

Etnografía o la tarea de escribir la experiencia



Josetxu **Martínez Montoya***

El autor presenta la experiencia de sus estudios etnográficos en el medio rural del País Vasco. En un momento de profundos cambios socioeconómicos y culturales, el análisis privilegia el estudio de los rituales y de las performances colectivas como medio de recuperar los modelos culturales tradicionales y de esta manera formular pautas de comportamiento que se adecuen a las nuevas condiciones sociales. La relación entre el grupo humano y el espacio es reordenada simbólicamente a través de estos rituales.

Palabras Clave: Etnografía. Rituales. Espacios liminales. Recomposición y estetización de lo rural. Teoría y contextualización.

Euskal Herriko landa ingurunean egileak buruturiko azterlan etnografikoen esperientzia aurkezten du. Sakoneko aldaketa sozioekonomiko eta kulturalen une honetan, analisiak taldeko errituaren eta performanceen azterketa nabarmentzen du, kultura eredu tradizionalak berreskuratzeko bitarteko gisa, eta modu horretara gizarte egoera berrietara egokituko diren araubideak formulatzearen. Gizataldearen eta espazioaren arteko harremana sinbolikoki berrantolatzen da erritu horien bidez.

Giltza-Hitzak: Etnografía. Errituak. Hasierako espazioak. Landakoa berriro osatzea eta estetizatzea. Teoria eta testuinguruan kokatzea.

L'auteur présente l'expérience de ses études ethnographiques dans le milieu rural du Pays Basque. En un moment de profonds changements socio économiques et culturels, l'analyse privilégie l'étude des rituels et des performances collectives comme moyen de récupération des modèles culturels traditionnels et formule de cette façon des règles de comportement qui s'adaptent aux nouvelles conditions sociales. La relation entre le groupe humain et l'espace est réordonnée symboliquement à travers ces rituels.

Mots Clé : Ethnographie. Rituels. Espaces liminaux. Recomposition et esthétisation du rural. Théorie et contextualisation.

* Univ. de Deusto. Avda. de la Universidad, 24. 48007 Bilbao. josetxut@euskalnet.net.

“Un historiador puede ser sordo, un jurista ciego, un filósofo puede, en teoría, ser las dos cosas a la vez, pero es necesario que el antropólogo oiga lo que las gentes dicen y vea lo que hacen”

Raymond Firth, 1951: 19

1. ESCRIBIR LA EXPERIENCIA

Paul Willis (2000) recuerda que la etnografía consiste en una serie de métodos de análisis que implican el *contacto social directo* y sostenido con los agentes, y al mismo tiempo, la *escritura* del encuentro, respetando y representando en sus propios términos, al menos parcialmente, la irreductibilidad de la experiencia humana. Contacto directo y escritura (*ethno-grafía*) de esta experiencia constituyen dos pilares básicos para la formación y el desarrollo de una disciplina académica que fundamenta la autoridad etnográfica en el hecho de *estar allí* y en la acción de escribir la experiencia del contacto cultural en orden a comprender, traducir e interpretar la diversidad humana. James Clifford presenta dos ejemplos etnográficos que tipifican magistralmente este doble proceso:

El frontispicio de la obra del Padre Lafitau, *Costumbres de los salvajes americanos* (1724) presenta una joven mujer sentada en una mesa de escribir entre artefactos del nuevo mundo y de los clásicos de Grecia y Egipto. La autora es acompañada por dos querubines y por la figura del Tiempo señalando un cuadro que representa la fuente última de la verdad saliendo de la pluma de la escritora (...) El frontispicio de *Los Argonautas del pacífico occidental* de Bronislaw Malinowski muestra una fotografía con la leyenda: ‘Un acto ceremonial del kula’. Un collar de conchas es ofrecido a un jefe trobriandés, en la puerta de su casa. Detrás de él aparece una fila de seis jóvenes con arcos, uno de ellos haciendo sonar una concha. Todos prestan atención al rito de intercambio, un acontecimiento señalado en la vida melanesia; pero, mirando más detenidamente, se aprecia que uno de los arqueros trobriandeses parece estar mirando la cámara... (Clifford, 1983: 118).

Para Clifford, la contraposición no puede estar más clara: la primera imagen no hace referencia a la experiencia etnográfica; la de Malinowski, en cambio, atestigua la *presencia* del etnógrafo detrás de los lentes de la cámara. El intercambio del circuito ‘kula’, el tema del libro de Malinowski, ha sido claramente expuesto, pero la mirada del participante reorienta nuestra atención hacia el ángulo del observador que, en cuanto lectores, compartimos con el etnógrafo y su cámara. Lo que aparece es la autoridad del trabajo de campo moderno: ‘Tú estás allí porque yo estuve allí’ (1983: 118). El ensayo de Clifford es sobre la autoridad etnográfica; traerlo a colación en este momento no es para abordar este tema sino para hacer ver que la etnografía, ya desde Malinowski, aparece como un proceso de transcripción cultural de la experiencia, del estar allí, y de escribir este proceso atendiendo de forma prioritaria a la visión del mundo del ‘nativo’. Escritura y experiencia son parte de un mismo combate.

2. DE LA EXPERIENCIA AL TEXTO. EL TRIÁNGULO ANTROPOLÓGICO

Pero, en realidad, el proceso de construcción del saber etnográfico, como bien lo plantea Sanjek (1996), es parte de un triángulo, el triángulo de la antropología. Desde Morgan (1851) hasta los últimos aportes posmodernos (Clifford, 1983) pasando por Haddon, Rivers, Boas y Malinowski¹, la etnografía se ha ido formulando como un acercamiento académico a la experiencia humana basado en tres grandes principios: a) la *recogida de datos* (de los datos aportados por misioneros y administradores a la *observación participante* malinowskiana); b) la *comparación* teórica, y c) la *contextualización* sociológica. Según Sanjek, Morgan inició este proceso que culminaría en Malinowski y se desarrollaría en la academia occidental dando lugar a tres grandes corrientes: el estructuro-funcionalismo para el que las nociones de sistema y contexto son esenciales, la hermenéutica (giro interpretativo) y el constructivismo (giro posmoderno).

Lo que distingue la primera etnografía, *La liga de los Hau-de-no-sau-nee o Iroqueses* de Louis Henry Morgan (1851), de estos otros escritos² son dos cualidades: su intento de descripción de la estructura social de los iroqueses desde el punto de vista de los propios iroqueses (el aspecto *etnográfico* del triángulo antropológico) y su engarce con la teoría antropológica monogenésica de su tiempo –el evolucionismo– (el aspecto *comparativo* del triángulo), teoría que Morgan reformularía. El libro de Morgan describe el parentesco matrilineal de los iroqueses, la vida política y ceremonial, la cultura material y la religión; todo ello con la ayuda de Ely Parker, iroqués educado en la cultura occidental, su traductor e intérprete cultural. La preocupación por la historia, la geografía, el impacto de la presencia de los occidentales y los temas contemporáneos de los derechos de la tierra, son asimismo un modelo a seguir a la hora de contextualizar socialmente el trabajo de campo (el *tercer aspecto* del triángulo), algo a lo que los antropólogos continúan prestando atención (Sanjek, 1996: 193-4).

Como fruto de este triple proceso de observación, contextualización y comparación, la etnografía se va perfilando como una técnica diferenciada (observación participante, mezcla de extrañamiento e inserción personal en el medio, perspectiva holística) y sobre todo como una mística y una magia capaz de hacer aparecer la cultura de un determinado pueblo. Iniciada en el período y en las preocupaciones coloniales y de la mano de los desarrollos teóricos de las ciencias sociales, esta disciplina va a convertirse en el modelo de análisis y de estudio de las culturas humanas³.

1. Ver Stocking (1993), Gupta y Ferguson (1997), Sanjek (1996) y Carrithers (1996).

2. Sanjek se refiere a los escritos de los misioneros, funcionarios, viajeros y exploradores del siglo XIX.

3. El iniciador de la antropología moderna, Bronislaw Malinowski, fue capaz de unir en una misma persona las tareas de observador participante y de escritor de la experiencia observada y sentida. El prólogo a una de sus obras emblemáticas, *Los argonautas del pacífico occidental* (1922), es considerado por Stocking (1993) como la *carta magna* de la antropología moderna y él mismo como un héroe mítico del trabajo de campo, al validar la autoridad de su método viviendo durante meses como un nativo entre los nativos en una choza de palmas, aislado de los blancos, con el objetivo de captar el punto de vista del nativo.

Cuando me acerco al terreno de campo en el medio rural del País Vasco (Aramaio, 1988-1992, y Montaña Alavesa, 1993-2000) voy imbuido de las técnicas de investigación universitaria ensayadas de forma profusa y exitosa en la tradición etnográfica.

Aunque con un leve sentimiento de ser un Malinowski perdido en la inmensidad de la tarea emprendida, yo no era un lobo solitario entre ‘salvajes’ desconocidos cuyas mentes y modos de vida había que escudriñar. Mi terreno de campo y mis métodos de investigación debían mucho al Conrad de la antropología, pero, en Europa, además de la inmersión en el medio analizado, el aprendizaje de la lengua y la observación participante, había que contar con una abundante documentación escrita, un rica historia de ‘economía política’ explicativa del origen de estas comunidades y la existencia de un largo proceso de aculturación por parte de la ideología del progreso y del poder de la técnica, algo que Malinowski percibió entre los trobriandeses pero que desdeñó en sus análisis⁴. Al iniciar mi trabajo, gran parte de los estudios antropológicos en Europa están dominados por el estudio de los grupos étnicos, por un lado, y, por otro, por la sociología cultural de las comunidades rurales a partir de postulados funcionalistas y desarrollistas (ver Susan Tax Freeman, 1973). La preocupación por la estructura social y por las formas rituales y simbólicas de la vida colectiva define la antropología del momento. Las monografías desarrollan una visión holística de comunidades que aparecen a los ojos del observador con formas de integración social muy dependientes del medio (montañas, llanuras, mediterráneo), de la adaptación al ritmo cíclico cosmológico y con manifestaciones múltiples y diversas a nivel de economía, organización social, regulación política y legitimación religiosa (la tetralogía antropológica).

Una monografía es el estudio de una comunidad humana: una etnia, un pueblo, un grupo social (cazadores-recolectores, pastores, agricultores, etc.). Ejemplos clásicos son los estudios de los Trobriandeses por Malinowski, de los Nuer por Evans-Pritchard, de los Tipokia por Firth, y a nivel europeo de los Saratkasani por Campbell, de Grazaema por Pitt-Rivers, y más recientemente, los de Santa Garazi por Sandra Ott, de Santa María del Monte por Ruth Behar o del Valle de Arana por Josetxu Martínez Montoya. La monografía clásica es un estudio, desde el punto de vista holístico, de los aspectos socioculturales que regulan la vida de un grupo humano: ecosistema, hábitat, economía, organización de la vida doméstica y vecinal, prácticas rituales y representaciones sociales, es decir, creencias y visiones del mundo. Desde el enfoque monográfico, analizar un grupo humano es tirar de un hilo del que sale una cultura a cualquier nivel de manifestación social que nos acerquemos. Así pues, una monografía pretende iniciar en el conocimiento de la cultura de un pueblo concreto a través del *trabajo de campo*. Su lectura es una introducción y una iniciación al análisis científico de

4. El funcionalismo contextual que desarrolló le hizo enemigo temible (y odiado) del ‘pecado original de la antropología decimonónica’ (la especulación) y del difusionismo predicado por sus maestros (Rivers, Haddon, Seligman). Como recuerda Clifford, a pesar de los profundos cambios que la etnografía ha experimentado a lo largo del siglo XX (giro interpretativo, giro posmoderno y giro global) muchos de nuestros trabajos recientes siguen siendo fieles a los postulados básicos del método iniciado por el fundador de la antropología moderna.

las culturas. Basada en el funcionalismo y el estudio de la estructura social, con el tiempo, la preocupación por las representaciones y los esquemas cognitivos y simbólicos va a definir a este tipo de acercamiento que se ve influenciado por el cambio que experimenta la antropología, cambio definido por Louis Dumont como paso de la *función* al *significado*. El giro hermenéutico, que redefine el punto crucial del método (el punto de vista del nativo), el político, que pone delante de la carreta la práctica social y el posmoderno, que se basa en la deconstrucción, serán los hitos de un cambio radical en la forma de hacer etnografía.

La preocupación por la cohesión social, heredada del funcionalismo radcliffe-browniano, me orientó al estudio de las estructuras sociales y de los elementos definidores de la vida social. En la etnografía africanista, esta perspectiva había dado buenos frutos al señalar el rol integrador del linaje en la vida colectiva. Pero Europa no era África; Pitt-Rivers lo pudo comprobar al iniciar su trabajo en Grazales; imbuido de conceptos y esquemas de análisis africanistas, aprendidos de su maestro Evans-Pritchard, pudo constatar el vacío metodológico y conceptual que experimentaba al tratar de definir culturas que no se dejaban enmarcar en términos heredados de la antropología clásica. En este sentido, mi experiencia fue más gratificante pues el área pirenaica en la que se ubicaba mi terreno tenía una rica tradición de estudios jurídicos, históricos, sociológicos e incluso antropológicos que habían producido una terminología abundante y precisa y habían aislado unos rasgos de la organización social que aparecían como símbolos condesados de las comunidades estudiadas.

3. DE LOS VALORES DOMÉSTICOS A LA INCULCACIÓN DE HÁBITOS DE DIFERENCIACIÓN

Uno de los rasgos sociológicos más importantes de las áreas de montaña europeas es la casa, en cuanto comunidad doméstica, y la transmisión indivisa de los bienes troncales, como su rasgo más distintivo. Los analistas, guiados por Frederic Le Play y su preocupación por las formas de familia y los valores que encierran y transmiten, realizaron a finales del s. XIX y principios del XX un rico análisis etnográfico sobre la preeminencia de la casa en la sociedad pirenaica llegando incluso a etnizar este aspecto de la vida social al otorgarle la capacidad de definir la diferencialidad étnica. Nos encontramos ante un rasgo de la organización social que, como el *macht* (capitulaciones matrimoniales) en la Irlanda rural, era un instrumento básico de cohesión social, luego el pivote de toda la estructura colectiva.

Al adentrarme en la comprensión de esta estructura social (la casa), el aporte teórico de Pierre Bourdieu (1988) fue de gran utilidad ya que, en clara rebelión contra los principios estructuralistas de Lévi-Strauss, proponía tener en cuenta la perspectiva transaccionalista según la cual la vida social está hecha de estrategias y de relaciones de poder que el actor social utiliza como un jugador de esgrima o de ajedrez para maximizar las ventajas de su capital económico, cultural y simbólico que se juega en cada transacción social. En el caso de la casa pirenaica, la perspectiva de Bourdieu fue una herramienta que me ayudó a comprender que las personas no nacen herederas o segundonas sino que se

hacen; el heredero/a internaliza una serie de disposiciones (*habitus*) que le preparan para ejercer la autoridad, representar a la casa en la vida comunal y salvaguardar el patrimonio familiar en una sociedad pobre, de escasos recursos, que exigía la indivisión y la reproducción del prestigio y del patrimonio. En este sentido, el heredero/a era objeto de un trabajo de modelación de disposiciones de autoridad y de responsabilidad; si el trabajo era exitoso, se podía decir que el heredero había cuajado, lo mismo que el queso o el niño en el seno materno (sobre estas cuestiones, ver Sandra Ott, 1981).

Así pues, la vida social no es solamente asunto de estructuras, normas y regulaciones colectivas sino también de estrategias y de golpes de esgrima (o golpes de magia bien fundados), es decir, de ritos y de cosmovisiones; los estudios de los rituales de paso desarrollados por van Gennep y Victor Turner fueron de inestimable ayuda para comprender cómo las comunidades campesinas se servían de estos medios condensados de comportamiento simbólico para sancionar, legitimar y consagrar unas formas concretas de institucionalización social. Los rituales aparecían a la investigación como actos de magia social que creaban instituciones como el matrimonio, el heredero, la autoridad, etc. En fin, una dimensión antropológica de primer orden como es la identidad estuvo presente desde el primer momento en el análisis de los datos obtenidos. Las comunidades rurales europeas privilegian la residencia y el territorio y no la sangre como forma de identificación y de pertenencia colectiva. Gran parte de mis trabajos de investigación iniciales se mueven en este esquema, dando lugar a una preocupación básica que he ido siguiendo a lo largo de mis reflexiones antropológicas: la relación estrecha entre grupo social, espacio y ritualidad. Una comunidad rural europea tradicional está formada por la simbiosis entre un territorio y el grupo que lo habita, lo transforma, lo regula, lo ritualiza y celebra su pertenencia al espacio de vida compartida. Nos encontramos ante comunidades de parientes y de vecinos que son al mismo tiempo comunidades territoriales, celebrativas y altamente ritualizadas; el 'orden eterno de los campos de labor' es objeto de prácticas socioeconómicas, rituales y simbólicas (representaciones de la idea de que la comunidad es una cadena de obligaciones, derechos y sentimientos comunes, recíprocos) que definen la memoria y la pertenencia colectiva en tiempos y espacios cíclicamente renovados.

4. DE LA ESTRUCTURA SOCIAL A LOS MODELOS CULTURALES

Pero, el análisis etnográfico no consiste solo en estudiar la vida social de la gente con sus manifestaciones materiales, institucionales y simbólicas; tiene también como objetivo (prioritario, podríamos decir) el estudio de las formas de pensar, los significados compartidos y la intencionalidades de los actores. No basta con analizar cómo los rituales realizan ciertas operaciones prácticas en el proceso social –curar a la gente, convertir a los jóvenes en adultos a través de la iniciación o manipular la naturaleza a través de la magia y la brujería. Es necesario llegar a comprender el sentido que estas acciones tienen para los agentes, es decir, el significado de ser pariente, casarse, tener hijos y morir en un determinado espacio y tiempo comunitarios, así como es necesario entender qué significa la autoridad, el papel de la mujer y del varón en el matrimonio, o el senti-

do profundo del mayorazgo, el pastoreo, y la ciclicidad estacional. Se trata, como bien lo planteaba Clifford Geertz, de llevar a comprender el *ethos* cultural de una población, la visión del mundo de que es portadora.

Desde esta perspectiva, analizar la cultura de las comunidades rurales que nos han precedido implica entrar en el análisis de su cosmovisión y de su génesis que, en Europa, se remonta a la domesticación de las plantas y de los animales y a la sedentarización de los grupos humanos. Los rasgos culturales más específicos de las comunidades rurales europeas (ciclicidad, control del comportamiento colectivo, jerarquización social, preeminencia masculina, endogamia y rechazo a lo extraño, ritmos y espacios estacionales) aparecen ya en los orígenes de la agricultura en el creciente fértil; a partir de entonces, se va a dar una relación ambivalente entre la tierra (las plantas y los animales) y el ser humano, relación de control y dominación por un lado, y de cuidado y de veneración por otro. La dependencia de la siembra, el crecimiento y la recolección de las plantas, va a explicar el universo cognitivo (clasificador) y social campesino; exigirá un control muy estricto de la vida colectiva, y dará lugar a una rica vida ritual que despliega y performativiza la ciclicidad del cosmos (fuente de vida) dando lugar a la circularidad y a la rotación de obligaciones sociales compartidas. Los rituales representan y despliegan este *ethos* cultural pero también lo reproducen y lo construyen simbólicamente transformando a los individuos en estatus y roles sociales y grabando en el espacio y en el tiempo, un locus diferenciado, el de la vecindad⁵. Estamos, en una palabra, ante sociedades telúricas, que creen en la fertilidad de la tierra, respetan la ciclicidad del cosmos, organizan su vida colectiva adaptándose al ciclo de reproducción de la planta, y celebran su sociabilidad haciendo aparecer este ciclo de alternancia y de reciprocidad, origen y fuente de vida natural, humana y social. La cadena vecinal se forja siguiendo este modelo dando lugar a un *ethos* cultural específico, el del terruño, o mejor dicho, el del campanario (religión y vecindad como parte de una misma moneda).

5. LA NUEVA RELACIÓN ENTRE EL ESPACIO Y EL GRUPO HUMANO

Sin embargo, mi llegada al trabajo de campo se realiza en un momento en el que estas culturas ya no existen; se han transformado profundamente a causa de la modernización agrícola que experimentan en los años 70 y 80 del siglo XX. Los grupos humanos que habitan hoy en día el territorio lo hacen a medio camino entre la ciudad y el campo. El medio rural ha sido objeto de una aculturación muy profunda ya que sus moradores no viven solamente de la agricultura y su espacio está siendo remodelado de forma significativa. No se trata de un abandono o un declive económico y poblacional sin retorno sino de un profundo cambio cultural. Gran parte de mis investigaciones se han orientado a tratar de comprender estos cambios y a proponer cómo se da una nueva relación entre espacio, grupo humano y cultura. He analizado los rituales y las performances

5. Como recuerda Arjun Appadurai, la localidad y la vecindad son fenómenos sociales que, lejos de ser naturales, implican un trabajo fino que este autor denomina la *producción cultural de los nativos* (2001: 179).

sociales en cuanto formas de representación estética pero también y sobre todo como mecanismos de transformación de las mentes y de las actitudes hacia los cambios y los procesos sociales experimentados. En la vida social de las comunidades rurales alavesas de las últimas décadas nos encontramos ante rituales *transformativos* que modelan las conciencias de forma que los cambios vividos son resistidos, acomodados y aceptados. En estos rituales espacio-temporales la comunidad se rehace y reorienta sus modelos de vida y de sociabilidad. Gran parte de mi trabajo ha estado dedicado al estudio de estas formas simbólicas de comportamiento liminal cuya función es instituir esencias sociales emergentes y refundadoras de la vida colectiva. Al ser *memorias recurrentes*, los rituales adecuan las formas de inculturación que se perciben en situación de crisis. Al recordarlas, las reactualizan y las inscriben en la psicología colectiva de forma que pasado y presente (las cosmovisiones y su valorización actual) se funden en orden a orientar la forma de vida a seguir. Este modelo social que aparece en los ritos emergentes (reactualización del pasado, recomposición de las formas de vida tradicionales, reinscripción de prácticas vecinales en el espacio de las nuevas sociabilidades) no es sin embargo el único que aparece en la performances 'posmodernas'. La fragmentación de los metarelatos de la modernidad penetra el medio rural al mismo tiempo que los modelos económicos postagrarios.

Al preocuparme por estas formas de representación simbólica, descubrir la dimensión estética o el ethos comportamental ha sido una preocupación constante pero nunca he dejado de lado la génesis de los significados y de los constructos simbólicos, ni tampoco el aporte teórico que las hace comprensibles. En este sentido, el aporte de Sanjek (trabajo de campo, contextualización sociológica y comparación teórica) se adecúa al proceso que ha seguido mi etnografía de la experiencia. El trabajo de campo ha consistido en vivir la experiencia de cambios profundos cuyo sentido pasa de la transformación a la resistencia, a la asimilación y a la vivencia de la fragmentación. Todos estos procesos son acompañados de experiencias rituales, despliegues del ethos campesino y performances de adaptación a las nuevas condiciones de vida. Esta vivencia puede apreciarse en el análisis de tres rituales que son, a la vez, una herramienta de regeneración (el primero), un despliegue del ethos rural (el segundo) y una celebración de la producción de calidad integrada al mercado (el tercero). Sin embargo, antes de abordar el aporte de estos tres rituales, quisiera recordar el planteamiento teórico y metodológico que ha guiado mi trabajo desde hace más de una década.

6. EL PLANTEAMIENTO METODOLÓGICO

En un trabajo publicado hace 10 años (1998) propuse una metodología de análisis de la recomposición de las sociedades rurales del territorio basado en la práctica simbólica de los rituales, en el uso de los espacios liminales y en la recuperación de la memoria y las tradiciones locales. La tesis propuesta plantea que el medio rural de finales del siglo XX se reconstruye después de una larga crisis y lo hace mediante parámetros sociales y culturales diferentes a los del pasado.

Pienso que hay una serie de factores en el proceso de reconstrucción social y cultural de este medio que se pueden definir como símbolos condensados de

redefinición de las nuevas prácticas socio-culturales. Entre los más importantes estarían los *ritos* (es decir, se recurre a *tiempos rituales* que expresan la nueva realidad comunitaria presente en estos lugares y que, al resimbolizar los elementos socio-culturales tradicionales, se convierten en dinamizadores de la nueva lógica social), *los espacios y tiempos liminoides*, comunitarios, holísticos, espacios de gratuidad y de celebración en los que se intenta plasmar el nuevo mito de las actuales sociedades urbanas: la reinversión local y simbólica del territorio, y, en fin, *el recurso a la tradición*, a la historia, al pasado, en cuanto modelo de vida comunitaria a recuperar.

- *Los tiempos rituales*: Lo que ha pasado en estas sociedades rurales es que ha habido un período de fuerte inseguridad, de incertidumbre sobre su futuro. Los modelos socio-culturales son afectados seriamente por unas prácticas socio-económicas que les niegan su posibilidad de reproducción. A través del tiempo comunitario actual (ritual) estos grupos humanos intentan recomponer este vacío entre economía y sociedad. Las fiestas, las romerías, la comensalidad, la caza, el tiempo de ocio y de celebración van a ser los momentos más importantes para lograrlo. Las múltiples rupturas que estas sociedades rurales han experimentado las han desagregado de una lógica que tiene dificultades para reproducirse y que ya no vincula. Los intentos de recomposición social y cultural de los nuevos habitantes del medio rural (políticas de desarrollo, asociaciones culturales, gastronómicas, lúdicas, etc.) son los momentos de agregación a espacios de nueva identificación social. El rito, al incorporar a los elementos tradicionales los nuevos aspectos sociales y culturales (ferias, exposiciones, celebraciones) suelda dos momentos rotos por un vacío de progreso económico pero de empobrecimiento socio-cultural que amenaza las bases históricas y culturales de la comunidad.
- *Los espacios identificadores*: El segundo elemento redefinidor del trabajo de recuperación cultural se encuentra en el espacio. Estas sociedades celebran su pertenencia a un locus diferenciado mediante una serie de prácticas neotradicionales que convierten la comunidad en localidad de celebración de identidades; el espacio se reinventa y los lugares se recomponen en la dinámica de la neoruralidad celebrativa. En todas estas prácticas sociales hay un intento de recomposición del tejido social de la ruralidad. Ésta, sin embargo, se parecerá muy poco a la del pasado. La noción misma de ruralidad estaría cambiando de forma significativa. Tendría cada vez menos que ver con lo productivo, la vida agrícola y la cultura campesina y cada vez más con ecología, paisaje, turismo y residencia estacional.
- *El recurso a la historia y a las tradiciones locales*: En muchas de las prácticas sociales de los nuevos residentes del medio rural hay una especie de ansiedad por lo tradicional, lo etnográfico, por recuperar lo antiguo, en un intento de reidentificarse con un espacio cuya continuidad con el pasado se ha roto. Recurrir a la historia local y a sus elementos constitutivos forma parte del intento de rehacer la identidad perdida. Esta es parte de un proceso localizado en el espacio y en el tiempo, en los ritos, en los mitos y en la nueva significación que adquieren las manifestaciones de la cultura material del

pasado. El pasado, sin embargo, se idealiza. La vida tradicional era dura, llena de miserias y de sufrimientos. Hoy se convierte en religadora de prácticas emergentes. Para ello ha sido necesario que se dé un proceso de des-simbolización y de re-simbolización. Es decir, el valor que lo “antiguo”, lo rural y lo natural tienen en la mentalidad actual de los reconstructores de la ruralidad se debe a que este pasado ha sido descontextualizado de la experiencia de pobreza y de imperativos jerárquicos y religiosos que vinculaban negativamente el individuo al grupo, y es retomado en sus aspectos positivos de diferenciación identitaria (comunidad, vecindad, solidaridad, etc.). En la actualidad, los objetos y personajes sagrados (iglesias, ermitas, velas, santos, cruces, agua bendita, etc.) pierden la connotación integradora tradicional y se convierten en símbolo identitario de colectividades en busca de elementos locales diferenciadores. No hay peligro de que la conciencia sea dominada por estos signos del pasado. Desvinculados del contexto tradicional pueden ser nuevos símbolos portadores de la construcción de un proyecto comunitario, local, de libre adhesión, cuya diferencialidad identifica a los agentes con un territorio y una práctica re-vinculadora.

7. DE LA RECOMPOSICIÓN A LA ESTETIZACIÓN DE LA VIDA RURAL

En dos publicaciones recientes (2003 y 2005) analizo tres celebraciones que son un buen ejemplo metodológico de la problemática planteada, la fiesta de la rosca de Okina, la fiesta de la Montaña Alavesa en Lagran y la fiesta del caballo en San Vicente Arana⁶.

La **fiesta de la rosca** celebrada en Okina cada mes de julio es un ritual de identificación colectiva. Sirviéndome de los estudios sobre la performatividad (eficacia ritual) hago ver cómo una población tradicionalmente agroganadera que sufre un fuerte declive poblacional recurre a los rituales para recomponer su identidad y sus nuevas formas de vida. La fiesta de la rosca que reunía a los vecinos en la plaza del pueblo para celebrar su pertenencia a la cadena vecinal de derechos y obligaciones compartidas es reactualizada y vivida con significados distintos.

Okina, con siete vecinos en un pasado reciente, en la actualidad alberga solamente tres. Ellos habitan permanentemente el pueblo y conservan la actividad agro-ganadera. Sin embargo, diecinueve hogares pueblan el *lugar* (en casas arregladas y recompuestas) los fines de semana y las vacaciones veraniegas. Todos ellos, sin excepción, participan en el rito de la *rosca*, que, desde tiempo inmemorial, se celebra el día de la fiesta. Después de la misa, los vecinos recorren las casas del pueblo, en dirección opuesta a las agujas del reloj, recogiendo las roscas de pan que cada casa ha elaborado y las colocan en una horquilla. Al detenerse en cada casa, se les agasaja con bebidas. Al final del recorrido, en la plaza, el vecindario (en el pasado, los hombres y las mujeres por separado) consumen las roscas acompañadas de queso de elaboración casera.

6. Okina, Lagrán y San Vicente Arana son tres pueblos/aldea de la Montaña Alavesa.

La vida tradicional se basaba en la reciprocidad vecinal expresada mediante la ayuda en el cuidado del ganado, el uso rotativo del molino, la procesión del vía crucis que recorría todas las casas del pueblo o la fiesta de la rosca. Estas expresiones rituales pueden entenderse como una performance de la cultura cosmológica que definía a la población como una comunidad rotativa. La cultura aparecía en una serie de prácticas sociales y simbólicas de adaptación a este ciclo cósmico de vida y de muerte, garante de las cosechas, la reproducción de la vida y la sociabilidad humana. Con la dispersión social producida por la modernidad rural, la gente que habita estacionalmente el pueblo y que celebra el ritual de la rosca ya no vive esta dimensión cosmológica ni se siente parte de la cadena de obligaciones compartidas pero, en el rito actual de la rosca, se recuerda y se presencializa este modelo cultural por su capacidad de convertir una localidad geográfica en una comunidad integrada. Estamos ante un ritual *transformativo* ya que construye a nivel de conciencia los fundamentos de la nueva comunidad. La pertenencia al locus per-forma y define la idea del vivir en y con los fundadores de la tradición rota pero reactualizada.

Estas celebraciones modelan no ya la conciencia o los sentimientos de adhesión a valores compartidos sino los deseos y las representaciones de un modo de vida rico en sentimientos ligados al hogar, la seguridad y el refugio frente a la anomía del individualismo moderno, frente a la sociedad líquida de las relaciones fragmentadas posmodernas. Son comunidades celebrativas más que sociales, en las que la tradición aparece como una herramienta de construcción de la sociabilidad estacional. Lo que religa es un lugar de vivencia y experiencia de solidaridades débiles pero de lealtades densas hacia un pasado rico en prácticas con una gran capacidad de religación colectiva.

Una vez más, la perspectiva de Pierre Bourdieu nos ayuda a la comprensión del papel que estos rituales cumplen en la vida humana. Para este autor, la performatividad ritual es un asunto de transformación de las conciencias y de inculcación de hábitos y de disposiciones que reordenan la percepción y la readecúan a las experiencias de vida. El rito de la rosca, tanto en el pasado como en la actualidad es un 'golpe de magia bien fundado que actúa sobre la representación de lo real para cambiar lo real'. Estaríamos ante rituales que, al enunciar colectivamente los ethos culturales producen efectos de categoría social cuyo proceso de generación queda difuminado ante la eficacia simbólica del trabajo oculto sobre las conciencias. La recuperación de la identidad grupal se abre paso relegando a la comunidad cosmológica del pasado y se constituye en la nueva esencia social que se genera en disposiciones y hábitos de vida en común.

En la publicación aparecida en 2003 presento otro ritual en el que participé en 1999. Se trata de la celebración, en Lagran, de la **Fiesta de la Comarca de la Montaña Alavesa**. Después de haber sufrido un profundo declive socioeconómico, esta comarca inicia un proceso de regeneración socioeconómica sostenida por los programas de Desarrollo Rural Integral (DRI) y con el apoyo incondicional de los agentes locales de desarrollo y las asociaciones culturales. Estos son los actores principales de la fiesta.

El día comienza en el templo parroquial con la misa dominical y continúa en la plaza central, con las danzas en las que participan los grupos Usatxi de Pipaon e Indarra de Vitoria, y con la animación de una fanfarria, trikitixas y txistularis. En el parque, frente a la antigua escuela, convertida más tarde en sede provisional del complejo de golf Lagran-Urturi, y centro de salud actualmente, se ubicaron los juegos infantiles (un grupo de Vitoria, con inquietudes por la recuperación de los juegos tradicionales animó esta actividad en euskera) y frente al polideportivo (reciente construcción recreativa dedicada a Martín Fiz, atleta olímpico vitoriano) tuvo lugar la exposición de productos y actividades artesanales. La miel de Antoñana, las pastas de Urturi, las alubias de Urarte, los quesos de S. Vicente, las morcillas de Villaverde, junto a los artesanos que pueblan la geografía de la comarca, nos ofrecieron el producto de sus trabajos y de su saber hacer.

En esta *performance* se marca, se ritualiza la construcción de una nueva comunidad en torno a los espacios del pasado en orden a lograr el despegue de una nueva realidad que necesita potenciarse, el desarrollo y la recuperación poblacional de la comarca. Es interesante constatar cómo este proyecto aparece inscrito en el espacio de la fiesta a través de los agentes que se hacen presentes y a través de los gestores de la organización. La ubicación de las actividades de este día nos estaría indicando que el nuevo proyecto socioeconómico quiere insertarse en la forma, en los espacios y en la lógica cultural que regía la vida tradicional de los pueblos. Es por ello que la Iglesia y la plaza quedan integrados en el recinto festivo y ocupan un lugar central, como lo hacían y como lo siguen haciendo en la sociabilidad del pueblo. Estos espacios están relacionados con el mundo agrícola, con la gestión de lo productivo/ vecinal/ cosmológico en lógica rotativa y comunitaria. Sin embargo, esta base económica es la que no es capaz de reproducir la vida del hábitat humano y de mantener el territorio.

Las nuevas actividades que se hacen presentes (campo de golf/agroturismo/restaurantes, niños y euskera, productos artesanales-externalidades agrícolas), nos estarían hablando de realidades emergentes que penetran el espacio de la montaña y que se hacen presentes en el mundo tradicional sirviéndose de sus símbolos religadores y reproductores de vida comunitaria. Lo tradicional no es suplantado sino que se constituye en herramienta de construcción de la nueva sociabilidad, es decir, en modelo e imagen de comportamientos sociales y de pautas culturales a transmitir. La presencia de artesanos tradicionales y de fotografías antiguas en el recinto del polideportivo (al interior y frente a él) *comunica* el mensaje de la integración de dos mundos, uno de los cuales va cediendo el testigo al otro pero sin rupturas traumáticas y *realiza* de forma ritual el mensaje que comunica. Es interesante tener en cuenta que los símbolos que aparecen en esta fiesta no son los ligados a la producción agro-ganadera (patata, ganado) sino otros diferentes, generados por las nuevas actividades emergentes en la comarca. Sin embargo, son símbolos y actividades que al integrarse en los espacios y en los ritos de la sociabilidad tradicional, lo que pretenden es expresar y realizar a nivel simbólico algo que las fiestas y rituales ligadas a los pueblos/aldea realizan de forma ejemplar: la comunidad local. Ésta es la *eficacia ritual* de esta fiesta (su capacidad transformativa): lograr que la comarca sea como un pueblo

pequeño en el que los vecinos que lo componen reproduzcan los rituales de solidaridad de los que los pueblos aun son portadores. Ésto, sin embargo, no es posible solamente con la envejecida población que los habita permanentemente ni tampoco con la sociabilidad de cofradías e instituciones socio-religiosas que hacían vivir al pueblo. Ya no existen. La dinamización de este nuevo proyecto debe contar con nuevos gestores y nuevos agentes. Éstas son las asociaciones culturales.

Las Asociaciones Culturales son un fenómeno nuevo en la vida rural alavesa. Responden a la realidad de una población estacional que optó por dinamizar la vida de los pueblos, recuperando las costumbres y tradiciones del pasado, y por convertir a estos hábitats humanos en centros de sociabilidad y de celebración del tiempo vacacional y de descanso (fines de semana). En este sentido, lo que he venido sosteniendo y analizo en algunos ensayos recientes (1995; 1999/2000) es que estas asociaciones han reemplazado a las antiguas cofradías en el papel de religar y cohesionar la vida de los vecinos de los pueblos. Es gracias a ellas y por su mediación que la *vecindad física* se convierte en *vecindad social*, no sólo a nivel de campanario sino incluso ocupando el espacio de la sociabilidad interpueblos que los santuarios y ermitas de montaña cumplían en el pasado. Las asociaciones, como menciono repetidas veces al discutir sobre el tema, se han convertido en alternativas globales de sociabilidad desde una perspectiva culturalista que es de destacar. La sociabilidad que potencian se basa en la recuperación de las tradiciones, del patrimonio y del esquema cultural del pasado, integrando los aspectos medio-ambientales, patrimoniales y relacionales.

En fin, en la misma publicación del año 2003 hago un breve informe etnográfico de la **fiesta del caballo**, de celebración anual en la Montaña Alavesa. Como en las performances precedentes, asistimos, en este caso, a un despliegue del ethos y del eidos de la ruralidad recompuesta, a una cierta estética de la cultura popular. Performance, despliegue y estetización del medio rural son el lenguaje que nos hablan estas comunidades posagrarias y posindustriales. Son comunidades que se relocalizan despues de un largo proceso de deslocalización. Los gestores del nuevo proyecto de vida lo celebran y lo despliegan en la arena de la sociabilidad estacional. En esta ultima fiesta, lo que prima es la relación con el mercado mediante un producto de calidad, el caballo, signo de la identidad de la zona, que apunta hacia las nuevas potencialidades de desarrollo que la comarca ofrece. El desarrollo local se construye cada vez más en base a lo que Sharon Zukin (1995) llama economía simbólica, es decir, en base a la venta de productos culturales que son al mismo tiempo económicos y culturales. Los lugares son objeto de venta y el desarrollo se hace translocal, se inserta en las redes de bienes de consumo y lo hace ofreciendo espacios y productos diferenciados, es decir, calidad de vida. Estamos ante performances posmodernas, fragmentadas, vividas en la dimensión semiótica de la relación sígnica (signo de identificación, de prestigio, de diferenciación), en las que la profundidad de la tradición deja paso a la instantaneidad del consumo. De la cadena de vecinos se pasa a la del mercado que ofrece un marco nuevo de relación y de reproducción.

8. CONCLUSIÓN

Hacer etnografía es acompañar la experiencia de la vida cotidiana. Este acompañamiento es algo más que empatía. Implica participar y sentir las prácticas y comportamientos en orden a captar su significado, el sentido contextual / relacional y las intencionalidades / representaciones de que son portadoras. Todo ello ofrecido en un estilo a medio camino entre lo sistemático y lo literario, entre la explicación y la comprensión, entre la descripción y la teorización. Hacer etnografía, en una palabra, es comunicar un mundo de vida, transcribir el ethos de una determinada población y hacerlo inteligible o al menos sugerir esquemas de inteligibilidad que ayuden a comprender la sociedad y la cultura.

Mi experiencia etnográfica me ha introducido en comunidades rurales del territorio en un momento de cambios significativos. La antropología heredada del trabajo de campo británica se centró en el estudio de comunidades estables, pequeñas, homogéneas y fuertemente cohesionadas por mecanismos rituales y simbólicos. La preocupación por el cambio social, la génesis de los significados en el marco de relaciones de poder y de dominación así como la relevancia de los conflictos internos quedó relegada por la orientación sincrónica, la integración contextual y la dimensión holística.

En la tarea permanente de comprensión de la cultura como un conjunto de significados que guían la experiencia, esta idea funcionalista ha sido objeto de críticas y reconsideraciones. La globalización y la crítica posmoderna han cuestionado sus principios más importantes, la localidad y la representación. Anthony Cohen (1985) nos había recordado que la comunidad tiene que ver más con la percepción (la conciencia) de los límites que con determinados rasgos objetivos⁷. Como señala Nigel Rapport al comentar el trabajo de Cohen,

las comunidades y sus límites existen esencialmente no como sistemas socio-estructurales sino como mundos de sentido en la mente de sus miembros (1996: 115).

Mi trabajo hace ver cómo las identidades se redefinen y las localidades sociales se reconstruyen en base a lenguajes y códigos en parte heredados pero también reconstruidos permanentemente ante los retos de la relación entre economía, sociedad y representaciones colectivas.

El modelo herderiano de cultura (la totalidad de prácticas y de representaciones de un pueblo) o la distinción de Tönnies entre comunidad y sociedad han marcado nuestra comprensión de las relaciones sociales adscribiéndolas a espacios delimitados y diferenciados que son portadores de ethos definidores del comportamiento personal. Sin embargo, cuando llego al trabajo de campo,

7. De todas formas, hay que tomar con precaución este postulado. La pertenencia y la identidad, un tema que recorre en filigrana el estudio de los rituales que he presentado, son generadas en contextos sociales específicos que las hacen posibles. La conciencia no es independiente de su génesis social (ver, en este sentido, mi reciente trabajo sobre Clifford Geertz, –Josetxu Martínez Montoya, 2007–).

estos ethos están en profunda ebullición. Han sufrido algo más que una gripe pasajera o una migraña temporal y sus órganos vitales han sido transplantados; el resultado nos invita a pensar no en un organismo nuevo sino en proyectos múltiples de vida social en un mismo territorio. Desde esta perspectiva, las formas de representación (rituales y simbologías) dejan de representar un mundo de vida y aparecen como re-constructores de deseos e ideales que recuperan viejos modelos pero que en realidad proyectan un mundo muy diferente, el de redes de sociabilidad en las que el individuo y la comunidad se piensan de forma fragmentada y competitiva. Lo que las nuevas performances celebran es la diversidad y heterogeneidad de modos de vida en lugares de tradición que se convierten cada vez más en meeting – points de presencias fragmentadas en búsqueda de espacios, gramáticas y códigos culturales que permitan la vivencia de prácticas diversas en el locus de la identidad, los pueblos de la tradición resimbolizada.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- APPADURAI, Arjun. *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- BOURDIEU, Pierre. "De la regla a las estrategias". En: *Cosas dichas*. Buenos Aires: Gedisa, 1998; 67-97.
- CARRITHERS, Michael. "Fieldwork". En: Alan BARNARD and Jonathan SPENCER (eds.) *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London: Routledge, 1996; 229-231.
- CLIFFORD, James. "On Ethnographic Authority". En: *Representations*, 2, 1983; 118-146.
- COHEN, Anthony. P. *The Symbolic Construction of Community*. London: Tavistock, 1985.
- DIAZ DE RADA (eds.) *Lecturas de Antropología para educadores*. Madrid: Trotta, 1993; 43-93.
- FIRTH, Raymond. *Elements of Social Organisation*. London, 1951.
- GUPTA, Akhil and James FERGUSON. "Discipline and Practice: 'The 'Field' as Site, Method and Location in Anthropology". En: Akhil GUPTA and James FERGUSON (eds.) *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley: University of California Press, 1997; 1-46.
- MARTÍNEZ MONTOYA, Josetxu. "Asociaciones culturales. La gestión de la sociabilidad rural". En: *Okoa*, 4, 1995; 24-25.
- . "Cultura, identidad y cambio social. Los procesos de reidentificación cultural en el medio rural del País Vasco". En: *Kobie*, XVIII, 1998; 55-65.
- . "La montaña como espacio privilegiado de identificación socio-cultural". En: *Zainak*, 14, 1997; 97-115.
- . "De la ideología del progreso a la cultura de la permanencia". En: *Kobie*, IX, 1999/2000; 45-59.
- . "La plaza como lugar de representación de la conciencia colectiva". En: Kepa Fz. de Larrinoa (ed.) *Sabor de antaño: notas sobre identidad local, actualización etnográfica y desarrollo cultural*. Vitoria: EHU (Escuela de Trabajo Social), 2003; 68-132.

Martínez Montoya, Josetxu: Etnografía o la tarea de escribir la experiencia

—. “Rituales performativos y reconstrucción de la vida local”. En: *Ankulegi*, 9, 2005; 59-72.

—. “Clifford Geertz o la seducción de la cultura como texto”. En: *Ankulegi*, 11, 2007; 87-100.

MORGAN, L. H. *League of the Iroquois*. New York: Corinth, 1962 (original, 1851).

OTT, Sandra. *The Circle of Mountains*. Oxford: Clarendon Press, 1983 (*Artzain-komunitate euskalduna: -bortuko ingurua-*, Donostia: Gaiak, 1994).

RAPPORT, Nigel. “Community”. En: Alan BARNARD y Jonathan SPENCER (ed.) *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London: Routledge, 1996; 114-116.

SANJEK, Roger. “Ethnography”. En: Alan BARNARD y Jonathan SPENCER (ed.) *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London: Routledge, 1996; 193-198.

STOCKING, George W. Jr. “La magia del etnógrafo. El trabajo de campo en la antropología británica desde Tylor a Malinowski”. En: VELASCO, H.M.; GARCÍA, F.J.; DÍAZ DE RADA, A. (eds.). *Lecturas de antropología para educadores*. Madrid: Trotta, 1993; pp. 43-93.

TAX FREEMAN, Susan. “Studies in Rural European Social Organization”. *American Anthropologist* 75, 1973, 3; 743-750.

WILLIS, Paul and Mats TRONDMAN. “Manifesto for Ethnography”. En: *Ethnography*, 1, 2000, 1; 5-16.

ZUKIN, Sharon. *The Cultures of Cities*. Oxford: Blackwell, 1995.