. También, como en el caso de la Petrer de Huerto, se usaron como cantera de sillares para todo tipo de edificaciones, y permiten además la perforación de minas y cillas.

Sobre estos materiales, en el arranque del Somontano, el Guatizalema fluye mucho menos encajado que sus vecinos Flumen y Alcanadre. Entre Sipán y Novales discurre el río hacia el sur por un valle poco encajado, de estrechas terrazas, hasta la cubeta de Fañanás. Por debajo de Novales el valle amplía sus terrazas, salvo en algún estrecho, y cambia a una clara dirección sureste, sugiriendo otra captura. El paisaje progresivamente va adquiriendo la aridez propia de los Monegros. El Guatizalema desemboca en el Alcanadre en los Puentes del Rey, aguas abajo de Venta de Ballerías.

En Novales el Guatizalema recibe al río Botella, también denominado *Ripareta de Loporzano y Regatillo*. Este afluente, que actualmente nace en las cercanías de Barluenga, discurre por un amplio valle en artesa muy abierta, recubierta de limos. En un pasado indefinido su cabecera era el actual alto Flumen, que fue capturado en el Salto de Roldán por un afluente del Isuela. Ambas cuencas tienen forma oblonga, con un índice de compacidad de Gravelius de 2,14 para el Guatizalema y de 1,73 para el Botella (información hidrológica complementaria en Quijada, 2003).

Fuera del ámbito directo del río, en el Somontano el terreno está dominado por un paisaje erosivo formado a partir de la apertura del Ebro al Mediterráneo. Por un lado están los característicos *sasos*, generados por corrientes de agua procedentes del prepirineo, que tallaron diferentes niveles de rampas vertientes al sur, recubiertas de capas de grava, con espesor no superior a la decena de metros. Por otro lado existe en el territorio una combinación de cerros testigos y amplios valles. Los primeros están culminados por bancos de areniscas y sus laderas regularizadas muestran abundantes bloques deslizados. Los valles presentan importantes cubiertas de limos, que se presumen holocenos.

Sasos y terrazas fluviales forman un acuífero detrítico que alimenta fuentes, como las de Sipán, Siétamo y Sesa, y que drena finalmente al río. Hay varias surgencias difusas en el Guatizalema, como la que alimenta el azud de Pueyo de Fañanás, visible durante la sequía de 2005. Este acuífero también debe de alimentar al Botella, por debajo de Alcalá del Obispo, aunque puede quedar enmascarado por retornos de riegos y aportaciones de agua (CHE, 2006). Es importante recordar que Nagore (1997) señala que el topónimo *Fañanás* pudiera derivar de “lugar encharcado”, lo que resultaría coherente con una descarga difusa de aguas subterráneas. Por último, las areniscas de los materiales terciarios también albergan un acuífero de tipo multicapa localmente confinado, que, aunque poco conocido, abastece algunas granjas por bombeo.

El río es conocido por la variación de sus caudales. Las avenidas han destrozado azudes, puentes y molinos en reiteradas ocasiones. Los estiajes son especialmente fuertes, por lo que es llamado popularmente *matapanizos*. Beltrán (1996) indica que el nombre de *Guatizalema* significa “arroyo en el que el agua se seca”. La cuenca cuenta con dos estaciones de aforo, en Siétamo (EA-192) y en Puentes del Rey (EA-32), gestionadas por la Confederación Hidrográfica del Ebro. La aportación

media, regulada por el embalse de Vadiello, es de 44 hm³ por año. Hay otra estación en la toma de agua del Ayuntamiento de Huesca. Algunos datos de aforos secuenciales en el río, en 1996 y en 1997, se presentan en Quijada (2003). Así en mayo de 1997 se observa una disminución de caudales en Argavieso y un incremento en Novales y Sesa, relacionados con el efecto de captaciones de riego, aportaciones de aguas subterráneas y retornos de regadíos.

3. EL MARCO HUMANO

La cuenca del Guatizalema ha estado habitada desde antiguo, como prueban los enterramientos de la cueva de los Murciélagos, en Vadiello, y los diversos poblados prehistóricos de la cuenca baja. De época romana son la villa de Estrecho Quinto, ligada a una calzada, y la del Conejar de Argavieso, donde se encontró una lápida citada por Pano (1880). Varias de las localidades de la cuenca existieron en época musulmana, como prueban documentos relacionados con la conquista cristiana. Tras esta, el abadiado de Montearagón se extendió hasta la cuenca superior del Botella, incluyendo probablemente también La Almunia del Romeral. El obispo de Huesca fue señor de Sesa, de Alcalá y del hoy despoblado de Abrisén (Conte, 1981). Diversas familias nobles poseían tierras, molinos y riegos. En 1451 Luis de Santángel era señor de Novales (Naval, 1996). Juan de Gurrea fue señor de Argavieso en 1550 (Balaguer, 1954). Es complejo el seguimiento de las transmisiones, ventas, casamientos, herencias y pleitos de las propiedades señoriales. Algunas casas nobiliarias aún conservan propiedades en la cuenca baja.

Esta dilatada historia ha dejado un amplio número de obras hidráulicas, como puentes, azudes y molinos. Las más importantes han sido estudiadas y descritas con detalle por Pallaruelo (1994), Naval (1996) y Blázquez y Pallaruelo (1999).

El acontecimiento hidrológico más importante del siglo xx en el Guatizalema fue, sin duda, la construcción del embalse de Vadiello. La regulación de este río parece haber sido una idea antigua, no desarrollada por falta de financiación, que fue retomada a finales del siglo xix. Inicialmente se pensó en un pantano en los estrechos de La Almunia del Romeral, con estudios iniciales por parte de Ramón García. Posteriormente, en 1902, Miguel Mantecón, a quien Lucien Briet fotografió en el embalse de Belsué, realizó el primer anteproyecto de Vadiello. Un primer proyecto fue redactado por Joaquín Cajal Lasala, quien fecha el documento el 4 de mayo de 1911. En el libro póstumo que se dedicó a su autor (1952) se reproduce un artículo del *Diario de Huesca*, de 28 de julio del mismo año, donde se habla de canales por la orilla derecha del río. El proyecto, incluido en diferentes planes ministeriales, fue diferido por razones varias. El proyecto definitivo fue redactado en 1963 por Justo Ruiz de Azúa, quien, al año siguiente, contó con la colaboración de Santiago Alzú Goñi. El hormigonado se realizó entre 1968 y 1969. Entró en servicio en 1971. Es una presa de gra-

vedad, realizada en hormigón, de 85 metros de altura sobre cimientos. El embalse, con una cuenca receptora de 95 km², cuenta con un volumen máximo de 16 hm³ y una superficie de 69 hectáreas.

4. SISTEMAS

Desde su cabecera el río ha sido utilizado con intensidad para riegos, abastecimiento y alimentación de molinos de todo tipo, algunos de los cuales acabaron siendo minicentrales. Determinadas acequias sirven para varios usos. Cierta confusión se puede derivar del hecho de que los azudes del riego principal de una localidad se encuentran en otro término municipal, aguas arriba. Las acequias pueden servir al término municipal donde *se azuta*, al término nominal de la comunidad de regantes e incluso suministrar agua, generalmente a precariedad, a los siguientes términos municipales. Para aumentar un poco la complejidad, hay que indicar que todos los azudes han sido reconstruidos numerosas veces, generalmente en el mismo sitio, pero hay abundantes ejemplos de nuevos emplazamientos, sobre todo de traslados, aguas arriba.

4.1. Los riegos de Nocito

La depresión de Nocito cuenta con una limitada superficie cultivable, aislada como está entre las sierras de Ibirque y Aineto por el norte, y Guara, Fragnetto y Gabardiella, por el sur. Nocito contaba con una serie de azudes para regar unas 10 hectáreas de huertos de autosubsistencia. Entre los cultivos, citados por Calle y Morán (1994), predominaban las judías secas. Se trataba de riegos muy pequeños, anejos al cauce y con rústicos azudes. Comenzando por encima del desvío a la ermita de San Úrbez, el primero era el azud Bezosas, a partir del cual se regaban por la izquierda los huertos de las casas O Sordo, Pardinero (familia Zamora) y Lardiés, y, por la derecha, el huerto Castellano y los de las casas Pardinero, Piquero, Ballabriga y Albañiles. A continuación, el azud de Apayeses con el que regaban por la izquierda las casas Herrero y Albañiles y otra vez casa Herrero; y, por la derecha, Orlato, Carpintero y Trallero. A la altura del paso de San Úrbez está el azud de San Quílez, también conocido como Carlón; por la izquierda se regaba el *carlón* de Lardiés y, por la derecha, los *carlones* de Ballabriga y Herrero. A la entrada del pueblo está el azud de la Central, instalada en 1926 en el lugar de un molino. De aquí regaba el herrero (de oficio, no la casa homónima), y de la balsa del molino iba el agua a Ciprés y Piquero. Aguas abajo del hoy denominado *punto de Marino* (de madera), en el camino de la Iglesia, regaban casa Ortas, casa Felipe y casa Abarca. Bajo el pueblo, mediante un azud desaparecido, por la derecha se regaba el huerto alto de Ortas. Más abajo, por el mismo lado, del azud del Carpintero regaban las siguientes casas: Carpintero, Aliana, Herrero, Ortas, Ferré y Felipe. El agua cruzaba el camino y mediante una canal de madera atravesaba el río por el Malpaso para regar otro huerto de casa Alina.



Figura 1. Azud del molino-central en Nocito.

En torno a Nocito hay varias fuentes (Jueba, Billurguaz, Robal, Españas y Bobajo), utilizadas para abastecimiento. Algunas tenían balsas para pequeños huertos.

La organización del riego en cada azud era de arriba hacia abajo. No había limitación de tiempo. Cada propietario limpiaba su acequia, mientras que los tramos comunes se acondicionaban entre todos los usuarios. No había ninguna organización entre los diferentes azudes. Las fuentes del entorno de Nocito alimentaban los azudes de la zona inferior. Al parecer no había problemas de agua. Sin embargo, se recuerda que en la década de 1950 se regó manualmente con pozales. De la Pillera hasta Vadiello no hay noticias de usos agrícolas del río.

4.2. La captación de agua de Huesca

El Ayuntamiento de Huesca tiene una concesión del pantano de Vadiello de 250 litros por segundo para abastecimiento. Se capta en una conducción por gravedad que parte de un azud situado aproximadamente a 1 kilómetro por debajo del embalse. El tramo inicial, en la orilla derecha, discurre por galerías excavadas en la roca y tramos de canal en laderas. Estos últimos han tenido problemas geotécnicos.

4.3. Acequia molinera de La Almunia del Romeral

En la gorga de La Almunia del Romeral, conocida como el Bullitero, frente a la característica cueva de Os Cochins, se inicia una acequia molinera por la derecha. En el pasado un acueducto (utilizado también como pasarela) trasladaba el agua a la orilla opuesta, donde se empleaba para regar algunos huertos que escasamente superaban la hectárea de superficie. A los últimos el agua llegaba mediante una mina con respiraderos, hoy hundida. Los regantes tenían un acuerdo con la propiedad del molino para mantener limpia la acequia.

De esta acequia molinera capta hoy el Ayuntamiento de Huesca mediante un sistema de impulsión de tres bombas. En el pasado la acequia continuaba hacia el molino, el batán, la fundición de cobre y otras instalaciones hidráulicas. Es una zona con claro interés desde el punto de vista de la arqueología industrial, que merecería un estudio detallado, como bien señalan Pallaruelo (1994) y Naval (1996). Subsisten los restos de diversos edificios, al parecer muy afectados por una riada acaecida hacia 1890. Pallaruelo (1994) sugiere que alguna de las construcciones pudiera estar ligada a la abadía de Montearagón. Debe reseñarse también la cantera de conglomerado (*almendrón*) existente por encima del pueblo, de la que se extraían piedras de molino. Queda un buen ejemplar en las cercanías del depósito de agua de esta localidad. También había una mina de cobre, en socavón, entre esta localidad y el azud de Sipán, en el paraje del Vado.

De los estrechos de La Almunia se capta también, de forma mancomunada, el agua de abastecimiento de Antillón, Blecua, Torres de Montes, Velillas, Liesa y Arbaníes.

4.4. Acequia molinera de Los Molinos de Sipán

En el límite entre La Almunia y Sipán, a poco más de 1,5 kilómetros por encima de Los Molinos de Sipán se encuentra un azud en un interesante paraje de areniscas. En la orilla izquierda se aprecian los restos de un camino tallado, con marcas de pico, y el corto inicio de una galería. Estos indicios pueden estar relacionados con algún azud hoy desaparecido o con la extracción de cobre. El actual azud, reconstruido tras una importante riada, data de 1960. En la orilla izquierda se observan huecos para hincado de troncos, que testimonian la existencia de azudes provisionales de madera. La acequia de tierra proporciona la fuerza motriz a los molinos de Sipán. También regaba algunas huertas —previo permiso del molinero— que ocupaban una superficie aproximada de 1,5 hectáreas. No había necesidad de orden en el riego y los propietarios participaban en la limpieza de la conducción. Las avenidas han afectado varias veces a las edificaciones del molino. La de 1960 también destruyó su puente (Naval, 1996). Los propietarios del molino estiman que antes de la construcción del pantano de Vadiello se producía una gran avenida cada 25 años.

4.5. Comunidad de Regantes de Fuente Fallé

Aguas abajo del puente de Arbaniés se encuentran las tierras administradas actualmente por la Comunidad de Regantes de Fuente Fallé o Fuente Faye. Esta es una modesta fuente que aflora aguas subterráneas del glacis de Arbaniés y da nombre al azud y a la acequia cercana. El azud ha sido destruido tres veces en los últimos 50 años. El actual se encuentra al pie de un farallón de arenisca. Por debajo de este, en la orilla izquierda, arranca en hormigón la acequia. Continúa en tierra, pasados los restos de un antiguo azud. Con más de 1,5 kilómetros de longitud gana penosamente altura y permite regar una serie de 48 huertos en tres zonas discontinuas: Fuente Fallé, Molino y Cañamares, cuya superficie total es de casi 4 hectáreas, de las que se riega solo 1 en la actualidad. Muere en el puente de Castejón de Arbaniés. Está relacionada con el molino viejo de Arbaniés, que cita Blecua (1792). Prácticamente todos los propietarios riegan por gravedad, pero hay referencias a algunas norias, una de ellas de accionamiento manual. La organización de los turnos de riego es libre, sin orden. Al parecer nunca faltó agua, excepto en la sequía de 2005, cuando se precintó la captación a iniciativa de regantes situados aguas abajo. Se limpiaba la acequia por vecinal, entre Arbaniés y Castejón, comenzando la primera localidad en el azud y la segunda en el puente zaguero. Hoy los regantes que no limpian pagan una cantidad, que es cobrada por los que limpian.

La escasez de tierra regable a lo largo del curso del Guatizalema motivó que los vecinos de ambas localidades tuvieran otros huertos en la cuenca del Rija y en alguna *paül* local. Parece que aquellos eran los huertos tradicionales, mientras que los del Guatizalema se hicieron más tarde, al amparo del molino, cuyo propietario permitía el uso del agua a cambio del trabajo de limpieza.

4.6. Los molinos y riegos de Siétamo

El Guatizalema presenta tres azudes en Siétamo. El superior, cerca del monte de Castejón de Arbaniés, en el término de Ramblas, alimentaba a un molino, convertido después en la harinera del Pilar y hoy en ruina. Naval (1996), al estudiar este azud, señala algunas obras costosas de canalización que parecen corresponder a otro molino desaparecido. Pasada la estación de aforo que se encuentra por debajo del puente antiguo de la N-240 está el azud de la Comunidad de Regantes de Fondura. Por último hay otro azud del molino de Siétamo, ya en el límite con Fañanás.

Siétamo dispone de tres sistemas de riego, que fueron excluidos de la concentración parcelaria. Relacionado con la fábrica de harinas del Pilar, se encuentra el sistema del puente de Siétamo, que riega unas 9 hectáreas mediante una acequia por la izquierda del río. Los propietarios de los terrenos por donde transcurre esta cedieron su paso a cambio del derecho de riego. El molino tenía prioridad en el uso del agua, pero no se recuerda que la ejerciera de facto, debido a su abundancia. Los agricultores regaban sin

orden y realizaban la limpieza de la acequia de forma proporcional a la superficie regada. Según la Junta Central de Riegos del Guatizalema, riegan 9,11 hectáreas.

El sistema de la fuente de Siétamo usa aguas subterráneas del *saso* vecino que conducen a la bonita fuente del pueblo, junto al lavadero. Datos de Quijada (2003) informan de un caudal medio próximo a los 10 litros por segundo. Empleada de antiguo para abastecimiento de la población, los vecinos captan hoy el agua de boca de la conducción de Antillón. El agua sobrante de la fuente servía para regar unos 80 huertos y varios campos. Bolea (1986) señala que su fuente principal alimentaba 10 hectáreas de huerta, de las 21 irrigadas en su término municipal. Hoy solo riegan unos 20 huertos, casi 2 hectáreas, que comienzan en el casco urbano y son cortadas por la variante de la carretera. Al parecer, como consecuencia de la crisis económica, se han recuperado algunos huertos, hasta ahora baldíos. Aguas abajo, y ya cerca del Guatizalema, con caudales sobrantes se regaban algunos campos. El agua de la fuente se recoge en una acequia que poco después se divide en tres conducciones, denominadas *Alta* (oeste), *Media* y *Baja* (este), que salen del mismo punto. Solo hay tres huertos por encima de esta división, hoy realizada en hormigón. La Alta regaba lunes y martes. Miércoles y jueves lo hacía la Media. Viernes y sábado correspondían a la Baja. El domingo era libre. En la actualidad riegan de forma libre. En el pasado, bajo gestión municipal, se regulaba en función de la superficie regada. El alguacil local actuaba como guarda de riego. El agua se podía acumular e incluso ceder. La limpieza de los cauces correspondía a cada propietario. Desde hace pocos años disponen de junta y estatutos propios. Aguas arriba del pueblo hay tres huertos que regaban de pozos con ceprén y, ahora, con bombas. En época moderna se instaló un pozo con capacidad para regar hasta 15 hectáreas, que afecta a la productividad del manantial. Y al este del pueblo existe otro manantial, Valdecán, que solo mana tras épocas muy lluviosas.

La Comunidad de Regantes de Fondura está situada en la parte baja del término de Siétamo y de ahí su nombre. Mur (1924) indica que en la Hondura y el Biojo regaban 266 fanegas¹ repartidas en 70 fincas de 60 propietarios. Hoy riegan 14,5 hectáreas, con una concesión de 13 litros por segundo en todo tiempo y otra de 12 litros por segundo en un día indefinido de la semana, a partir de un azud situado aguas abajo de la estación de aforo. El agua era obtenida mediante acequias a ambos lados, de mayor entidad la de la margen izquierda, hoy entubada. Regaban tres sectores: la Huerta Baja, también llamada *del Piojo*, lunes y martes; miércoles y jueves lo hacía la huerta de Antonio Viñuales, que estaba parcelada según un sistema de uso de la tierra a cambio de colaboración en tareas agrarias; por último, la Huerta Alta regaba en viernes y sábado, mientras que el domingo se dividía entre la Huerta Alta y Viñuales para que regaran quienes trabajaban fuera del pueblo. El uso del agua se realizaba sin orden, por acuerdo entre

¹ 1 fanega en Huesca son 715,18 m². 1 cahíz en Huesca, como unidad de superficie, corresponde a 5721,45 m², mientras que en Zaragoza son 6675,22 m².

los regantes que iban a los huertos, aunque las ordenanzas, de la década de 1970, indican que “en caso de sequía, escasez o acontecimiento imprevisto se usarán por turno riguroso”. Limpiaban por confrontación, y las partes comunes, entre todos.

4.7. Comunidad de Regantes de Fañanás, Alcalá del Obispo, Argavieso y Duque de Solferino

Es también conocida como de Abrisén, por estar el azud cerca del despoblado de este nombre. Riega 735 hectáreas, cifra que se mantiene en los estatutos de 1902, en el libro de Bolea (1986) y en la actualidad. La superficie regada se reparte entre Alcalá del Obispo, con 233,3 hectáreas, Fañanás, con 323,07, y Argavieso, con 178,30.

Cuenta hoy con una concesión de 500 litros por segundo. La acequia madre sale por la derecha del impresionante azud de Abrisén hasta el molino del duque de Solferino. Este, cuya primera planta era de mampostería y las superiores de tapial, está hoy en ruinas, pero aún pueden observarse la balsa y una rueda. Al molinero se le obligaba a abrir la balsa antes de salir el sol, para que, al retener agua, no favoreciera o perjudicara a alguna localidad.

Cerca del molino se encuentra el *espartidero* —o partidor de aguas—, con dos compuertas. Antes de la construcción del embalse de Vadiello regaban por días, de

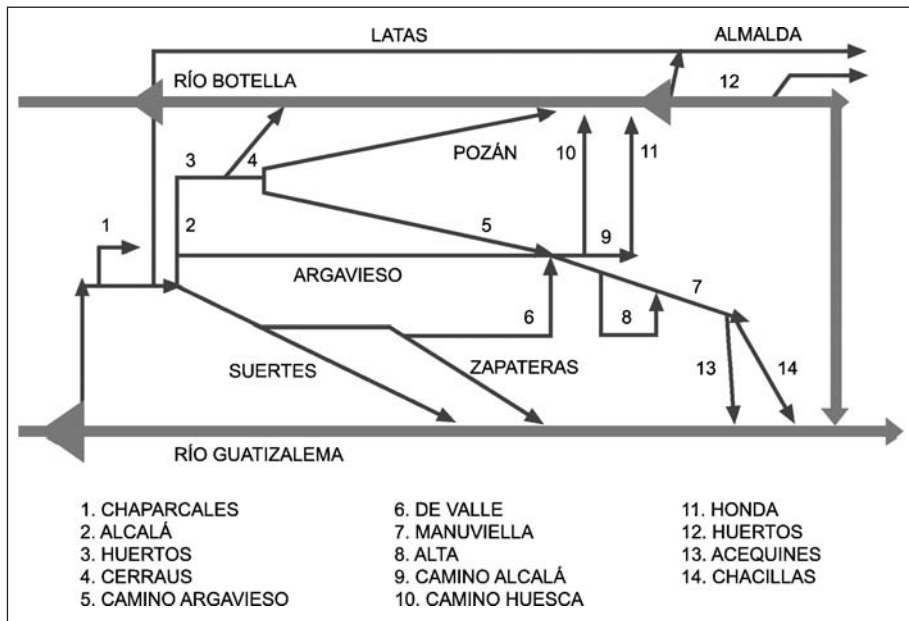


Figura 2. Esquema de la red de riego de Abrisén (sin escala).



Figura 3. Compuerta en el partidor de Abrisén, con paso para agua de servicios.

salida a salida de sol, y por localidades: el domingo y lunes eran para Argavieso; martes y miércoles, para Fañanás; jueves y viernes, para Alcalá del Obispo. Allí había un azud, en el río Botella, que derivaba el agua hacia los términos de Sabañena, Clavera y Fornocal.

El sistema de riegos de Abrisén es complejo. La figura 2 intenta presentar un diagrama esquemático, sin escala, de la red de riegos.

Regaban día y noche, controlados por un guarda, que actuaba también de *avisador*, y que todavía existe. El sistema se regulaba mediante tajaderas, que cortaban completamente el flujo, a excepción de un orificio, llamado *regadera*, para abreviar caballerías y para posibles incendios, que aún subsiste (figura 3).

El agua del sábado era para Novales, previa petición de su alcalde. Para ello había que dar paso al agua en el azud de Pueyo, que se encuentra entre los de Abrisén y Novales. Regaban en tandas por orden descendente, cogiendo en las *enfilas* (la toma de cada campo) toda el agua necesaria, “sin malmeter”. En la semana siguiente el turno se retomaba donde había quedado la semana anterior. Hoy riegan en función de sueltas solicitadas del embalse. Las acequias eran limpiadas por los propietarios confrontantes. El tramo común hasta el molino, dividido en tres partes, se repartía entre los tres pueblos (siempre limpiaba cada uno de ellos el mismo tramo para evitar que lo que no hiciera un pueblo en un año lo tuvieran que limpiar los de otro al siguiente). En el pasado regaban lino, cáñamo, remolacha, hierbas, frutales y maíz. No permitían llenar balsas ni regar rastrojos. Hoy los cultivos dominantes son los cereales de invierno y, en verano, el maíz y la alfalfa, así como los productos de los huertos.

Un tema colateral es la presencia del duque de Solferino como parte integrante de la comunidad de regantes. Según se ha señalado, Fañanás pertenecía a Miguel de Gurrea. Esta familia tuvo conflictos de riego en el Astón con los Urriés de Ayerbe (Cuchí, 2007). También es mencionada en los peritajes del primer intento del trasvase de Bonés a Arguis. Su escudo, con dos lobos, aparece en la puerta del arruinado castillo de Fañanás. Su descendencia entroncó con los marqueses de Coscojuela y luego con los Pignatelli, cuyo escudo está en el azud de Pueyo. Más tarde se convirtieron en duques de Solferino, como describe Broto (2008). El duque mencionado en las ordenanzas parece ser Manuel María de Llanza y Pignatelli de Aragón (1858-1927), décimo duque de Solferino, marqués de Coscojuela de Fantova, barón de Huerto, Permisán, Argavieso y Almuniente, señor de Monte Frula, abogado y terrateniente, vocal de la Cámara Agraria de Lérida, líder carlista expatriado durante la Tercera Guerra, senador real en 1893 y senador por derecho propio, como grande de España, desde 1903. Participó muy activamente en las iniciativas agrarias de Joaquín Costa, siendo miembro de la Junta de la Cámara Agraria de Barbastro. En 1933 su hijo vendió las propiedades (tierras y castillo) de Argavieso.

4.8. Comunidad de Regantes de la Acequia Madre del Azud de Pueyo de Fañanás

Captan por la izquierda del río mediante un azud del siglo XVIII en el término de Fañanás. Naval (1996) señala la existencia de antiguos documentos del siglo XII. Su azud presenta un bonito escudo donde figuran los nombres de Francisca Moncayo y su marido, Antonio Pignatelli Aragón, padres de Ramón Pignatelli, promotor del Canal Imperial de Aragón.

En el pasado este sistema de riego no participaba del reparto de Abrisén que beneficiaba a Novales, situado aguas abajo. Hay testimonios orales que informan de que se vendieron los derechos a Novales o a Sesa. De hecho, regaban con las aguas sobrantes que saltaban el azud de Abrisén, de domingo a viernes. Por ese motivo, no seguían un orden, quedándose la mayor parte del agua en la cabecera del sistema, en los denominados *campos de López*. Hoy su acequia puede regar 100 hectáreas, con una concesión de 100 litros por segundo.

De la acequia de Novales los vecinos de Pueyo podían regar huertos en la zona de Zuzibiello cualquier día, excepto el sábado, sin obligación de limpiar.

4.9. Los riego de Novales

Riegan mediante cuatro acequias que toman el agua de los ríos Guatizalema y Botella. Del primer cauce sale por la orilla izquierda la acequia de las Lacunas, a partir del azud de Novales, situado frente a Pueyo de Fañanás. Discurre por este término, por Argavieso y Novales, para luego seguir hacia Sesa. En Pueyo riegan unas 12-14 hectáreas; en Argavieso, entre 30 y 35, aproximadamente; en Novales, 150 —190 hectáreas, según Bolea (1986)—, con un caudal de 125 litros por segundo. Hoy cuentan con una balsa, y, tras una concentración parcelaria, han modernizado el sistema de riego con la instalación de mecanismos de aspersión.

Tradicionalmente regaban de domingo a viernes con el agua que pasaba de los azudes situados aguas arriba. Los sábados les correspondía el agua de Abrisén, debiendo estar abierto el azud de Pueyo. Un vecino de Novales iba a buscar la llave a Fañanás, abría la compuerta de Abrisén a la salida del sol del sábado y se quedaba de guardia hasta la salida del sol del día siguiente. Con ese agua regaban por boquera, con acequero, sin que se permitiera el almacenamiento en balsas. Mur (1924) indica que regaban en función de la superficie. De esta acequia, en Pueyo y Fañanás regaban por libre, excepto en sábado. Limpiaban por confrontación y el sindicato de riego se encargaba de las partes comunes.

Del azud del molino de Novales (figura 4), situado aguas arriba del pueblo, salía una acequia molinera que llegaba hasta el hoy denominado *molino de Ferrer*,² situado

² El nombre del molino cambia, en muchos casos, al cambiar de propietario.



Figura 4. Azud del molino de Novalés.

aguas abajo del puente de Novalés. De ella regaban entre 6 y 7 hectáreas de huertos, aguas arriba del molino. Todo hace pensar, como bien apunta Naval (1996), que este es el molino que cita Blecua en 1792. Aguas abajo, una característica caseta de compuertas, construida en piedra y rematada por cubierta piramidal, desviaba caudal hacia el río o hacia Sesa y Salillas.

De un azud en el río Botella sale la acequia de los Huertos, donde regaban unas 40 hectáreas, divididas en dos huertas, Alta y Baja. La limpieza de los ramales de conducción de agua la hacían los vecinos propietarios de las parcelas confrontantes, mientras que los situados en el monte de Argavieso se limpiaban de forma proporcional a la tierra regada. Por la misma zona también llegaba a Novalés agua por la acequia Almalda, que recogía agua de un azud en el Botella y sobrantes de la acequia de Latas, del sistema de Abrisén, que hoy no se usan.

4.10. Comunidad de Regantes de Sesa

En Sesa, tradicional señorío eclesiástico y residencia habitual de los obispos de Huesca, hay claras referencias sobre la construcción de acequias ya en 1179. Blecua

(1792) indica que su regadío, que “solo alcanzaba como a la cuarta parte del terreno medianamente extenso, pudiera dilatarse con utilidad considerable del pueblo”. Mur (1924) cita que regaban 2982 fanegas, distribuidas en los términos de Peralta de Castro, Armaled/Halmalech, Camino del Soto, los Huertos, Campo Conejo, Camino de Salillas, Manantial, Santolaria y la Canal, y repartidas en 900 fincas, pertenecientes a 177 propietarios que distribuyen el agua con arreglo a la superficie. Pallaruelo (1994) habla de dos molinos y un batán en esta villa.

De la acequia de Novales, que parte del azud de Pueyo, cuando bajaba agua, regaban Sesa y Salillas, llegando hasta Bujamán. Hoy está perdida: desde hace unos 5 o 6 años, en Sesa, y, de más antiguo, en Salillas. A menor cota, la acequia del molino de Novales, denominada aquí *acequia de Ferriz*, también regaba en Sesa y Salillas. El sistema de riego era por boquera y sin *avisador*.

Aguas abajo del puente de Novales se encuentra el actual azud de Sesa. Naval (1996) da cuenta de dos azudes en la zona, estando el nuevo más abajo del antiguo. Probablemente ha habido varias reconstrucciones, porque en Novales se recuerda que el actual se reconstruyó por encima del desagüe del molino de Novales, cuyas aguas captaba el anterior. La obra se hizo después de la Guerra Civil, ya que el antiguo quedó afectado por un bombardeo. La memoria de los estatutos de esta comunidad de regantes, aprobados en 1873 durante la I República Española, indica con claridad que en 1868 se construyó el azud en término de Novales. Se hizo para recoger las aguas del ya citado molino de Novales tras un acuerdo con el marqués de Ayerbe,³ señor de Novales, que permitió pasar por sus tierras a cambio de un tributo anual de fanega y media de trigo. En todo caso, como dicen los estatutos, este tributo se pagaba 30 años antes de la construcción del azud.

De este azud salen hoy acequias por ambos lados. Por la izquierda sale la de Arripas, que capta sobrantes de las acequias de Pueyo, Novales y molino de Novales. Regaban por orden y por sistema de boquera, desde la salida del sol del lunes hasta la salida del sol del viernes. El agua sobrante es de Salillas.

Por la derecha sale la acequia madre de Sesa. Tiene una longitud de 12 kilómetros, de los cuales se encuentran hoy entubados dos tercios. Riega 264 hectáreas, con una concesión de 246 litros por segundo, incluidos 1,04 litros para abastecimiento, aunque ahora beben del canal del Cinca. El molino tiene una concesión de 318 litros por segundo para fuerza motriz. La zona regada se dividía en el molino. Este tenía preferencia. La escasa agua que llegaba se repartía por turno, con regador. La organización del riego era distinta entre huertos y campos. En los primeros, del domingo a mediodía al miércoles a la misma hora regaba la Huerta Baja; del miércoles hasta el

³ Muy probablemente negociaron con Juan Nepomuceno Jordán de Urriés y Salcedo, quinto marqués de Ayerbe (1825-1863). La obra se hizo en la juventud de su sucesor.

jueves, también hasta mediodía, la denominada *Canal* —una acequia secundaria, por encima de la acequia madre, ya debajo de Sesa, cuya toma ha cambiado con el tiempo, probablemente para ganar altura en la zona del molino—; y, del jueves a mediodía al domingo a la misma hora, la Huerta Alta. Los campos se regaban por boquera en orden descendente. Si se acababa el agua, se recomenzaba en la finca siguiente a la última regada. No hay partidores. Los brazales se denominan *aguatillos*, y *enfilas*, las tomas de cada campo. La limpieza se hacía por confrontación, aunque la parte de Novalés la designaba el sindicato a cada propietario, en proporción a la superficie regada. El molino, propiedad a finales del siglo XIX del comerciante oscense Lorenzo Susín Lalaguna, también contribuía a la limpieza. Sin embargo, posteriormente se sustituyó el sistema de limpieza por confrontación por otro basado en la superficie regada por cada propietario.

4.11. Los riegos de Salillas

Salillas riega, según Bolea (1986), unas 15 hectáreas. Como en anteriores localidades, las acequias se iniciaban en puntos del cauce situados en otros términos municipales, aunque también tenía un azud en el suyo propio. La orilla izquierda riega con



Figura 5. Ruinas del molino de Bujamán.

las sobrantes de la acequia de Novales, de la del Molino de Novales y del azud de Sesa, y con la acequia de Ferriz, desde la salida del sol de viernes a la salida del sol del lunes. En la margen derecha, cerca del puente entre Sesa y Salillas, hubo una enramada que se hormigonó en 1957. De aquí partía una acequia que regaba una superficie de unas 15 hectáreas, llegaba hasta la zona de los Judiáres, donde se cultivaba en alternancia *ordio* y judías blancas de cierto renombre, y finalizaba en el molino de Bujamán (figura 5), hoy en ruinas, aunque conserva todavía un arco apuntado en la planta baja. Lleva el nombre de un despoblado medieval, que parece de origen musulmán (*¿Burj Amán?*).

El sistema de riego era por boquera. Algún año hubo guarda. La limpieza de las acequias se realizaba por confrontación y las partes comunes se repartían de forma proporcional a la superficie de tierra regada por cada propietario. Al parecer los estatutos no se llegaron a aprobar a causa del estallido de la Guerra Civil y los borradores fueron escondidos en una colmena.

4.12. Riegos de la Huerta Vieja de Huerto

Por debajo del molino de Bujamán, en el azud del mismo nombre, toma el agua la acequia de Huerto. Mur (1924) indica que esta acequia regaba, entre Salillas y Huerto, 4005 fanegas, mientras que Bolea (1986) cifra la superficie regada en 462 hectáreas.

Dado que Naval (1996) cita restos de, al menos, dos azudes, es de suponer que no debió de ser nada fácil *azutar* el Guatizalema para regar Huerto. La acequia madre sale de la margen derecha en el término de Salillas (figura 6), tiene 12,5 kilómetros y llega hasta la Peña de la Mora, cerca del límite con Venta de Ballerías. Mur (1924) señala que los regantes hacían una cesión gratuita de agua, por medio de una toma situada en la cabecera, a la huerta del condado de Bureta como pago a las facilidades que esta casa dio para el *azutamiento*.⁴ Aguas abajo de esta propiedad se encuentra la Mineta, galería de más de un centenar de metros, con ventanas para limpieza y ventilación, que se hundió parcialmente hace 20 años, por lo que tuvo que ser entubada. Hoy este tramo está fuera de uso porque se utilizan las aguas procedentes del canal del Cinca. Del resto del tramo de la acequia madre partían diversas *enfilas*, nombre local de los brazales: los Prados, Val de Ariño, Huerto Viejo,⁵ Cicarueta, Valentín, el Plano, el Medio, Alcantarilla, Solana, De la Val, Coronilla, Petrera, el Puerto, Tapiadetes y Valdera. De la zona final, en la Peña de la Mora, arrancaba un desagüe al río y, otro, hacia Venta de Ballerías.

⁴ Este título nobiliario fue incorporado luego por el marqués de Montemuzo. Sus descendientes todavía tienen una casa palaciega en Salillas y una finca, hoy dentro de los nuevos regadíos, en el término de Armalé.

⁵ Se piensa que aquí estuvo la ubicación original de la población.



Figura 6. Acequia madre de Huerto en la Petrera.

Tenían ordenanzas aprobadas por Real Orden de septiembre de 1902, que no han sido localizadas. Distribuían el agua por boquera, hoy con necesidad de apuntamiento previo, vigilado por guarda. Hay recuerdo de que las ordenanzas antiguas indicaban que en caso de sequía se pasaría a “quiñón riguroso”. El sistema de limpieza de las acequias fue inicialmente por confrontación, pero, como originaba problemas por la existencia al final de las *enfilas* de propiedades que no confrontaban —los propietarios regaban, pero no limpiaban—, se pasó a un trabajo por superficie regada. El sindicato fijaba con una caña —unidad de longitud ligeramente superior a 3 metros— el tramo a limpiar por cada regante. Se distribuía esta entre las zonas anterior y posterior al pueblo, al parecer por ser diferentes las necesidades de limpieza. Incluso a los que no regaban se les asignaban 1 o 2 cañas de limpieza por uso del lavadero del pueblo, cuya agua era suministrada por la acequia.

Hoy están integrados en la Comunidad de Regantes A 19-20, constituida en 1992 e integrada en el sistema de Riegos del Alto Aragón. Cubre 5199,53 hectáreas regadas y agrupa a 342 comuneros. La acequia de Huerto optó por incorporarse a este sistema y dejó la Junta Central del Guatizalema.

4.13. Venta de Ballerías

Los sobrantes de la acequia de Huerto entraban en el monte de Venta de Ballerías a través de una acequia que desemboca en el barranco del Diablo, afluente directo del Cinca, por debajo de la carretera de Peralta de Alcofea. Usaban aguas sobrantes, no tenían derecho a riego y se incorporaron al sistema de Huerto en 1981, tras varios pleitos. Sin embargo, Blecua (1792) describe cómo las aguas sobrantes de Huerto se aprovechaban en la Venta de Ballerías para 160 cahizadas.

4.14. Sistema de Baldera

Prácticamente en la desembocadura se encuentra uno de los azudes del sistema de Baldera, que abastece parte de la Huerta Vieja de Sariñena. Según Bolea (1986) riegan unas 700 hectáreas con el Guatizalema. Sin embargo, la captación real de este sistema se realiza en el Alcanadre. La acequia deriva por la derecha, atraviesa unas minas, que Blecua (1792) fecha en el siglo XVIII, y cruza el Guatizalema mediante un azud-acueducto. Hoy el paso está cubierto. El cubrimiento se realizó en la década de 1990, al parecer debido a la mala calidad de las aguas del bajo Guatizalema. En cualquier caso, es evidente que este sistema de Baldera necesita de un estudio específico y detallado.

4.15. Otros riegos en la cuenca del Botella

Además de los sistemas señalados, siguiendo el principio “donde hay agua hay una huerta”, existieron y aún quedan algunas zonas de huertos en otras localidades de la cuenca, que no están directamente relacionadas con el Guatizalema. Se han señalado ya los riegos de la fuente de Siétamo. Estos riegos de fuentes existían en otros muchos lugares, como en Santa Eulalia la Mayor, cuya magnífica posición defensiva la alejaba de los cursos de agua. Sus habitantes cultivaban una serie de huertos dispersos situados en las cercanías, en las fuentes próximas al pueblo, y también en la lejana fuente del despoblado de Isarre, en el valle de Vadiello. Otros ejemplos se encuentran en Sasa del Abadiado, Bandaliés y Loscertales. En general los huertos están aislados o agrupados en pequeños núcleos donde se riega por avenencia.

De cierta importancia relativa son los de Barluenga, en la cuenca alta del Botella. Ya mencionados por Blecua (1792) y por Mur (1924), quien indica que regaban en varias partidas diseminadas: Sasiello, Sanfertus, Escuarbe, Clavín, Ramilla, Alfragen, Barranquiello y otras más, hasta un total de 349 fanegas, un poco menos de la mitad en precario. Señala que se repartían el agua por horas, proporcionalmente a la superficie regada. Aún quedan algunos, por ejemplo, el sistema de Valle, entre aquella localidad y la ermita del Viñedo, que se iniciaba en una balsa abastecida por un manantial. Se regaba por tiempos, a partir de un listado, actuando el alguacil como *avisador*. Había que ajustar la apertura de la botana para que cada regante consumiera en su tiempo el agua

almacenada en la balsa. Transcurrido este, quedaba a disposición del siguiente. Queda memoria de una muerte en la botana de la balsa, en tiempos antiguos. La balsa ha sido arreglada recientemente para incendios. Se tiene referencia de otros huertos en San Juan, el Lecinar y Fontanadil. También regaban algo del Flumen.

5. Comentario

El análisis de los antiguos sistemas de regadío es una interesante herramienta para conocer un territorio. Sorprende que en el Guatizalema, un río con fuertes estiajes, aparezcan hasta 12 sistemas de riego organizados, que abarcan 1400 hectáreas de regadío.

El estudio de la cuenca en conjunto indica que el tamaño de los sistemas aumenta hacia la zona inferior, donde la superficie regada es mayor, las acequias más largas y las labores de mantenimiento más importantes. Al mismo tiempo, aguas abajo, aumenta el grado de organización y también se percibe una mayor precariedad en el riego y una creciente insatisfacción debido a la falta de agua.

En el Guatizalema se observan varios sistemas de riego antiguo:

- Los huertos *de fuente*, cuyo mínimo caudal, a veces embalsado, sirve a unos pocos huertos y es gestionado por avenencia, que puede derivar a turnos de tiempo.
- El tipo *montañés*, bien representado por Nocito, de precarios azudes que riegan unos pocos huertos destinados al autoconsumo, en el que no hay prácticamente acequias comunes y la gestión del agua es por avenencia.
- Sistemas *lineales simples*. Es el caso de las acequias *molineras*, como La Almunia del Romeral, Los Molinos de Sipán, Fuente Fallé, Puente de Siétamo – El Pilar y molino de Novales. La captación titular, la que realiza la inversión, es el molino. Los regantes, normalmente de huertos dispersos, toman el agua con permiso del molinero, en ocasiones como contraprestación a la apertura de la acequia y con la condición de ayudar en la limpieza. Riegan por avenencia. Fondura es un caso donde no hay molino y que ilustra una modalidad de transición al tipo siguiente.
- Sistemas *lineales jerarquizados*. De un azud de medianas o grandes dimensiones deriva una larga acequia paralela al río principal que abastece a un término municipal. Hay compuertas para brazales, pero no partidores. La gestión del agua es más compleja: riegan huertos y campos por turnos según el sistema de boquera —el ador de la huerta zaragozana— y son necesarios regadores y guardas. El caso de Salillas – Molino de Bujamán sería el más sencillo, mientras que Novales, Sesa y Huerto van ganando en complejidad. En este último, el sistema de brazales paralelos y de *enfilas* preludia lo que se encuentra en el bajo Gállego, como en la acequia Camarera, en Peñaflo. Un tema

interesante es la imbricación de los sistemas, de modo que las coderas de unos sistemas aportan aguas sobrantes a los siguientes.

- Sistemas *jerarquizados complejos*. Evidentemente es el caso de Abrisén, donde un mismo sistema abastece a varias localidades con una red relativamente complicada. La gestión es también compleja e impone el reparto por días entre términos. Aquí se combina este reparto temporal con el sistema de boquera por campos, similar al sistema del pantano de Arguis, en Huesca.

Es difícil obtener información sobre la edad de los sistemas. Este es un tema que lleva años interesando a los historiadores. La última aportación en el valle del Ebro es la de Ortega (2010). El presente trabajo no aspira a aportar nada a este debate. Se ha sugerido un origen romano para Abrisén, por las dimensiones del azud, la complejidad del sistema y la presencia de algún yacimiento de esta época. Desde luego parece ser anterior a la conquista cristiana, momento desde el cual cada localidad tenía un señor diferente que podía estar enfrentado con sus pares vecinos. Los sistemas situados aguas abajo hay que fecharlos, aunque sea tentativamente, en la época del señorío. Hay indicios de pago, en grano o en mano de obra, en Sesa a los Urriés de Novales y en Huerto a los Bureta de Salillas, como para pensar que se hicieron importantes obras y quizás ampliaciones en sus sistemas durante el periodo entre los siglos XVII-XIX. Parece que los últimos sistemas fueran los más recientes. En todo caso, es difícil por ahora pasar de las conjeturas.

Sorprende el gran número de sistemas en un río caracterizado por sus estiajes naturales. Cabe preguntarse si pasaba algo de agua durante un verano normal más allá de los tres azudes de Abrisén, Pueyo y Novales. Su eficacia debió de incrementarse notablemente cuando se construyeron los azudes en piedra entre los siglos XVI y XVIII. Desde luego, salvo la procedente de tormentas, poca podía llegar a la acequia madre de Huerto, construida con indudable esfuerzo. Como recoge Pallaruelo (1994), ya en el libro del castillo de Sesa se dice que “non vino agua” durante algunos veranos. Pero alguna razón práctica tenía que haber para acometer estas costosas obras.

El riego en los sistemas grandes se realiza por boquera, un sistema con ventajas e inconvenientes, ya comentado en otros trabajos. Se observa, sin embargo, en varios estatutos la existencia de indicios de un sistema anterior de reparto proporcional entre la superficie a regar y el tiempo de riego. Esta evolución sigue la línea de lo observado en el sistema de riegos del pantano de Arguis, en Huesca.

Es evidente que, en la actualidad, hay una disminución de caudales naturales asociada a la reforestación, como se ha detectado en Nocito. Otra posibilidad es un cambio en la climatología, que favoreciera en el pasado las precipitaciones estivales, ya que en más de una localidad se menciona que regaban de las tormentas. Otra posibilidad, sugerente pero de difícil comprobación, podría ser un incremento de precipitación durante la Pequeña Edad de Hielo, que se traduciría en una mayor caudal estival. De hecho, Blecua (1792) habla de una superficie considerable que se regaba en Venta de Ballerías. La paleoclimatología en el valle del Ebro es un tema de cierto interés,

todavía poco estudiado. Es necesario mencionar que el mismo autor, que parece bien informado, habla de nieves permanentes en Guara.

Evidentemente el problema del agua generaba conflictos entre sistemas y entre los regantes de cada sistema. Por ejemplo, Pallaruelo (1994) presenta una sentencia arbitral entre un molino y un batán en Sipán. Una solución clásica para los conflictos entre los sistemas son los pactos y compromisos, que solo se detectan entre Abrisén y Novales, dejando a Pueyo de Fañanás sin derechos. A falta de confirmaciones escritas, es obvio que esta situación sugiere una venta de derechos, no por los vecinos, sino por el señor de Pueyo. El resultado es la existencia de quejas de los habitantes de una localidad hacia las poblaciones situadas aguas arriba. Esto se puede traducir en litigios con diverso grado de intensidad, especialmente agravados durante las sequías. En ocasiones puede alcanzar niveles críticos, como en la dura sequía de la década de 1940, cuando un grupo de vecinos de Pueyo forzó una compuerta de Abrisén. Esto originó que otro grupo de vecinos de Fañanás saliera en persecución violenta. La sequía de 2005 también ocasionó tensión entre sistemas: los regantes de Fuente Fallé, hasta entonces al margen de conflictos, vieron como se precintaba su toma y se les imponía una serie de multas.

Dentro de la organización de cada sistema ha habido conflictos entre regantes y entre estos y el guarda. La mayor parte son casos de poca importancia, pero en el trabajo de campo se han recogido noticias de algunos muertos: uno en la botana de la balsa de Valle en Barluenga, otro en Pueyo y un tercero, de Salillas, en monte de Sesa. Parece que no hace demasiados años hubo un enfrentamiento grave en esta última localidad. Un episodio más simpático fue el protagonizado por un vecino de Fañanás, que, desde las tapias del cementerio y con un paraguas, simulaba ser un fantasma para asustar a los regantes nocturnos y así poder disponer del agua.

En la actualidad la cuenca está sometida a una profunda transformación. El pantano de Vadiello regula las avenidas y amortigua las sequías, aunque la sequía de la primavera de 2005 fue muy acusada. Por otro lado, se ha planteado la posibilidad de conectar el Guatizalema y el Flumen a través de acequias del pantano de Montearagón (Equipo Alacete, 1993). Sin embargo, tras la larga demora en la puesta en servicio de este embalse, hay dudas sobre su capacidad real de regulación. Por último, la zona inferior, desde Salillas, ha pasado a ser abastecida por las aguas del canal del Cinca y ya no depende del caudal del Guatizalema. Algunos sistemas, como Novales, se han modernizado y otros, como los riegos viejos de Huerto, tienen ya su proyecto. En cuarenta años la gestión del agua en la cuenca ha cambiado sustancialmente.

6. Agradecimientos

Se agradece la información proporcionada por las siguientes personas: Aurora Gabarre Lardiés y Saturnino Villacampa Javierre, de Nocito; Lorenzo Ortas Pont y Víctor Arnal, de Huesca; María José Calvo Ciria, de Los Molinos de Sipán; Mariano

Orús, de Alcalá del Obispo; Manuel Sistac, Antonio Barta, Ignacio Almudévar, Rafael Ciria y Luis Mora, de Siétamo; Santos Sierra, Ricardo Turmo y Pedro Cambra, de la Junta Central de Usuarios del Río Guatizalema; Ricardo Usé y un regante, de Arbanies; Alejandro Caudevilla y otro vecino, de Barluenga; diversos vecinos entrevistados en un carasol de Argavieso; Víctor Cerigüel, de Pueyo de Fañanás; Joaquín Aniés Miranda y Joaquín Aniés Omiste, de Novalés; Francisco Ríos (padre e hijo) y Carlos Ballarín, de Sesa; Jesús Viñuales Borau y Jesús Viñuales Salvatierra, de Salillas; José Luis Nasarre, Joaquín Biela y varios vecinos de Huerto; Leopoldo Serena, del Ayuntamiento de Huesca; Mario Andreu, de la Confederación Hidrográfica del Ebro; y Ana Oliva, Ester Puyol y Berta Usieto, de la biblioteca del Instituto de Estudios Altoaragoneses, que fueron repetidamente consultadas en búsqueda de bibliografía.

BIBLIOGRAFÍA

- BALAGUER, F. (1954). “Los castillos de Tróvalas y Argabieso”. *Argensola* 17: 73-74.
- BELTRÁN, F. (1996). *Pirineo aragonés. La magia de sus nombres: A maxia d'os suyos nombres*. Zaragoza: Ino Reproducciones. 145 pp.
- BLÁZQUEZ, C., y S. PALLARUELO (1999). *Maestros del agua*. 2 vols. Zaragoza: Gobierno de Aragón (“Estudios y Monografías” 31). 735 pp.
- BLECUA, P. (1792). *Descripción topográfica de Huesca y todo su partido en el Reyno de Aragón*. NAVAL, A. (ed.). Zaragoza: Guara, 1987. 298 pp.
- BOLEA, J. A. (1986). *Los riegos de Aragón*. Zaragoza: Grupo Parlamentario Aragonés Regionalista de las Cortes de Aragón. 579 pp.
- BROTO, S. (11-5-2008). “Los señores y marqueses de Coscojuela”. *Diario del AltoAragón*.
- CALLE, I. DE LA, y Á. M. MORÁN (1994). *Cara y cruz en Nocito. El ayer y hoy de una comunidad en la sierra de Guara*. Huesca: Instituto de Estudios Altoaragoneses (“Cosas Nuestras” 15). 126 pp.
- CHE (CONFEDERACIÓN HIDROGRÁFICA DEL EBRO) (2006). *Estudio hidrogeológico del Guatizalema medio y de la cuenca de Tremp-Isona*. 2006-PH-05.I. 19 pp.
- COMUNIDAD DE REGANTES DE LA FONDURA DE SIÉTAMO (s. f.). *Ordenanzas y reglamentos para el Sindicato y Jurado de Riegos*. 32 pp.
- COMUNIDAD DE REGANTES DE NOVALES (1954). *Ordenanzas y reglamentos para el Sindicato y Jurado de Riegos*. Gráficas Alvira. 47 pp.
- CONTE, Á. (1981). “La villa y castillo de Abrisén”. *Miscelánea de estudios en honor de don Antonio Durán Gudiol*. Sabiánigo: Amigos de Serrablo, pp. 101-117.
- CUCHÍ, J. A. (2004). “La Comisión de Riegos del Sindicato del Pantano de Arguis (1933-1938)”. *Anales de la Fundación Joaquín Costa* 21: 31-45.
- (2005). “Anotaciones sobre la distribución de agua en los sistemas de riego tradicionales de la zona occidental de la Hoya de Huesca”. *Anales de la Fundación Joaquín Costa* 22-23: 5-46.
- (2006). “Anotaciones sobre la distribución de agua en los sistemas de riego tradicionales de la zona occidental de la Hoya de Huesca”. *Anales de la Fundación Joaquín Costa* 22: 5-46.
- (2007). “El sistema de riegos Mondod-Rosel (Huesca, España)”. *Anales de la Fundación Joaquín Costa* 24: 47-75.

- CUCHÍ, J. A. (2008). “Los sistemas de riego del río Riel (provincia de Huesca)”. *Anales de la Fundación Joaquín Costa* 25: 23-42.
- y C. GARCÉS (2008). “Aportaciones a la evolución del sistema de riegos del Isuela en la ciudad de Huesca”. *Anales de la Fundación Joaquín Costa* 25: 43-58.
- y cols. (2006). “La localización de la mina de Bonés. Una obra hidráulica inacabada de la Huesca del siglo XVII”. *Argensola* 116: 171-185.
- EQUIPO ALACETE (1993). *Río Guatzalema a su paso por Siétamo*. Siétamo: Ayuntamiento de Siétamo. 135 pp.
- GARCÉS, C. (2006). “La mina de Bonés. Agua y fracaso en la Huesca del siglo XVII”. *Argensola* 116: 111-170.
- y J. A. CUCHÍ (2008). “Historia de la acequia Mayor de Huesca (siglos XII a XVII). De una orilla a otra del Isuela”. *Anales de la Fundación Joaquín Costa* 25: 59-100.
- LALIENA, C. (coord.) (1994). *Agua y progreso social: siete estudios sobre el regadío en Huesca (siglos XII-XX)*. Huesca: Instituto de Estudios Altoaragoneses. 257 pp.
- MUR, L. (1924). *La división del regadío*. Huesca: Consejo Provincial de Agricultura y Ganadería de Huesca. 215 pp.
- NAVAL, A. (1996). *Construcciones para la historia del Somontano en el Alto Aragón. Estudio histórico-arqueológico*. Huesca: Cremallo. 379 pp.
- NAGORE, F. (1997). “O toponimo Fañanás en a bal d’o Guatzalema”. *Luenga & Fablas* 1: 103-110.
- Ordenanzas de riego de los pueblos de Fañanás, Alcalá del Obispo, Argavieso y Excmo. Sr. Duque de Solferino*. Huesca: Imprenta de T. Blasco, 1902. 40 pp.
- ORTEGA, J. M. (2010). “La agricultura de los vencedores y la agricultura de los vencidos. La investigación de las transformaciones feudales de los paisajes agrarios en el valle del Ebro (siglos XII-XIII)”. KIRCHNER, H. (ed.). *Por una arqueología agraria. Perspectivas de investigación sobre espacios de cultivo en las sociedades medievales hispánicas*. Oxford: Archaeopress (“BAR International Series” 2062), pp. 123-145.
- PALLARUELO, S. (1994). *Los molinos del Alto Aragón*. Huesca: Instituto de Estudios Altoaragoneses (“Colección de Estudios Altoaragoneses” 39). 310 pp.
- PANO, M. DE (1880). “Inscripciones romanas de la provincia de Huesca. La lápida de Argavieso”. *La Lectura Católica* 2: 29-32.
- QUIJADA, J. (2003). *Caracterización hidrológica de los ríos Guatzalema y Botella y gestión del agua en sus regadíos tradicionales*. 3 vols. Inédito. Signatura PFC ITA 03-04. Proyectos Fin de Carrera, Biblioteca de la Escuela Politécnica Superior de Huesca, Universidad de Zaragoza.
- Recuerdo póstumo del ingeniero de caminos, canales y puertos D. Joaquín Cajal Lasala. Su vida y su obra*. Madrid: [Gráficas Cinema], 1952. 154 pp.
- SINDICATO DE RIEGO DE SESA (1876). *Reglamento para el Sindicato de Riego del río Guatzalema que los regantes y disfructatarios de la villa de Sesa forman en virtud del capítulo quince de la ley de aguas vigente*. Huesca: Imprenta de Pérez. 18 pp.

FUNDACIÓN JOAQUÍN COSTA

La Fundación Joaquín Costa, creada en virtud de la Orden de 5 de marzo de 1984, que fue publicada en el *Boletín Oficial del Estado* de 8 de junio de 1984, es una institución privada de carácter cultural adscrita al Instituto de Estudios Altoaragoneses. El cumplimiento de sus fines está confiado al patronato rector. Tales fines quedan definidos en el artículo 5.º de los estatutos de la siguiente forma:

A) Facilitar el *conocimiento pleno de la obra* de don Joaquín Costa, contribuir al estudio de su personalidad, formar una biblioteca especializada y reunir colecciones documentales sobre diversos aspectos del periodo considerado.

B) Promover, fomentar y llevar a cabo *estudios, investigaciones y proyectos* en materias relacionadas con el Derecho, la Historia y el progreso social y económico de España. Sin marcar límite estricto a la programación de actividades, el patronato dará preferencia a las que sean susceptibles de aplicación específica, tales como las propias de las siguientes disciplinas, que se citan a título de mera indicación:

- Economía agraria.
- Desarrollo de recursos naturales.
- Energía y política hidráulica.
- Expansión industrial.
- Ecología y medio ambiente.
- Política social.
- Econometría y modelos macroeconómicos.

C) *Acción cultural* en forma de conferencias, cursos y publicaciones varias, incluso de boletines informativos y revistas.

PRESENTACIÓN DE ORIGINALES

1. Los trabajos científicos originales que se atengan a la orientación de *Anales de la Fundación Joaquín Costa* se enviarán a la Redacción de la revista (Fundación Joaquín Costa. Parque, 10. E-22002 Huesca. Tel. 974 294 120. Fax 974 294 122. *E-mail*: iea@iea.es), impresos en papel DIN A4 y en soporte informático, haciendo mención en el exterior del disco del sistema y programa utilizados. El texto irá acompañado por un folio con el nombre y apellidos del autor, el centro docente o investigador al que pertenece y su dirección postal, teléfono, fax, *e-mail*...

2. Los trabajos irán precedidos en la revista de un resumen en castellano, de 10 líneas como máximo, y su correspondiente *abstract* (inglés) o *résumé* (francés), que deberá entregar el autor junto con su original. En él se recogerán de forma resumida las principales ideas que se aporten en el texto. De no poder facilitar el autor su versión en inglés o francés, deberá hacerlo constar expresamente para que la Redacción de la revista pueda realizar el oportuno encargo de traducción.

3. La maquetación correrá a cargo de *Anales*, lo que implica detalles como que no hay que incluir partición de palabras a final de línea ni espacios sistemáticos que no vayan fijados con tabulaciones. De no presentarse el original por procedimientos informáticos con las notas ya incluidas a pie de página, estas, siempre numeradas correlativamente, irán en hoja aparte, al final del texto. En ese lugar se colocará la bibliografía, solo que se ordenará alfabéticamente por los apellidos si no se decide ubicarla únicamente en las notas para hacerlas autónomas.

4. Por lo que respecta al texto, este se ajustará a la *Ortografía de la lengua española* de la Real Academia, en su última edición de 2010.

5. Tanto el interlineado como los márgenes, tipo de letra y otras características de formato serán uniformes, con la única excepción de las citas extensas, que podrán llevar sangría mayor y un cuerpo de letra menor. Las citas textuales se presentarán entrecomilladas, nunca en letra cursiva, que se reservará para destacar alguna(s) palabra(s) dentro de la cita si es preciso.

6. Las llamadas de nota irán tras el signo de puntuación cuando acompañen a este. No es necesario dejar un espacio antes de la llamada de nota, vaya esta tras signo de puntuación o tras cualquier letra.

7. Las ilustraciones, si las hubiera, se colocarán al final, con sus pies, indicando, eso sí, cuál ha de ser su ubicación aproximada entre el texto.

8. Para el resalte o grafismo enfático se evitará el uso de negritas, mayúsculas y subrayados (en su lugar, son preferibles las cursivas, las versalitas o los entrecomillados).

9. En relación con los distintos apartados y subapartados, si los hay, se evitarán en la medida de lo posible numeraciones innecesarias (el cuerpo de la letra, su estilo y su ubicación en la página reflejarán adecuadamente la jerarquía de los epígrafes).

10. Si se incluye bibliografía final, esta se ordenará alfabéticamente por los apellidos de sus autores (en versalitas). Se recomienda el procedimiento de incluir en el texto y entre paréntesis el apellido, seguido del año de edición y página(s) (si es preciso) de la obra a la que se remite, con referencia a una lista bibliográfica final.

Si se prefiere ofrecer las referencias bibliográficas completas en notas a pie de página, se evitará la redundancia de añadir una bibliografía final.

11. Las referencias bibliográficas contendrán los siguientes datos y en este orden: apellido(s) del autor (en versalitas), nombre del autor, año de publicación entre paréntesis, título de la obra en cursiva, editorial, lugar de edición y, en su caso, página(s) citada(s).

Los artículos de revista o de prensa y las colaboraciones en volúmenes colectivos se ofrecerán entrecomillados y a la mención del título de la revista u obra colectiva seguirá el número o volumen de la misma y la(s) página(s) citada(s), todo ello separado mediante comas.

ACEPTACIÓN Y PUBLICACIÓN DE ORIGINALES

1. Todos los trabajos serán revisados por un mínimo de dos especialistas. Cuando el resultado de dicha revisión lo exija, el original con las pertinentes anotaciones será devuelto al autor, que deberá tenerlas en consideración.

2. Tal como el autor asume la responsabilidad intelectual de las ideas y afirmaciones contenidas en sus escritos, la Redacción de la revista decidirá su aceptación y, si es el caso, propondrá cambios formales en relación con estas normas.

3. El texto impreso será el resultante de la corrección de pruebas por el autor —sin añadidos que modifiquen la maquetación— o ese mismo borrador si no se devuelve corregido en el plazo fijado.

RESEÑAS

1. Aquellas entidades, autores o editoriales que deseen dar a conocer sus libros a través de *Anales de la Fundación Joaquín Costa* deberán enviar dos ejemplares de la publicación a la Redacción de la revista, indicando su interés en que aparezca una reseña en la correspondiente sección, que se encargará a un especialista en la materia.

2. Igualmente la Redacción acogerá aquellas reseñas que le lleguen directamente. Estas deberán ofrecer en primer lugar la referencia bibliográfica completa del libro reseñado y se acompañarán, en lo posible, de una fotocopia de su portada.

3. Tanto el autor de la reseña como el del libro reseñado y, en su caso, la editorial correspondiente recibirán un ejemplar de la revista en que aquella aparezca.



Joaquín Costa
FUNDACIÓN



INSTITUTO DE ESTUDIOS
ALTOARAGONESES
Diputación de Huesca

ISSN 0213140-4



9 770213 140008

00026



Joaquín Costa
FUNDACIÓN



**INSTITUTO DE ESTUDIOS
ALTOARAGONESES**
Diputación de Huesca



9 770213 140008