



Balbinos y Manolitos: Investigación sobre “diglosia convivencial” villa-aldea (del prestigio y privilegio de unos sobre otros)

Balbinos and Manolitos: Research on "diglosia convivencial" village-village (of the prestige and privilege of some over others)

Guadalupe Gómez Abeledo

Universidad Técnica Luis Vargas Torres de Esmeraldas, Ecuador

guadadeza@hotmail.com

Recibido/Received: 18/09/2017

Aceptado/Accepted: 18/12/2017

RESUMEN:

La transformación comportamental de cada ser humano ante otro con más poder se ve reflejada asimétricamente en el “trato”. El proceso por el cual acabamos dominando o dominados es lo que nos ocupa en este estudio, pues existen tantas formas de ejercer el poder como de tratar y tantas de resistirlo, combatirlo, asimilarlo, acatarlo...como fisuras o no tenga la cadencia de su discurso y práctica. Analizaremos una realidad de poder asimétrico que se da en Galicia (España). La etnografía nos ha facilitado, mediante el contacto directo con las personas durante dos años, un conocimiento que las entrevistas dirigidas y la observación participante clarifican. Si, como proponemos, los problemas de discriminación grupales buscan un orden social que beneficie a un grupo sobre otro, éste no es posible sin el sustento ideológico que haga merecedor de privilegios a uno de los grupos. Para investigar la etnografía nos ha resultado la metodología más adecuada, puesto que su objetivo es analizar las creencias y valores que orientan la conducta de las personas como seres sociales. Hemos llamado “diglosia convivencial” a la realidad vista y que definimos para que nos sirva de taladro argumental. La diglosia está explicada desde la lingüística y se refiere a cuando dos lenguas conviven en un mismo territorio pero sólo una de ellas detenta el poder político y social. Cuando hablamos de diglosia convivencial lo hacemos de las prácticas sucesivas de dominio y resistencia/asimilación a lo largo de un tiempo. El resultado de la convivencia dentro de un poder asimétrico, en diglosia convivencial, es un perfil identitario empoderado o autodespreciado que define a los humanos del territorio. Las consecuencias son observables tras un análisis detenido, pero el proceso que las ha conquistado resulta de gran interés, porque tal vez pueda dar luz sobre el cómo revertir un proceso de maltrato: la interculturalidad como utopía. Entendemos la utopía como un paso adelante en la relación, en el trato, ir más allá en la relación simétrica, disfrutar de la misma y construir nuevos espacios entretejidos

Palabras clave: Diglosia convivencial; Etnografía; perfil identitario; interculturalidad; poder asimétrico

ABSTRACT:

The behavioral transformation of each human being before another with more power is reflected asymmetrically in the "deal". The process by which we end up dominating or dominated is what we are dealing with in this study, because there are as many ways to

exercise power as to deal with and so many of resisting it, combating it, assimilating it, obeying it ... as cracks or not having the cadence of your speech and practice. We will analyze a reality of asymmetric power that occurs in Galicia (Spain). Ethnography has facilitated, through direct contact with people for two years, a knowledge that directed interviews and participant observation clarify. If, as we propose, the problems of group discrimination seek a social order that benefits one group over another, this is not possible without the ideological support that deserves privileges to one of the groups. In order to investigate the ethnography we have been the most appropriate methodology, since its objective is to analyze the beliefs and values that guide the behavior of the people as social beings. We have called "coexisting diglossia" to the reality seen and that we define to serve as a plot drill. Diglossia is explained from linguistics and refers to when two languages coexist in the same territory but only one of them holds political and social power. When we speak of coexisting diglossia we do it of the successive practices of dominion and resistance / assimilation over a time. The result of coexistence within an asymmetric power, in coexistent diglossia, is an identity profile empowered or self-deprecated that defines the humans of the territory. The consequences are observable after a careful analysis, but the process that has conquered them is of great interest because it may shed light on how to reverse a process of maltreatment: interculturality as utopia. We understand utopia as a step forward in the relationship, in the treatment, go beyond the symmetrical relationship, enjoy it and build new interwoven spaces.

Keywords: Diglossia convivencial; Ethnography; identity profile; interculturality; asymmetrical power

Introducción

Se teórica é a causa / Práctica é a consecuencia / Non quero asumir ausencias / Nin chorar para partir/ Comer e deixar que comas,/ Vivir e deixar que vivas, / Loitar se a loita é precisa / E rir se é preciso rir. / Non son fada nen princesa a quen mirar.

Sés: “Non son fada nen princesa”. Álbum: Admirando a condición (2012)

“Ayudar a morir” es un saber de aldea que recordé muchos años después de haberlo presenciado en mi niñez y que me enseñó mi abuela. Después de recorrer media legua – la legua es la distancia que podemos recorrer durante un día – hasta llegar a la aldea vecina, tras un bosque, fuimos al encuentro con mi tío que ya estaba en sus últimos hálitos. Nos sentamos al lado de la cama y mi abuela durante las horas siguientes- no puedo recordar cuántas- relató cada experiencia compartida a lo largo de sus vidas, coetáneas en gran parte. Sus pleitos por marcos, sus bodas y bautizos, sus fiestas y entierros. No podría decir si escuchaba. Poco a poco se acabó la resistencia de mi tío y las sílabas de las palabras cadenciosas de mi abuela, que eran vida pasada, cerraron sus ojos. Ayudado a morir con su biografía fue testigo del recuerdo que dejaba en los suyos y que la acompañó hasta el fin.

Este breve relato expone saberes de aldea que se pierden, que no son académicos, que no se estudian en la educación denominada formal y que no se pueden rescatar excepto en los pocos que tal vez atesoren recuerdos de patrimonio inmaterial.

Es evidente que la definición de patrimonio cultural, contenida en la Carta de Atenas de 1931-creada en 1931, constituyó uno de los primeros instrumentos normativos para la conservación y restauración de los monumentos, en tanto patrimonio cultural de los países y de la humanidad-, dejó fuera de éste a las construcciones simbólicas de las culturas tradicionales, sus saberes, sus conocimientos, formas de organización social, relación con la naturaleza y otras formaciones de expresión cultural como el idioma y los sistemas religiosos. Entre otras. (Minda, P.2017:29).

Por otra parte las contrahegemonías que discuten el patrimonio hoy parecen estar ante un giro. Este pensar el “patrimonio cultural” en obras materiales e inmateriales abre un espacio al diálogo de saberes y por lo tanto a los transmitidos en la aldea de generación en generación en un plano de legitimidad.

Podíamos decir que el enfoque hegemónico ha experimentado un importante giro. Si la línea dominante hasta hace poco venía marcada por una concepción estetizante, hija de la Historia del Arte, en la que el objeto artístico era paradigmático, no pocos autores procedentes de distintas disciplinas coinciden en afirmar la centralidad como nuevo modelo de referencia del objeto etnográfico. (Fernández de Rota, 2000:208).

Los saberes de aldea tienen una epistemología propia para definir conceptos, responden a un patrimonio inmaterial. La villa era explicada en la aldea a modo de sarcasmo, cuando los niños pedían ir a la “feira” y con el fin de que desestimases la petición y al mismo tiempo “tirar do xenio”¹, los mayores respondían a la petición con un *no que no* “argumentado”, un ¿para qué?: “Ti viches una casa? Pois viches una aldea. Viches una aldea? Pois viches una vila. Viches una vila? Pois viches o mundo enteiro.”² Difícil de explicar un producto tan propio, pues “ciertamente el hecho de nacer y trabajar en un país intelectualmente periférico como el nuestro, crea dificultades a la hora de poder vender nuestros productos” (Fernández de Rota, 1992:139).

Galicia no sólo es la periferia física en cuanto al territorio con respecto al resto de la península, su población vive también en la diáspora. De este modo su territorio de algún modo se convierte en una metaperiferia casi inmaterial en un exoterritorio. Galicia en lo que concierne al territorio inserto en el Estado español no se deja contar sin tener en cuenta el minifundismo, la diseminación y a la vez la cercanía de las casas en las aldeas. Y desde luego más complicado todavía el mapeo de las microtensiones de vecindad. La solidaridad y rivalidad vecinal a pequeña escala, hacen contraste con las jerarquías y tensiones interparroquiales (Fernández de Rota, 1992:126).

Las aldeas de Galicia son las pequeñas poblaciones que darán origen a la villa. Estos núcleos proceden de la cita comercial llamada “feira”, zonas que por costumbre se configuraron a través de “feiras” mensuales, más tarde quincenales y que fueron creando una serie de servicios permanentes como fondas y “pousadas” donde los “feirantes” podían comer y dormir si su camino era largo. Aunque como de Rota aclara no podremos limitar conceptos por su inaprehensibilidad lábil. Aldeas elementales de orden compacto: conjuntos limitados de casas, que no están unidas pero sí muy cerca unas de otras. Los formatos oscilan entre 5 y 10 casas para una población de 25 a 100 habitantes. (Pardo, 2007:108). Convivir es un verbo que no dice lo que se teje en estas agrupaciones de vida aldeana basada en la autonomía y en la dependencia, aunque parezca una paradoja irresoluble.

Las distinciones rural- urbano; pueblo- ciudad; aldea- vila, etc. son clasificaciones, formas de estructurar y ordenar mentalmente nuestros mapas simbólicos que difícilmente se someten a claras definiciones (Fernández de Rota 1997:12). Se trata más bien de delimitaciones

¹ Tirar del genio

² Si has visto una casa, ya has visto una aldea, si has visto una aldea, has visto una villa y si has visto una villa has visto el mundo entero

analíticas, ligadas al proceso de organización territorial del Estado, que a categorías que a priori manejen sus pobladores. En este sentido, las distancias no son sólo burocráticas, administrativas e institucionales, sino también culturales y simbólicas.

Aprender a interpretar el contexto, con extrañamiento –como nuestra realidad vista sin pasado, recién vista – ha sido “el camino a casa” como le ocurre al protagonista de la película del director chino Zhang Yimou el cual mostrará la imagen de los entornos rurales de China en contraposición con las sociedades urbanas, introduciéndonos en la reflexión de las diferencias culturales que caracterizan lo urbano – rural. (Miranda, M. D. C. S., Rui, M., & Kazantzakis, N. 2012:12).

El Sur metafórico de España se encuentra al Oeste, el relato de Galicia es una sucesión de esencializaciones que podemos encontrar en la convivencia, en la literatura, e incluso en la migración a América por medio de los chistes de gallegos. En resumen, en el imaginario: “el gallego no se sabe si sube o baja”. Mariano José de Larra dejó escrito “el gallego es una animal muy parecido al hombre, inventado para alivio del asno” (Rivas, 2012:11). Gallego también tiene su Sur, que no es otro que la aldea, un sub-sur, debajo de la línea de la existencia. De acuerdo con esta lógica, la no existencia es producida bajo la forma de una inferioridad insuperable, en tanto que natural. Quien es inferior lo es porque es insuperablemente inferior y, por consiguiente, no puede constituir una alternativa creíble frente a quien es superior. (De Sousa Santos, 2009:111). La subalternidad de los gallegos con respecto al resto de España se convierte en una doble subalternización en la aldea. Galicia se conoce poco o nada fuera del límite de sus montañas y mares y el autodesprecio que está tatuado no deja ver la piel. Desconocida fuera y despreciada dentro (Rivas, 2012:3). Las miles de formas de llamar a los lugares y aldeas la hacen inenarrable. Los geógrafos de la antigüedad les llamaban “bellas durmientes a los territorios incógnitos (...) en Galicia hay 250.000 nombres de lugar (Rivas, 2012:3).

En este artículo hemos intentado profundizar en una mayor comprensión de las diferencias entre los habitantes de la aldea y los de la villa. El término diglosia es empleado en lingüística para denominar el bilingüismo, cuando una de las lenguas goza de prestigio o privilegios sociales o políticos superiores. Nos parece que lo podemos tomar prestado para explicar una realidad social entre la villa y la aldea, dado que como afirma Eguzki Urteaga (2016) “la diglosia es una jerarquización social de las prácticas lingüísticas que produce un reparto, e incluso una segregación, de las funciones de comunicación y de identificación de estas prácticas”.

Por lo que a partir de ahora cuando nos refiramos a diglosia, lo haremos en el sentido convivencial – cuando unos habitantes gozan prestigio o privilegios sociales o políticos superiores a otros – por eso lo denominaremos “diglosia convivencial” por aclarar el tipo de discriminación villa – aldea. Conceptualizando el problema podemos explicar lo que hemos entendido en cuanto a las relaciones culturales conscientes e inconscientes de los que vivimos un territorio.

El énfasis en la diferencia y no en la igualdad nos aleja de aquellas personas o grupos que categorizamos como “otros”. Al establecer categorías emitimos inevitablemente, juicios de valor que conducen a una consideración diferente de cada grupo social, es decir, a una jerarquización. Esta diferenciación y clasificación nos puede “cegar” para intentar conocer al otro (Aguado et al, 2005:76)

La discriminación se explica a través del uso de características diferenciadoras, articuladas a través de una jerarquía, que permiten atribuir un estatus inferior o superior a las personas a las que asignamos dichas características inferiorizantes o superiorizantes como: lengua, formación, posibilidades de acceso, aspectos externos, ropas, movimientos migratorios, sentido del voto, diseño de futuro, estilismos, coches, ocio, saberes, relaciones con otros territorios, ritos, fiestas y alimentación...

A ese propósito, Blanchet introduce una distinción entre la dominación y la hegemonía. En efecto, mientras que la dominación es una coacción que es percibida como una opresión ejercida por una persona, un colectivo o una institución, la hegemonía no aparece como tal ya que está integrada en los funcionamientos sociales supuestamente “normales” y es objeto de una amplia aceptación social (Urteaga, E. (2016). Blanchet, Philippe (2016:280)

Resumiendo la lengua ejerce una hegemonía, entendiendo ésta en el sentido gramsciano. La hegemonía, por lo tanto, no es sólo política, sino que es además un hecho cultural, moral, de concepción del mundo. (Gramsci, 1978:12). Cuando nos pensamos como aldeanos y no nos sentimos discriminados tal vez hemos de repensarnos, en este caso con las herramientas etnográficas.

Las distinciones invisibles son establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos, el universo de “este lado de la línea” y el universo del “otro lado de la línea” (de Sousa Santos, 2009:). De este modo las diferencias entre rural urbano y en Galicia concretamente entre aldea y villa son las de dos realidades que conviven en diglosia.

El enfoque intercultural nos permite poner la lente sobre las interacciones y no en sobredimensionar los matices culturales diferenciales que reducen. Una de las dimensiones del enfoque intercultural es la. “Inter-lingüe”, que hace posible la articulación y traducción entre horizontes lingüísticos y culturales diversos (Dietz, 2013:66).

Hemos vertebrado la comunicación a través de una obra literaria “Memorias de un neno labrego” (Vilas, 2012). El autor, que tras legarnos sus palabras no tardó en morir, nos ha dejado algunas entrevistas de generosa duración. Le presentamos la investigación y nos ayudó a dar luz sobre zonas oscuras. Muchas de las personas que han colaborado a lo largo de la investigación descubrieron y nos hicieron descubrir las alteridades silenciadas. En Galicia la diversidad personal y social es una obviedad poco discutible. La lógica de la clasificación social, la cual se asienta en la monocultura de la naturalización de las diferencias. (de Sousa, 2011:31). Consiste en la distribución de las poblaciones por categorías que naturalizan jerarquías. Quizás el interés de esta investigación radique en la posibilidad de discutir entre nosotros, las voces que suelen ser contadas como exóticas, las de aldea. El racismo interno como un campo de estudio y no como un arma dialéctica o un recurso literario.

Balbinos y Manolitos

Memorias de un neno labrego” escrita por Xosé Neira Vilas, en 1961 es leída y estudiada en la educación formal en Galicia. Se trata de la más traducida de la literatura gallega. Se publica por primera vez en Buenos Aires en 1961 en el seno de una editora, Follas Novas, que tenía por objetivo tanto publicar y distribuir libros de temática gallega en América, como ser puente cultural entre Galicia y su emigración americana (Galanes, 2017:3).

Cuando siendo de aldea leemos esta obra, algunos nos preguntamos por qué no hemos sentido el racismo que otros perciben claramente. Manolito y Balbino son dos niños que pertenecen al

“imaginario cultural de Galicia”. Como Quijote y Sancho, representan y son instrumentos, –no neutrales –, que incorporamos a través del papel de esta obra. Una cultura en ocasiones esencializada.

Tras mucho tiempo de darle vueltas a la obra de Neira Vilas, que en ocasiones encontramos sencilla y tierna y en otras instrumento de dominación podemos afirmar que la polarización de los protagonistas ahonda en la visión de las diferencias y por tanto no sirve a la diversidad. La interculturalidad como esfuerzo no se da. Es cierto que quizás sirva para iluminar al oprimido y en ese sentido sirve pero de un modo utilitarista. Alonso Montero por ejemplo en el prólogo de la obra cree que “profundiza en el carácter contestatario de Balbino, en su conciencia de clase, y cita la perspectiva marxistaleninista del autor en la construcción del relato” (Galanes, 2017:13).

Hemos tenido la oportunidad de entrevistar al autor para este trabajo. Haciendo gala de una generosidad sin par, nos hizo saber que a él le gusta que le llamen Pepe y que lo que más admira es la sencillez.

¿Cómo consiguió contar de modo tan sencillo una realidad compleja?

“O máis importante é ser sinxelo, cambiar un nome mal traducido nos anos corenta pola garda civil, pasear Galiza con un microbús cheo de películas en galego, falar apaixonadamente da lingua...ganar terreo desde abaixo, eso é sinxelo”³

Balbino es un niño pobre y de aldea que trabajar sin tregua. Su vida transcurre entre el campo, algunos eventos –como las fiestas de la parroquia – y los duelos de la familia. Su compañía es un perro. La Retrata el ambiente de opresión social, religiosa y lingüística vigente en la época y exalta un acto de rebelión de Balbino contra la injusticia (Galanes, 2017:14).

Manolito, el niño rico que visita la aldea, abusa de Balbino y es visto por éste como un arrogante, “non hai que lle tusa”⁴ (Vilas, 2012:1). Es hijo del dueño del terreno y de los frutos, del cacique.

El cacique cumple la función de hacer posible un modo de vida rural peculiar, defendiendo a los locales de los embates de la modernización dirigida desde las ciudades, manteniéndolos protegidos de la lógica del mercado, aunque no de la dependencia. O al menos así son percibidos por los lugareños, en la medida en que piensan aliados de fiar si no quieren exponerse al engaño o al abuso de los habitantes de las ciudades (Saco: 2010: 20)

Manolito habla en la lengua de la villa, el castellano. Intenta dominar a Balbino- aunque no se muestra sumiso, si está despreciado- por ser aldeano y pobre. Ambas, la aldea y la pobreza, unidas a la lengua subalternizada ilustran la interseccionalidad. Sirve para teorizar el privilegio y cómo los grupos dominantes organizan estrategias de poder (conscientes o no) para preservar su posición de supremacía (Méndez, & Lucas, 2014:56). Asumimos también el idioma como estrategia de poder en este caso, el idioma como marca de superioridad. “Ciertamente, las lenguas vulgares, bárbaras e indígenas no pueden expresar el orden del imperio español. De esta manera se puede afirmar la 'superioridad' del castellano frente a estas lenguas porque el estatus de la lengua es aquí un asunto político” (Veronelli, 2016:37).

³ Lo más importante es ser sencillo, cambiar un nombre mal traducido en los años cuarenta por la guardia civil, pasear Galicia en un microbús lleno de películas en gallego, hablar apasionadamente de la lengua...ganar terreno desde abajo, eso es sencillo.

⁴ No hay quien le tosa

La relación que se entretiene entre los protagonistas es la de una diglosia convivencial. Desde que Balbino nos “contó la aldea” –a modo de autobiografía en la que los aldeanos pobres nos podemos ver como Balbinos – a los aldeanos, asumimos su mundo, sin tener en cuenta que estuviera reflejando ideas arraigadas en los de la villa que ejercen el control sobre los de la aldea poco a poco, en pequeñas dosis, como inoculándonos. Cuando damos por buena la “idea” en forma de prejuicio quizás nos subalternizamos con los relatos de los que nos cuentan.

La pregunta es por las consecuencias de la colonialidad a nivel lingüístico – cómo condiciona lo que un lenguaje es, cómo la clasificación de la población mundial como razas que son superiores e inferiores está acompañada por el pensamiento de que las formas que tienen para expresarse también son superiores e inferiores – (Veronelli, 2016:45).

Con la observación participante hemos imbricado sentidos coetáneos con los del momento de la novela en los años 40. Por este motivo coincidimos con la afirmación de Osuna (2010) de que “este tipo de relaciones que establecemos durante la observación participante, también dan lugar a diversos dilemas como, por ejemplo, la definición de nuestro propio rol”. El extrañamiento, aunque quizás sea difícil de explicar, se produce cuando observamos “suspendiendo el juicio”, “cambiando la mirada”.

El análisis de la forma en que las diferentes formas de discriminación se entrelazan, lo que permitió que enunciara esa “simultaneidad de opresiones”, posibilitando así un análisis que rompiera con la homogeneidad y unidireccionalidad imperante en el abordaje de los mecanismos de subordinación (Méndez y Lucas, 2014: 6).

Aunque el campo, es nuestra aldea, nos hemos sorprendido de cosas, que aunque seguro supimos siempre, hemos re-descubierto; un ejemplo que captó nuestra atención es el habla sobre las labores cotidianas y las relaciones entre los que viven en la aldea siempre. El habla de aldea que es intraducible pero económica y útil a los que sirve. Suso de Toro en su obra *Polaroid*- caótica sucesión de imágenes e historias- funda en su complejidad la llave de sus sentidos. Como un híbrido textual, *Polaroid* despliega su fragmentarismo poniendo en crisis los postulados principales de la novela realista. Hace un gran esfuerzo que nosotros comprendimos en su lectura pero recomprendimos en el campo, el “habla intraaldea” como una herramienta de resistencia. *¿Para qué esforzarnos en explicar lo que no quieren entender? No entienden lo que nos pasa, se queda para nosotros.* Se convierte así el habla entrecortada, sin sentido completo, en su forma de comunicarse y con una agentividad que no tiene interés transcomunicacional, aldea – villa, en lo que llamamos “habla intraaldea”. Una forma de romper o dislocar el dominio, la colonialidad. “La colonialidad del lenguaje es el término que estoy proponiendo para nombrar un proceso que acompaña la colonialidad del poder” (Veronelli, 2016:45). La obra de Xosé Neira Vilas nos ha servido de inicio, en este sentido, para el “lujo especulativo”.

Lujos que son privilegios

El “lujo especulativo” nos explica Jesús Díaz que es una discusión con lo que no se discute por asentado. Somos nuestras creencias, es decir, que éstas, cuando de veras lo son, nos configuran, troquelan el sentido de nuestra vida de tal manera, que nunca son realmente objeto de indagación crítica (Díaz Álvarez, 2004:155) Por esta razón moral y otras más de activismo social empezamos a preguntar lo que no se pregunta.

¿Cómo percibes la relación villa – aldea?

“Desencuentro, discriminación, dolor, tabú, diferencias sociales y de acceso. Mala y consentida. En ese proceso seguimos, tanto en un entorno como en el otro. Si actualmente nuestro planeta es una aldea global, yo no sé ubicarme. Creo ser mestiza, un híbrido que aprendió en los libros el significado de bucólico, de urbanismo y de ecología y en la experiencia que no es lo mismo huerto que huerta, tener mascota que ser ganadero”.

¿Cómo la sientes?

“Yo intentaba que no se notase, un día le pegué una torta a un niño por reírse de mí. Nunca me gustó la escuela ¡Vete tú a saber si eso también influía! - ¿Qué es “eso”? “Eso” que tu estudias que nos hacían...nos, bueno a mí me trataban bien pero...a veces vi cosas... es mejor no hablar de eso, ya pasó y ahora. Bueno...no seas mala no me hagas hablar tú, ya sabes cómo son las cosas...hay que adaptarse y en “tierra de lobos aullar como todos”, la verdad es que en la villa saben más, nosotros... sin civilizar”.

¿Por qué reflexionar sobre lo que es? ¿Por qué dudar de lo asumido? Dentro del territorio de la comunidad gallega existen dos lenguas que conviven en diglosia continuada y ambas son asociadas respectivamente a villa y aldea, siendo el gallego la lengua propia y única en la vida diaria de la aldea; por este motivo –un aldeano utilizará el castellano con gran dificultad – aun habiendo estado escolarizado obligatoriamente en castellano exclusivamente hasta 1978. Al tiempo, un habitante de la villa procurará emplear siempre el castellano pero teniendo una construcción sintáctica propia del gallego, que no suele reconocer.

Dos lenguas en diglosia se asocian a dos concepciones de población. El lujo de tener dos lenguas se ha convertido en un privilegio para la villa y subalternización para la aldea y los que a ella pertenecen.

“Pues sí, sobre todo por la lengua: hablaban castellano aunque aquí en la aldea nos daban clase en gallego, más tarde vino una orden del Gobierno y la maestra sólo podía hablar en castellano. Las niñas normalmente acompañaban a la maestra hasta casa pero ahora hablando en castellano por los caminos les daba vergüenza ir con ella. Si estabas en casa y escuchabas hablar castellano en el camino sabías que algo malo pasaba, o la guardia civil, o una multa o... nada bueno”.

Cuando semejantes creencias gozan de un amplio consenso social, quizá puede afirmarse que la pregunta por su fundamentación es una especie de lujo especulativo porque ¿qué sentido tiene preguntarse por aquello que se manifiesta como evidente, como algo incontestable? Es más, incluso podríamos decir que cuando una sociedad vive de verdad sobre el suelo de sus creencias morales es muy difícil, por no decir imposible, que surja la pregunta por su fundamentación en sentido estricto. (Álvarez, 2006:155).

La discriminación ejerce violencia – un tipo – el aldeano en la “diglosia convivencial” es la parte violentada puesto que se ve obligado a impostar. La impostación se sostiene en tres pilares fundamentales:

- Hablar otra lengua –fingiendo comodidad– el castellano es mayoritario en la villa y por tanto, una forma de no ser advertido es hablarlo cuando te encuentras en ella.
- Silenciar su modo de vida y costumbres –fingiendo hábito y asimilación en las ajenas– que son eminentemente diferentes en la aldea y que no se llevan a la villa, sin embargo no ocurre en sentido inverso.
- No visibilizar los sobredimensionados esfuerzos físicos e intelectuales –no relatando las horas de trabajo, esperas y desplazamientos, así como la falta de tiempo para el ocio o simplemente tiempo– que han de hacer por ser de aldea.

La vida académica de un o una niña de aldea –Balbino es un icono literario del perfil– nace a la escuela, fuera de la aldea, las aldeas tienen pocos habitantes y tras cerrar las antiguas unitarias todos han de ir a los “grupos” – escuelas de agrupación sitas en poblaciones mayores, las villas– de algún modo empiezan a sentir que “la escuela”, lo importante, está en la villa.

Todo aprendizaje se vuelve un tipo específico de conocimiento, saber y valor a través de una toma de posición. Estos correlatos están atravesados y comunicados por un flujo de intervención del lenguaje, un mecanismo instrumental que posee contenidos, ofrece perspectivas, aporta horizontes de constitución para el sujeto que, al ser aceptados, crean acontecimientos de apropiación, lo que hace a la vivencia transformarse en experiencia por la intervención de una cultura.(Gutiérrez y López, 2017:15).

La incorporación a los grupos –centros escolares de enseñanza básica– de una población – la aldeana– tan diseminada genera sobreesfuerzos tales como tener que madrugar, en ocasiones, dos horas más que los compañeros de la villa, puesto que el transporte escolar ha de hacer periplos viajeros dignos de cualquier explorador, pero éste es un explorador diario que espera bajo una chapa la llegada de su autobús cada mañana nocturna y lluviosa.

Fig. 1.- Marquesina, parada de autobús escolar en una aldea



Fuente: la autora

La escuela a la que llega no refleja en absoluto los saberes de su entorno, las fotografías que ilustran sus libros discriminan saberes en “importantes” y “folkloricos”, siempre estos últimos son los de la aldea. La lengua en la que se imparten las materias cuando es en gallego, no refleja el habla, la de los libros y los profesores es el habla “de la tele” no la de su casa. Las actividades propias de una casa de aldea obligan a que todos los miembros colaboren en las tareas. Desde pequeños los aldeanos sabemos que la villa requiere menos esfuerzo y que “lo que viene en los libros” va a ser valorado y lo que hacemos en la aldea se ha de ocultar.

¿Eras o eres consciente de padecer o hacer padecer algún tipo de discriminación?

Siempre evité, siendo mejor: en modales, en notas, en economía que nadie me pudiese decir que mis fracasos fueran de aldea, viví siempre para no fracasar, nadie me podía decir que era de aldea pero sabían y sabía que era de ella. Recuerdo... o darme pena o distanciarme de los que se “veían de aldea”, eso sí no creo haber hecho nada para tratar mal, si el silencio... no es maltrato, no he maltratado ¿No?

En ocasiones hemos dudado de si nuestro lujo especulativo sería una creación mítica o una realidad pero el campo en muchas ocasiones nos devolvía razones que la razón nos negaba,

una compañera de la universidad tras la primera exposición de resultados me comentaba *“Quería contarte que yo también soy de una aldea de 500 habitantes, me parece interesante tu trabajo de revalorización, visibilización y aceptación de la diferencia de lo “rural” y del potencial que encierra...Seguimos en contacto”*. Otra compañera también nos compartió sus sensaciones sobre la presentación. *“Te digo una cosa: mi correo electrónico es ‘eusonbalbino’, con eso ya puedes saber cómo me sentí ya desde el inicio con tu ponencia. Además soy Rosaliana 100% así que cuando salió el nombre de Helena Villar, a la que también conozco y admiro, ya que trabajo en el Rosalía en Padrón, mi corazón latió todavía más rápido. Gracias por traer nuestra vida de una forma tan natural, sin hablar de “cultura gallega, de territorios, de lengua, sólo de sentimiento. Asimismo hablar de racismo sin hablar de raza”*.

De este modo el lujo se ha convertido en un privilegio, el de contar con nuestros colaboradores como “sentípensantes” etnógrafos que éramos de dudoso crédito, en la academia y en el campo, nunca dudaban en hacérselo sentir. A modo de preguntas sobre las preguntas, nos decían: *“¿Por qué quieres saber si ya sabes?, ¿No se reirán de nosotros? ¿Te fuiste de la aldea para saber y no sabes nada?, ¿No sabes que nadie quiere estar en la aldea?, ¿Por qué a veces las discriminaciones catalizan a las masas y otras forman masas sin levadura?”* A veces entendíamos que no éramos necesarios con nuestros saberes intrusivos, pero en otras ocasiones disfrutábamos juntos de nuestras dudas. Dudamos de nuestras creencias e intentamos superar el “lujo especulativo” para entender la convivencia en diglosia. Ya no tenemos claro si Balbino es marxista, una resistencia o la narración de un racismo que no se quiere contar como tal.

Preguntando por el racismo encontramos a un “Balbino” de 2017 que nos dijo lo que para él significaba la convivencia villa – aldea y era racismo ¿Por qué? ¿Qué es el racismo? *“Pues tratar mal a alguien como tú”*. ¿Pero qué es tratar? *“Pues está claro de palabra, obra y omisión como en el catecismo”*.

Métodos

Una de las riquezas de la investigación cualitativa es que aparta esa idea de “falsa neutralidad” de la investigación y nos muestra que detrás de un estudio siempre hay un investigador con ideas previas sobre lo que se va a estudiar, que se acerca a esa realidad por unos motivos que pueden ser personales, de orden teórico o prioridades establecidas en las líneas de financiación de diferentes instituciones. (Piñeiro, 2015:84).

El campo de trabajo en este caso nos parecía un campo amable, era “mi aldea”. Sin embargo, durante dos años la investigación no careció de obstáculos no previstos. Como Boaventura de Sousa Santos explica: *“al otro lado de la línea no hay un conocimiento real; hay creencias, opiniones, idolatría, comprensiones intuitivas o subjetivas, las cuales, en la mayoría de los casos, podrían convertirse en objetos o materias primas para las investigaciones científicas”* (de Sousa Santos, B. 2009:33). Los saberes académicos con la etnografía como forma de trabajo contemplan ese “otro lado” de un modo asimétrico. El etnógrafo como enemigo, como el que conoce el campo desde un balcón y lo quiere interpretar, así nos parecía ser vistos. Los que somos de aldea y vamos ahora con “libretita”, nos decían algunos *“¿Para qué queréis saber si ya sabéis?”* o *“¿Qué estudiáis en la Universidad?, “¿a los ‘atrasados’?”* son alguna de las preguntas que devolvían los colaboradores.

Con la etnografía presentamos otras comunidades, que pueden ser la nuestra, a otras personas; mostramos el "sentido común" que habita sus vidas y aprendemos sobre nosotros mismos. (Monge, 2003:266). Como un encuentro polémico en palabras del mismo autor hemos planteado la posibilidad de analizar nuestro contexto pero aunque bebamos del relativismo, que introspecciona no siempre somos capaces de librarnos de las preconcepciones. El relativismo cultural nos ayudaba no sólo metodológicamente en el trabajo de campo, nos permitía comprender las razones del otro y, de paso, desenmascarar nuestros prejuicios y estereotipos. (Monge, 2009:105). No podemos descartar nuestro propio racismo como investigadores, siendo honestos con lo que aquí planteamos.

Para investigar, la etnografía nos ha resultado la metodología más adecuada, puesto que su objetivo es analizar las creencias y valores que orientan la conducta de las personas como seres sociales.

El campo, la aldea, no pertenece a la idea exótica de etnografía lejana, es nuestro contexto. Ya no sabemos si ancestral o cibernético, el que ordeña las vacas interrumpe su labor para contestar a su red social, sin embargo está ahí, en la aldea contribuyendo a su refundación y reproducción. No sabemos cuál en mayor proporción.

Porque detrás de cualquier forma de cultura hay siempre gente que la hace posible. Y podría parecer que lo que se propone es sustituir el constructo de un pueblo ancestral y ruralizante por el de un pueblo cibernético e ilocalizable no menos evanescente e inaprehensible que aquél. Reemplazar la idea de un pueblo telúrico, pegado a las esencias de la tierra, por la de un pueblo etéreo que vagaría sin lugar a través del espacio (Viana, L. D. G. 2003:45).

Las fuentes aunque muchas, nunca son suficientes, ni los resultados ni las comunicaciones han de refrendar o agrandar a los que contamos sin embargo las dudas, "las entretelas del trabajo de campo", como diría Margarita del Olmo (2010) están hilvanadas en temblores éticos. Traducimos al papel y de algún modo traicionamos al campo pero la tarea tiene un final que nunca parece tener fecha. Nosotros elaboramos el trabajo en dos años con cincuenta entrevistas, algunas más por diferentes avatares de las "entretelas" no aparecen en este trabajo.

Los colaboradores –he seleccionado este término y no el de informantes dada la posible carga colonial de dicho término – imprescindibles, animosos en ocasiones, capciosos en otras y sobre todo heridos en todas las situaciones no siempre comprendían nuestro interés pero nunca dudaron en ser facilitadores. No creemos que les interese nuestro trabajo, ni que lo crean necesario, tal vez no lo sea, pero sentimos que de algún modo consideran el estudio como una posible traducción – en el sentido de traición – que les traerá consecuencias y probablemente lo vean como "una más". "*É o que hai*" lo que podríamos traducir como un determinismo feroz "*da igual, no podemos hacer nada*". La identidad definida a través de telones de noes que tras tantas actuaciones caen al remate de la función, una negación más no importa.

La entrevista como una larga y tendida experiencia para ambas partes, en muchas ocasiones no interrumpió las faenas del campo o las partidas de naipes. Intentamos que discurrieran dentro de la vida cotidiana; nos facilitó un acompañamiento sonoro. La entrevista dirigida es en sí misma una experiencia digna de reflexión – en ocasiones hemos dejado de hacer alguna entrevista por miedo a poder herir sensibilidades – es una herramienta que durante su planificación nos permite visitar mundos de empatía nunca pensados, preguntas como: ¿Y si la persona que entrevistamos nunca ha sentido discriminación y le hacemos sentirla con nuestras preguntas?; ¿Podemos herir preguntando?; ¿Podrá ver a los otros del mismo modo después?; Si confluye con nosotros en la posibilidad de la existencia de discriminación ¿Puede

generar conflictos en su vida?; En el caso de los niños ¿Las entrevistas pueden condicionar su posterior sentir y reflexionar su realidad?...

La observación participante no es un ejercicio desde otro lugar, necesita nuestra presencia y el registro de lo observado. Es una herramienta de ricos matices porque es un estar sin ser del todo, una situación que se transforma con el paso del tiempo, que tiene un carácter acumulativo y requiere habilidades de flexibilidad negociadora. El que observa el día uno es otra persona el día veinte, pero al mismo tiempo los observados se han ido modificando por su propio crecimiento y la observación. Cuando el campo es “conocido” demanda un sobre esfuerzo para el etnógrafo, para no dar nada por sabido.

Con las herramientas de campo como el cuaderno y tras la redacción de un diario pudimos entretejer diferentes significados que de otro modo quizás no habría sido posible, de ahí la importancia de la etnografía como metodología.

Conclusiones

Tantas veces hemos escuchado que son más brutos los de aldea. ¿Es bruto el que no acata normas de urbanidad –propuestas por otros– con deleite? o ¿Es bruto el que juzga las normas de urbanidad, siempre arbitrarias y significativas para un grupo –que no de educación– como importantes?

Tantas veces hemos visto como los de villa despreciaban los saberes de aldea. ¿En qué lugar se deciden los saberes mejores? ¿Los hay?

Tantas veces hemos comprobado como la lengua que hablas, si es gallego, te marca.⁵ ¿Hay lenguas que no inventan palabras de defensa? Para él que habla castellano, su lengua ha generado muchas palabras –verbas en gallego – cuando se refiere a un aldeano tiene muchas palabras o como diría Manolo Rivas es verbívoro⁶

Tercera acepción de aldeano en el Diccionario de la Real Academia: Inculto, rústico. El diccionario de sinónimos nos regala para aldeano: campesino, labrador, labriego, payés, aldeaniero, lugareño, pardal, pueblerino, paleta, patán, rústico.

Las acepciones de vilego⁷ en el Diccionario da Real Academia Galega: Relativo ou pertencente á vila.² [Persoa] que é natural ou habitante dunha vila.⁸

Tantas veces hemos oído el silencio cómplice y tan pocas la honestidad responsable de los que nos sabemos coautores por, palabra, obra u omisión. ¿Si nos callamos somos racistas? Tantas veces hemos estudiado el racismo en otros lugares con otras personas y aquí que ocurre lo mismo ¿Qué es? ¿Qué es lo que somos?

Tantas veces los resultados académicos y las materias han favorecido a unos sobre otros ¿Queremos que los de aldea no sepan que son oprimidos?

Tantas y tantas veces y con tanto poder en el discurso, tanta velocidad en su expansión y tan polarizado ha penetrado en cada detalle de lo negativo de la aldea y se ha recreado en lo positivo de la villa que nos “Tolearon”⁹

Reflexionando sobre los resultados que esta actividad – propuesta un día de febrero de 2015 en un Colegio público de Galicia a los niños de sexto de primaria– descubrimos que confluían muchos en respuestas como:

⁵ Marca pues no resulta indiferente que se use castellano o gallego, el gallego resiste en las aldeas y se asocia a saberes prácticos y a niveles bajos de formación excepto anécdotas como los “bravú” o los “independentistas intelectuales”

⁶ Verba es el vocablo para “palabra “en gallego

⁷ Habitante de la villa en gallego

⁸ Relativo o perteneciente a la villa. Persona que es habitante de una villa

⁹ Volver locos, enajenar, sacar de la realidad

- *Nos tratan mal, con desprecio por ser de aldea.*
- *Somos más burros porque no sabemos tanto como los de villa*
- *Yo trato mal a los de villa para que no se hagan los chulos*
- *Se creen más listos por hablar en castellano*
- *Odio a los de villa porque siempre nos miran mal*
- ...

Ninguno de los veinte alumnos y alumnas colaboradores relata que se haya visto envuelto en alguna situación de racismo cotidiana villa-aldea. Cuando se les propone que relaten algún episodio racista o de discriminación acuden a lugares ignotos, a imaginarios sobre el Ku Klux Klan o a la inmigración llegada a España.

Cuando los y las estudiantes crean sus autobiografías y proponemos que si quieren una historia cercana, en ningún momento recrean la discriminación villa-aldea. Al final de la actividad les preguntamos ¿Por qué no habían pensado en que quizás los de villa y aldea se discriminan? La respuesta tipo confluye en la de Ana (12 años)

Pero lo nuestro no es racismo porque no somos negros, aunque nos hagan lo mismo, yo lo veo diferente, porque vivimos cerca, porque somos blancos y porque...bueno a lo mejor es muy muy parecido, pero mucho al racismo, pero es mejor no decirlo así o yo creo que será peor ¿Tu no crees que si les decimos a los de la villa que son racistas les sentará mal? A lo que respondemos.

- No lo sabemos, pero si tú crees que es la palabra que se ajusta a su comportamiento quizás deberías pensar si lo hemos de llamar así o no.

Y Ana me contestó ante nuestra indefensión:

¿Eso es lo que hacéis buscar un nombre para que no se enfaden?

- Si busco nombres, pero tal vez racismo sea uno posible, si se enfadan tendremos que estar preparados para argumentar ¿No?

Haced lo que queráis pero va a ser peor...

“Memorias de un neno labrego” está traducido a 17 lenguas, creemos que es la carta de presentación de un aldeano/a: “Balbino. Un rapaz de aldea. Coma que dis, un nigén. E ademáis, probe”¹⁰ (Vilas, X. 2012:1) por eso firmamos pero no confirmamos que “un nadie” como los nadies en el libro de los abrazos Galeano, E. (2000) es el que es de aldea y no de villa. Sólo llamamos racismo al hecho del mal-trato-lejano. Las palabras tienen una fuerza inusitada, usarlas como arma para revertir, “negro” en Haití o “aldeano” en Galicia, quizás Balbino, pero no creemos que se deba hacer del racismo una etnografía exótica.

El trabajo local es en ocasiones denostado, nuestras problemáticas pierden fuerza de expresión, al compararlas con las de “culturas exóticas”. Si investigamos la discriminación en Mauritania donde los bereberes esclavizan a los negros seguramente resultará más atractivo, por un lado su exotismo y por otro ponernos una bolsa en la cabeza, ensoñar sobre las discriminaciones lejanas y no ver las próximas. Ir lejos para sentir lejos. No hace falta ir para sentir.

Referencias Bibliográficas

- Álvarez, J. M. D. (2006). Fundamentación de la moral y diferencias normativo-culturales: una aproximación fenomenológica. *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, 153-167.
- de Rota, J. A. F. (2000). Del objeto etnográfico como vida a la vida como espectáculo. In *Anales de la Fundación Joaquín Costa* (No. 17, pp. 205-216).

¹⁰ Balbino. Un niño de aldea, Como aquel que dice, nadie. Y además, pobre

- de Rota, J. A. F. (1992). La antropología gallega a debate. In *Anales de la Fundación Joaquín Costa* (No. 9, pp. 123-146).
- Díaz Álvarez, J. M. (2004). Fundamentación de la moral y diferencias normativo-culturales: una aproximación fenomenológica. *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, (17).
- Dietz, G. (2013). Comunidad e interculturalidad entre lo propio y lo ajeno. *Hacia una gramática de la diversidad*. Baronnet, B. & Tapia, U.(coords.). Educación e interculturalidad: política y políticas, 177-199.153-167.
- Galanes, Y. (2017). Memorias dun neno labrego: revisitando la literatura de la emigración a través de la traducción. *transfer*, 12(1-2).
- Galeano, E. (2000). *El libro de los abrazos*. Madrid. Siglo XXI.
- Gramsci, A. (1978). El concepto de hegemonía en Gramsci. México: Ediciones de Cultura Popular.
- Gutiérrez, O. E. V., & López, L. I. L. (2017). El lenguaje, umbral de integración en la docencia (Ensayo crítico)/Language, the threshold of integration in teaching (Critical essay). *Diálogos sobre educación*, (14).
- De Sousa Santos, B. (2009) *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. DF. CLACSO. Siglo XXI.
- De Sousa Santos, B. (2009). Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes. 2009, 31.
- De Sousa Santos, B. (2011). Epistemologías del sur. *Utopía y praxis latinoamericana*, 16(54).
- Del Olmo, M. 2010. “Introducción”. En *Dilemas éticos en antropología. Las entretelas del trabajo de campo etnográfico*, editado por Margarita del Olmo. Madrid: Trotta. Pgs. 9-11.
- Méndez, P., & Lucas, R. (2014). Metáforas y articulaciones para una pedagogía crítica sobre la interseccionalidad. *Quaderns de Psicologia*, 16(1), 0055-72.
- Minda, P. (2017) *Medicina Tradicional Esmeraldeña como Patrimonio Cultural Inmaterial*. Quito. Editorial Abya-Yala
- Miranda, M. D. C. S., Rui, M., & Kazantzakis, N. Contrastes culturales entre lo urbano y lo rural. *Continuando una vieja amistad... Universidad y Cine*, 11.
- Monge Martínez, F. (2003). Encuentros (polémicos) en el Pacífico entre viajeros ilustrados y nativos.
- Pardo, J. C. S. (2007). Una propuesta de análisis geohistórico de las aldeas tradicionales gallegas. *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 54(120), 103-134.
- Piñeiro, E. (2009) Lo Olvidado, lo Aprendido, lo Integrado. Sobre saberes Migrantes. *Revista de Antropología Experimental* N° 9, 2009. Texto 11. Pgs. 153-167.
- Piñeiro, E. (2015) Observación Participante. Una Introducción. Número Especial 1 *Revista San Gregorio. Metodología de la Investigación*. 2015. Pgs. 80-89.
- Rivas, M. (2012). *Una espía en el reino de Galicia*. Aguilar.
- Saco, A. (2010). Desarrollo rural despoblación en Galicia: escenarios y desarrollos de futuro. *Ager. Revista de estudios sobre despoblación y desarrollo rural*, (9).
- Urteaga, E. (2016). Blanchet, Philippe (2016): Discriminations: combattre la glottophobie. Paris: Textuel. 192 páginas.
- Veronelli, G. A. (2016). About the coloniality of language. *Universitas Humanística*, (81), 33-58.
- Viana, L. D. G. (2003). La aldea fantasma: problemas en el estudio del folklore y la cultura popular contemporáneos. *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 58(1), 29-46.
- Vilas, X. S. N. (2012). Memorias dun neno labrego (Vol. 1). Editorial Galaxia.