

IKASKETA FEMINISTAK ETA GENEROKOAK MASTERRA MASTER EN ESTUDIOS FEMINISTAS Y DE GÉNERO

Curso académico 2016-2017 Ikasturtea

De pueblerinas a chicas de ciudad

**Trayectorias vitales y corporales de mujeres emigradas
durante el éxodo rural del tardofranquismo**

Egilea / Autora: Zuriñe Prieto Gallego

Tutorea / Tutora: Miren Llona González

Septiembre 2017 / 2017ko Iraila

Hablo desde lo que nunca viví, pero que se ha encarnado en mi vida a través de mil historias. Por ese pedacito de campo que llevo en mi espalda. Por el sudor de mi abuela labrando la tierra y las lágrimas de mi abuelo al marchar a la ciudad. Para todas las emigrantes vallelonguinas, protagonistas ocultas y ocultadas de la historia de la emigración del pueblo.



(Año 1979, fiesta de “El día del Emigrante” en Valleluengo)

ÍNDICE

Primera parte

| | |
|---|----|
| 1. Introducción..... | 1 |
| 2. Objetivos y preguntas de investigación..... | 3 |
| 3. Justificación metodológica..... | 4 |
| 4. Diseño técnico..... | 8 |
| 5. Marco teórico..... | 11 |
| 5.1 La construcción de la feminidad: antecedentes históricos..... | 12 |
| 5.1.1 División sexual del trabajo en las sociedades agrarias y preindustriales..... | 14 |
| 5.1.2 División sexual del trabajo en las sociedades industriales..... | 16 |
| 5.2 Emigración: del campo a la ciudad..... | 21 |
| 5.2.1 El sueño de la ciudad..... | 23 |
| 5.2.2 El imaginario del paleta..... | 24 |
| 5.3 Modelos de feminidad y relaciones de pareja en el franquismo..... | 28 |

Segunda parte

| | |
|---|-----|
| Capítulo 1: El campo y la ciudad..... | 34 |
| 1.1 Itinerarios rurales: trabajo, mujeres de campo y cuerpo..... | 34 |
| 1.2 El recuerdo del pueblo..... | 46 |
| 1.3 El sueño de la ciudad..... | 57 |
| Capítulo 2: El viaje a la ciudad..... | 65 |
| 2.1 Descubriendo la ciudad: trabajo, casa y escuela..... | 65 |
| 2.2 Entre mirar y ser miradas: el cuerpo paleta y la adopción de la feminidad urbana..... | 80 |
| 2.3 La vuelta al pueblo: objetos, imagen corporal y choque entre campo y ciudad..... | 93 |
| Conclusiones y líneas de investigación abiertas..... | 100 |
| Bibliografía..... | 106 |
| Anexos..... | 110 |

1. Introducción

Siempre he sentido inquietud por conocer cómo era la vida de mi familia materna antes de llegar a Vitoria- Gasteiz, hace ya casi cincuenta años. El pueblo de donde vinieron, Valleluengo, perteneciente a Zamora, se ha hecho presente en mi vida desde muy pequeña, quizá con las sorprendentes historias que mi madre y mi familia me han contado sobre su vida en él, o quizá con aquellas vacaciones de verano interminables que allí he pasado deseando volver a Vitoria. La cuestión es que Valleluengo y la experiencia migratoria de mi familia siempre me ha atravesado de alguna forma. La carga emocional inscrita al relato migratorio del pueblo ha llegado hasta mí, y a pesar de lo mucho que me costó decidir mi tema de investigación para el trabajo de fin de máster, finalmente, aquí estoy.

El impulso para realizar esta investigación quizá también me lo haya dado ese sentimiento de “vasca a medias”, como lo denominamos una amiga y yo, que creo que se encuentra muy extendido entre las personas que no poseemos un origen vasco y/o no utilizamos el euskera de manera habitual. Nacida en Euskal Herria y rodeada de lo que creo que son fuertes esencializaciones sobre la identidad, he sentido comúnmente mi propia ascendencia como un aspecto excluido de *lo vasco*. Así, rebuscar en esa procedencia y recoger algunos relatos migratorios, supone para mí una forma de otorgar reconocimiento al papel de las personas trabajadoras migrantes de diversas partes del Estado en Euskal Herria, especialmente en el caso de las migrantes mujeres, a menudo las grandes olvidadas de cualquier historia.

Y es que dentro mi imaginario sobre el éxodo rural, forjado por el relato colectivo del pueblo y libros de historia de bachiller, siempre se ha proyectado una figura muy clara: la del hombre emigrante trabajador. De hecho, cuando empecé a plantearme realizar esta investigación y pregunté a mi madre sobre mujeres del pueblo que hubieran emigrado, me sorprendió enterarme de la gran cantidad de vallelonguinas que lo habían hecho en solitario para trabajar en las ciudades. De este modo, la presente investigación busca dar luz a las experiencias migratorias de estas mujeres, así como de otras tantas que abandonaron el pueblo junto a sus parientes, quedando también su experiencia fuera de la retórica del gran hombre trabajador. Este estudio parte de poner en cuestión ese modelo único e intentar conocer otro tipo de vivencias migratorias y sus correspondientes

discursos y perspectivas.

En este sentido, nos aproximaremos a conocer las trayectorias de vida de seis mujeres vallelonguinas, atravesadas por la oposición campo y ciudad y la emigración de uno a otro espacio que se produce con el éxodo rural de los años sesenta. Así, la presente investigación pone especial atención en la diversidad y complejidad de esas vivencias en medio de la clásica dicotomía campo/ciudad, utilizando una perspectiva más microsociológica sobre ambos espacios y los discursos y emociones ligados a ellos. De esta manera, nos acercaremos a conocer el cambio en la subjetividad y en la corporalidad experimentado por las mujeres emigradas tras su salida a la ciudad, teniendo presentes los compendios sociales que atravesaban la realidad de la época.

2. Objetivos y preguntas de investigación:

En este apartado, se exponen los objetivos principales y específicos y las preguntas de investigación que guiarán la investigación sobre la experiencia migratoria de las mujeres de Vallelenguas.

Objetivos generales

- 1) Estudiar el choque entre campo y ciudad, sociedad preindustrial/ industrial y sus distintos modelos de mujer a través de las propias trayectorias de vida de las mujeres vallelonguinas.
- 2) Analizar los discursos y la visión construida en torno a la experiencia migratoria, el pueblo y la ciudad.
- 3) Conocer los cambios estructurales y las estrategias personales de resistencia y adaptación de las mujeres migradas a través de sus trayectorias de vida.

Objetivos específicos:

- 1) Conocer la vida rural de la época y el modelo de mujer adherido a ella.
- 2) Analizar la visión construida por las emigradas en torno a su etapa en el pueblo.
- 3) Conocer cómo se gestó el ideal de ciudad en el mundo rural y en qué consistía este.
- 4) Conocer las primeras experiencias migratorias y su impacto emocional en las trayectorias de vida de las mujeres vallelonguinas.
- 5) Examinar el cambio en la subjetividad producido en la ciudad y las estrategias personales de adaptación y resistencia a la cultura rural y urbana de las emigradas.

Preguntas de investigación:

Debido a que el presente estudio es de carácter exploratorio y no poseemos suficiente información sobre la cuestión a investigar, no hemos generado unas hipótesis determinadas que marquen las líneas de investigación, aunque sí de ciertas preguntas que nos suscita el objeto de estudio:

- 1) ¿Cómo era la vida en el pueblo? ¿cómo eran las mujeres de campo?
- 2) ¿Por qué se decide emigrar? ¿cómo se toma la decisión de emigrar?
- 3) ¿Cómo son las primeras experiencias en la ciudad?
- 4) ¿Qué papel juega el estereotipo del paleta en la aculturación a la ciudad?
- 5) ¿Se produce un cambio de subjetividad al emigrar a la ciudad? ¿qué impacto provoca esto?

6) ¿Chocan la cultura rural y la urbana? ¿en qué?

3. Justificación metodológica

Este estudio constituye de una investigación cualitativa de carácter exploratorio sobre la experiencia migratoria de las mujeres de Valleduero (Zamora). En él, se pretende analizar la influencia de la vivencia migratoria en la construcción identitaria de estas mujeres, dentro de la contraposición entre campo y ciudad y los distintos modelos de feminidad adheridos a cada uno de los contextos. En este sentido, los objetivos que marcan esta investigación requieren la movilización de los recuerdos sobre las vivencias migratorias de las mujeres valleduero, ya que nos proponemos conocer la percepción de estas mujeres en torno a dicha vivencia particular.

Nos disponemos a conocer la manera en la que las mujeres migradas construyen su identidad tratando de concordar los discursos dominantes con su propia experiencia, generando así una visión particular de la misma. Por lo tanto, es importante señalar que la rememoración sobre vivencias pasadas implica su paso por el filtro del presente y la búsqueda de coherencia con el mismo. Esta perspectiva es de vital importancia para la comprensión de la estructuración de los discursos generados en torno al pueblo, la ciudad y la experiencia migratoria que nos atañe investigar. Como plantea Miren Llona:

“Cuando recordamos, el proceso de reconstrucción de los eventos se lleva a cabo a partir de la movilización de nuestras necesidades, prejuicios, creencias, estereotipos, hábitos, convencionalismos culturales y un sinnúmero de factores, eliminando algunos detalles, cambiando otros e introduciendo elementos nuevos” (Llona, 2012:21).

En este sentido, tal y como recuerda la antropóloga Rosa García- Orellán, las historias o relatos de vida son subjetivos, por lo que en ningún momento se persigue demostrar su veracidad “sino penetrar en el entramado de los mismos, donde se construyen las relaciones sociales y, en definitiva, la cultura, que está emergiendo a través de la incorporación de experiencias que la persona muestra en su relato” (García- Orellán en Llona, 2012:77). Es decir, queremos recoger el discurso construido en torno a las experiencias que las mujeres migradas deciden narrar en un marco social y cultural determinado, aquellas que se han constituido como vertebradoras y dotadoras de sentido del propio relato de vida. Así, se pueden reconocer tanto los elementos que componen la

interpretación hegemónica que teje el discurso en torno a la experiencia vivida, como los aspectos transgresores de la misma: “el análisis de los testimonios subjetivos ayuda a percibir la forma en que los individuos reciben narrativas dominantes y las transforman creando nuevas articulaciones de lo existente” (Llona, 2012:25).

Centrando nuestra atención en la emigración y la recogida de las experiencias migratorias mediante historias de vida, es importante señalar que los estudios migratorios convencionales han producido una invisibilización de las perspectivas de los propios sujetos de cambio, así como de las prácticas y estrategias elaboradas por los mismos, generando en ocasiones una visión de los sujetos como objetos: simples marionetas de la estructura social y económica sin posibilidad de agencia. Esto se debe a que los paradigmas clásicos han analizado los flujos migratorios como meros fenómenos estructurales, atendiendo a los factores macroeconómicos que impulsan la emigración y reparando en menor medida en las dinámicas a nivel más micro de dicho proceso. Sin embargo, tal y como indica Cristina Borderías en referencia a los diversos itinerarios migratorios que afloran de los relatos biográficos “estos proyectos que orientan modalidades de emigración y trayectorias sociales diversas muestran una fuerte capacidad de decisión sobre la propia vida” (Borderías, 1993:77).

Asimismo el método de los relatos de vida, pone en cuestión la visión de las mujeres como simples objetos pasivos, meras víctimas de la triple opresión “clase/sexo/emigración” en ocasiones tan enunciada. De este modo, a través de las historias de vida se muestran las estrategias de resistencia, reacción y apropiación de las situaciones de opresión vividas, visibilizando el papel activo de las mujeres en el resquebrajamiento de las constricciones sociales de género, clase y emigración. Por otra parte, la inmigración tiene un impacto sobre el proyecto migratorio, redirigiendo deseos y aspiraciones y en consecuencia, transformando las estrategias y prácticas migratorias, algo difícil de captar mediante estudios a nivel macro. Como recuerda Borderías es frecuente encontrarse en los relatos de las mujeres enviadas a la ciudad por sus padres, el desarrollo de un itinerario de vida propio y por tanto, una ruptura con el proyecto paterno inicial (Borderías, 1993:79). Las historias de vida son un instrumento excelente para captar las formas en la que las mujeres, dentro de un marco social específico, se apropian de sus condiciones de género creando, a partir de ellas, nuevas posibilidades y estrategias para el cambio (Borderías, 1997: 181).

Por otro lado, las historias de vida son capaces de captar la conexión entre el mundo laboral y el familiar, poniendo de manifiesto la transferencia de conocimiento de uno a otro ámbito. Esto es especialmente interesante para la cuestión que nos atañe, ya que las mujeres poseen cualificaciones no ligadas al curriculum escolar que sirven al mercado de trabajo y que son adquiridas a través de los procesos de socialización e interiorización de género, como son aquellas relacionadas con el ámbito doméstico y de cuidados. De la misma forma, la relación entre las mujeres y el mercado de trabajo se ve afectada por la trayectoria familiar y sus diversos cambios y conflictos, siendo la biografía un método más que adecuado para vislumbrar dichos acontecimientos en la propia trayectoria personal (Borderías, 1997: 185). Por todo ello, es de vital importancia adoptar una visión compleja de la emigración, no entendiéndola únicamente como un fenómeno estructural en el que intervienen distintas opresiones, sino como un cómputo entre el sistema social, la acción social, y la propia capacidad de agencia de las personas migradas sobre su posición. En este sentido, nuestra mirada pondrá especial atención sobre las prácticas cotidianas desarrolladas por las personas para “hacer algo a partir de lo que se ha hecho de ellas”, como recoge Borderías en referencia a Sartre (1997:181).

Por otro lado, es fundamental tener en cuenta el mundo de las emociones que se encuentra especialmente presente en el proceso migratorio. Muchas autoras y autores han mencionado la aparición de sentimientos tales como el “desarraigo, la dificultad de adaptación a la vida urbana o la soledad que una emigración sin duda conlleva en una medida u otra” (Borderías, 1993:80). El proceso de rememoración implica de este modo, la movilización de las emociones. Tal y como indica Luisa Paserini (2009) existe una conexión entre el discurso y las emociones que es de vital importancia para la comprensión del significado de los recuerdos que se desean rescatar en las historias de vida. Sin embargo, estos aspectos son a menudo difíciles de captar a través de las historias de vida, debido a la propia vergüenza de las miserias vividas o incluso porque sólo se accede a aquellos itinerarios con cierto éxito en sus proyectos migratorios. Quizá también pueda deberse al relato construido sobre ciertas situaciones o vivencias a lo largo del tiempo. Las personas utilizan un sentido histórico, una coherencia identitaria para explicarse a sí mismas que une el pasado y el presente, borrando o resignificando aquellos matices que no concuerdan con el sentido atribuido a la historia final. De este modo, se debe indagar en la base emotiva del recuerdo para descubrir los valores y significados contextuales que

la persona maneja, por lo que es importante escuchar lo que se dice pero también lo que se calla (Llona, 2010 :166). La subjetividad construida en la intersección de vivencias y contextos sociales que atraviesan la vida de las mujeres migradas de Vallediego, la “situación emotiva”, que indica Llona (2010), hacia el mundo y que constituye la identidad propia de cada persona, es la que se pretende conocer a través de este estudio.

Por último, tal y como señala Rosa María Medina Doménech, investigar sobre las emociones nos lleva a cuestionar dualismos totalmente naturalizados en nuestra cultura, como mente/cuerpo, cultura/naturaleza, pensamiento/sentimiento, objetividad /subjetividad y hombre/mujer, contruidos a partir de la modernidad (Medina, 2012:164). El enfoque que tomaremos en este trabajo parte de comprender las emociones como inseparables al propio pensamiento, entendiendo que la interpretación que damos tanto a las situaciones cotidianas como a los problemas vitales forman parte de un proceso en el que lo emocional y lo racional actúan de la mano. De este modo, tal y como defendió la antropóloga Michelle Rosaldo, las emociones son pensamientos encarnados, es decir, no son simplemente sustancias que produce nuestro cuerpo y que generan determinadas reacciones, sino prácticas sociales internalizadas que expresamos a través de un lenguaje estructurado en un contexto social concreto (Rosaldo en Medina, 2012: 166). Las emociones se producen y expresan a partir de los esquemas de interpretación de la realidad que nos rodean, es decir, el marco sociocultural que habitamos y que nos habita influye en la producción y expresión determinadas emociones, repercutiendo en lo que se siente e incluso modificándolo de alguna forma. Las emociones no son simples procesos personales, están enmarcadas en un ámbito social determinado y tienen un sentido colectivo. Desde la historia, emociones como el miedo han sido estudiadas desde su dimensión colectiva, por ejemplo, es muy sonada la inoculación del terror a la población durante el régimen franquista (Medina, 2012:180). Otro ejemplo de emoción colectiva, podría ser la euforia compartida que se siente en un partido de fútbol, generada a partir de una subjetividad compartida acerca de determinada acción o producto cultural.

Tomando como referencia nuestro objeto de estudio, la emigración supone una experiencia interpretada a través de determinada intersubjetividad y que produce determinadas emociones. En esta investigación se pretende recoger dicha intersubjetividad de las mujeres migrantes teniendo en cuenta la influencia del marco sociocultural en la misma, sin olvidarnos de captar las reformulaciones generadas a lo

largo del tiempo. A tenor del planteamiento de Judith Butler (2001), el poder que estructura los esquemas de pensamiento no es algo monolítico y los sujetos no son simples reproducciones andantes de aquello que el poder dicta, hay una constante interacción con el medio, la mirada es recibida pero también devuelta, por lo que se crean resistencias, reapropiaciones y reformulaciones de dicho poder. Trayendo esta idea a la acertada descripción sobre las emociones de la socióloga Arlie Russel Hochschild (2008) diríamos que “cada cultura nos proporciona una melodía básica en la que inscribimos nuestra musicalidad emocional y, en la nuestra, el capitalismo ha proporcionado melodías muy específicas” (Hochschild en Doménech, 2012:189). Esa musicalidad es la que perseguimos percibir a través de los relatos de vida de las mujeres migradas.

4. Diseño técnico

La técnica escogida de historias de vida ha supuesto la realización de seis entrevistas en profundidad. Con el fin de abarcar diversas experiencias y perspectivas migratorias y adecuarnos a los objetivos marcados, se han escogido distintos perfiles teniendo en cuenta cuestiones como la edad, los lugares de destino o los modelos de mujer adquiridos durante el recorrido de vida. Las contactaciones se han realizado mediante un muestreo por bola de nieve, a través de las primeras entrevistadas, ya conocidas, se ha ido contactando con el resto.

En las siguientes líneas se pueden leer algunos retazos biográficos de las entrevistadas colocados en orden cronológico. Estos volverán a ser recuperados a pie de página durante el análisis de los relatos de vida, para así ayudar a situarnos en las experiencias y contextos que atraviesan las diferentes biografías:

Modesta: 77 años. Nacida en el año 1940. Es una de las primeras mujeres en emigrar de Valleluengo. Tras pasar unos años en un hospital de Segovia debido a una enfermedad, emigra a Madrid a los 17 años. Allí permanece aproximadamente tres años trabajando como interna en el servicio doméstico. Posteriormente decide emigrar a Basauri para trabajar en la pequeña tienda que regenta la familia de una prima, para poco tiempo después emigrar a Oñate, donde consigue trabajo en una fábrica y donde comparte piso con ocho mujeres también emigradas y con trabajos similares. Allí conoce a su marido, se casan en Zamora y se establecen finalmente en Vitoria, donde este logra un empleo. Tras casarse y tener a sus hijos, se encarga principalmente del cuidado de su familia y las tareas domésticas, obteniendo empleos puntuales en el sector doméstico y de cuidados. Actualmente permanece residiendo en Vitoria junto a su marido, ayudando a cuidar a sus nietos de manera cotidiana. (Entrevista realizada el 1 de junio de 2017)

Margarita: 71 años. Nacida en el año 1946. Realiza su primera salida del pueblo a los 14 años, a un Colegio de monjas en Burgos. Allí realiza sus estudios hasta Bachillerato, aunque no obtiene el título correspondiente. Realiza también algunos de los votos necesarios para encaminarse hacia la vida religiosa, pero finalmente a los 17 años, decide dejarlo y regresa a Valleluengo. Allí permanece muy poco tiempo y vuelve a emigrar a Bourg-en-Bresse, Francia, donde trabaja un año y medio en una fábrica y reside en una casa junto a su hermana y su cuñado. Posteriormente vuelve al pueblo y se casa allí, estableciéndose finalmente en Vitoria, donde su marido obtiene un trabajo. Los primeros años vive en un piso junto a sus hijos, su marido y sus suegros y se dedica principalmente al cuidado de los hijos y a las tareas domésticas. Con la ayuda de su suegra y suegro para cuidar de sus hijos, vuelve a trabajar durante tres años a jornada completa, esta vez como cocinera en una pensión. Sin embargo, tras mudarse a otra casa y no contar ya con la ayuda de su suegra y suegro, se ve obligada a dejar este trabajo y va adquiriendo empleos puntuales en el sector doméstico y de cuidados. En el presente, continúa residiendo en Vitoria junto a su marido. (Entrevista realizada el 12 de marzo de 2017)

Isabel: 69 años. Nacida en el año 1948. Emigra junto a su familia a Eibar a la edad de 14 años, donde se pone a trabajar enseguida. Primero consigue un empleo cuidando a un niño, pero este dura muy poco ya que se pone a trabajar en una fábrica. Tras unos años trabajando en Eibar, emigra junto a su hermano a Vitoria, con la intención de poder establecerse allí y que posteriormente el resto de la familia pueda mudarse. En Vitoria continúa trabajando en fábricas, además de dedicarse enteramente al cuidado de la casa que su hermano y ella comparten. Posteriormente, se casa y tiene a sus hijos, dejando a partir de entonces su empleo en el mercado de trabajo para dedicarse a los trabajos domésticos y de cuidados cotidianos. Unos años después, su marido pierde el empleo y se queda en paro, volviendo ella al mercado laboral y dedicándose a trabajos fabriles hasta su jubilación. Actualmente permanece residiendo en Vitoria junto a su marido. (Entrevista realizada el 3 de junio de 2017)

Felicidad: 63 años. Nacida en el año 1954. Sale del pueblo a los 13 años para ir a estudiar a un colegio de monjas en Astorga. Allí continúa sus estudios hasta los 17 años, donde obtiene el título de Bachillerato y decide seguir el camino religioso. Realiza dos años de noviciado, uno de ellos en Zaragoza, con un limitado contacto con el exterior y donde se dedica de lleno a los estudios religiosos. Durante ese periodo comienza también a estudiar Magisterio, cumpliendo finalmente sus deseos de ser maestra. Mientras tanto, su familia se establece en Basauri, por lo que no les ve muy a menudo. Una vez realizados los votos perpetuos, es monja y trabaja como profesora de primaria en distintos colegios de su congregación: en Zaragoza, en Soria, en Logroño y en Astorga. En este último lugar vive durante los últimos 24 años y en él acaba siendo directora del centro escolar. Desde hace unos meses reside en Vitoria, donde también es directora de un colegio perteneciente a su congregación. (Entrevista realizada el 24 de mayo de 2017)

Luz: 61 años. Nacida en el año 1956. Sale por primera vez del pueblo a los 12 años para ir a estudiar a un colegio de monjas en Guijuelo. Allí permanece aproximadamente hasta los 15 años, donde comienza estudios de Bachillerato. Finalmente abandona el colegio y se reagrupa con su familia en Vitoria, donde sigue estudiando pero por un corto periodo de tiempo, ya que decide comenzar a trabajar, contribuyendo al sustento familiar. A partir de entonces compagina su empleo en una fábrica con formación académica administrativa. Posteriormente acude junto a su hermana, Dori, a clases nocturnas de formación profesional de Auxiliar de Enfermería, su profesión actual y por la que deja el

trabajo en la fábrica. Se compra un piso pero nunca se llega a mudar, permaneciendo en el domicilio materno/paterno y cuidando de sus padres y sus dos hermanos solteros, de estos últimos hasta la actualidad. Sigue trabajando como auxiliar de enfermería hasta el presente. (Entrevista realizada el 4 de mayo de 2017)

Dori: 59 años. Nacida en 1958. Emigra a Vitoria a los 12 años junto a su padre y sus dos hermanos, quedándose su madre y sus hermanas pequeñas en Valleluengo. Ya en Vitoria, no puede continuar estudiando ya que debe encargarse del sostenimiento de todo el trabajo de casa para que su padre y sus hermanos puedan trabajar remuneradamente, ahorrando así lo máximo posible para agrupar a toda la familia en Vitoria. A los 14 años, tras producirse la agrupación y contando a partir de entonces con la ayuda de sus hermanas, consigue asistir a clases nocturnas y obtiene el graduado escolar. Después, trabaja en distintos empleos pertenecientes al sector doméstico y de cuidados, trabajando también en una fábrica. Finalmente, compaginando empleo y estudios, acude junto a su hermana Luz a clases nocturnas de formación profesional y obtiene el título de Auxiliar de Enfermería. Poco después de casarse y tener a sus hijos, permanece como auxiliar y realiza algunos pasos para acceder a la formación universitaria, pero no dispone de tiempo para poder continuar y finalmente lo abandona. En la actualidad reside junto a su marido y su hija en Vitoria, donde continua trabajando como auxiliar de enfermería. (Entrevista realizada el 7 de mayo de 2017)

5. Marco teórico

En la década de los sesenta en España, con la llamada de la industrialización y el desarrollo de las grandes ciudades, se produjo un desplazamiento masivo de personas del mundo rural hacia el mundo urbano. De esta manera, focos de trabajo industrial como el País Vasco o Cataluña, se llenaron de personas llegadas de zonas rurales como Castilla y León, Andalucía o Extremadura (Sánchez Jiménez, 1982). Es en el marco de este fenómeno en el que nos dispondremos a conocer las trayectorias de vida de las mujeres migradas de Valleluengo, por lo que, con el fin último de indagar en su construcción identitaria, resulta imprescindible recabar información sobre lo que el éxodo rural supuso a nivel cultural y emocional. Como se irá dilucidando, la interiorización de los esquemas culturales urbanos, no sólo correspondió a la simple asunción de paradigmas de interpretación de la realidad o a las formas de vida metropolitanas e industriales, sino que ésto incluyó también la adaptación al orden de género imperante en las ciudades que veremos en siguientes apartados. Asimismo, las diferencias culturales y de género ligadas a lo urbano, se le sumaron, en diversas ocasiones, a las diferencias territoriales del lugar de emigración, como en el caso del País Vasco (Pérez Díaz, 1971:17).

En esta línea es importante distinguir las dos tipologías de emigración recogidas por Víctor Pérez Díaz, y que sirven para la clasificación de las mujeres de Valleluengo: la emigración individual y la emigración familiar (1971:142). Así, las nacidas en los años cuarenta, corresponden a una emigración individual más temprana, que se realiza con el motivo de buscar un trabajo en las ciudades para salir adelante y ayudar a la familia, mientras que las nacidas en los años cincuenta pertenecen a una emigración familiar más tardía, producida desde la decisión de sus padres y madres de que toda la familia emigre definitivamente a la ciudad o de salir del pueblo para seguir estudiando. Además, se ha observado que en cuanto al modelo de mujer y relaciones de género imperantes en el municipio, nos encontramos con una primera generación en la que la mayoría de las mujeres de Valleluengo optan por dos caminos opuestos: casarse y dedicarse al rol de ama de casa o ser monja. De la misma forma, nos encontramos con una segunda generación en la que la mayoría de las mujeres eligen otras dos opciones diferenciadas: casarse o ser soltera, esta vez decantándose por el desarrollo de una profesión y su

correspondiente trabajo remunerado en el mercado laboral las unas y las otras¹. En este sentido, el presente marco teórico se centra en conocer los distintos contextos sociales y modelos de feminidad que rodearon las vidas de estas mujeres, realizando un recorrido por las formas sociales del mundo preindustrial e industrial, el campo y la ciudad - así como de la sociedad global y el contexto particular de la España franquista.

5.1 La construcción de la feminidad: antecedentes históricos

El género es una de las categorías analíticas que dan cuerpo a este trabajo, por lo que, antes de ahondar en este apartado, resulta absolutamente necesario establecer el concepto de género del que partimos. Tomando como referencia el planteamiento de la historiadora Joan Scott (1986) sobre la función de la categoría género en el análisis histórico, se entiende el concepto de género a partir de dos dimensiones conectadas: el género como un aspecto constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias sexuales y el género como una forma básica de las relaciones de poder. En relación a la primera dimensión del género, nos encontramos con las ideas y representaciones construidas culturalmente para la diferenciación sexual y la consecuente relación de poder hombre/mujer. Nos situamos en el mundo de las representaciones simbólicas de lo binario, de los mitos en torno a lo femenino y lo masculino fundamentales para legitimar la posterior regulación del comportamiento de cada sexo. Estas representaciones son múltiples y a menudo contradictorias, ya que se van generando y entrelazando a través de las distintas épocas, contextos socioeconómicos y acontecimientos históricos. De esta manera, la mujer es representada como una Eva pero también una María, tomando más fuerza una u otra imagen dependiendo de los cambios y poderes que emanan de la estructura social y/o conviviendo y transformándose las dos imágenes en un sinfín de entrecruzamientos.

La segunda dimensión de la categoría género se refiere a las concepciones normativas que emanan de dichas representaciones simbólicas, cuya función es delimitar y contener las posibilidades de cada sexo. Esta normativización del comportamiento según el sexo, tiene como función mantener las relaciones de poder y en consecuencia, se va transformando a lo largo del tiempo. Los conceptos normativos en torno al género se extienden y regulan a través de las doctrinas religiosas, legales, políticas, educativas y

¹ Información recogida a través de las primeras indagaciones del trabajo de campo: Generación años 40-50: Monjas o amas de casa. Generación 50-60: Solteras o casadas (todas trabajadoras remuneradas)

científico-médicas. En este sentido, el género no es una cuestión estática y homogénea, depende directamente de las formas de fijación del poder de las distintas épocas y contextos culturales. De esta forma, si tratamos de comprender la sociedad occidental de hace cuatro siglos, no podemos utilizar el mismo concepto de género que manejamos en la actualidad, ya que nos movemos en representaciones, concepciones y normativas muy diferentes. Del mismo modo, cuando hablamos de las diferencias entre campo y ciudad, a pesar de que estas se den en una misma época y contexto estatal y compartan múltiples significantes, tampoco estamos manejando exactamente el mismo concepto de género: en el primer caso este se encuentra constreñido en las relaciones de poder constituidas en el ámbito rural, mientras que en el segundo, emana del orden social y de género ligado a la industrialización.

Asimismo, tanto el proceso industrial como la asunción de los modos de vida derivados de este fenómeno, no se pueden fijar en un momento concreto en el tiempo. Si bien se puede señalar que el comienzo del capitalismo industrial se produjo en el siglo XVIII, esto no significa que se originara en el mismo instante en todo el continente, ni que se expandiera por todas las regiones de Europa a la vez, ni si quiera en un mismo país. Esta fecha sirve para situarnos en la época de su gestación, pero en ningún momento debe confundirse con su culminación o entenderse como un cambio súbito, como un antes y un después definitivo, ni mucho menos como el fin de la sociedad agraria. Se debe comprender como el inicio de un proceso, el comienzo de un curso que tarda décadas e incluso siglos en generalizarse por completo. En este sentido, Pérez Díaz indica que “la sociedad industrial no aparece en un momento dado, construida con todas sus piezas, sobre las ruinas de la sociedad preindustrial; emerge más bien de ella” (1971:13). El desarrollo de la sociedad industrial y las pautas culturales y de género adheridas a aquel, bien podrían verse como una lluvia que fue calando poco a poco a toda la sociedad, transformándola. Por ello, las ideas que brotan en el seno del capitalismo industrial, ni se asumieron al momento, ni se adoptaron a la vez y de igual manera por el total de contextos y estratos sociales. En este sentido, cuando se alude a la sociedad rural castellana de mediados del siglo XX, y más en concretamente a Valleluengo, se habla de una sociedad que se encuentra a medio camino entre las ideas y el orden de género de la sociedad preindustrial e industrial. Las diferencias entre uno y otro contexto así como las asimilaciones y estrategias de confrontación con las mismas, se intentarán captar a través de las historias de vida de las mujeres migradas de Valleluengo; mujeres que

experimentaron en sus carnes distintas representaciones y relaciones de género adheridas a uno y otro contexto. Por otro lado, como veremos en los próximos apartados, el género no se constituye solamente a través del parentesco o la familia, sino que esta directamente relacionado con la economía y la política, algo muy interesante para el desarrollo de la presente investigación. En todo caso, para entender las trayectorias de vida de las mujeres de Valleluego, sus adaptaciones o rupturas con el orden de género vigente en la ciudad y en el campo, resulta imprescindible conocer las bases de su construcción social.

5.1.1 División sexual de trabajo en las sociedades agrarias y preindustriales

Como actualmente se ha podido comprobar a través del trabajo de la historiografía, tanto la organización social del trabajo doméstico y de cuidados como el lugar que les ha sido otorgado en la sociedad contemporánea, son resultado de los procesos históricos, económicos y sociales derivados del desarrollo del capitalismo liberal (Carrasco, Borderías y Torns, 2011:15). De esta manera, pese a la visión común que liga el orden de género actual con el más remoto pasado, se ha constatado que la noción esencialista de la feminidad enraizada en la maternidad y los cuidados posee un origen más bien reciente, procedente en su mayor medida de los discursos médicos y científicos gestados en el seno de la cultura liberal-burguesa del siglo XIX (Aresti, 2000).

Como actualmente se conoce, las actividades productivas y reproductivas se han organizado de distinta forma según la organización económica de la sociedad. Tal y como ha demostrado Jeanne Boydston en referencia a las sociedades preindustriales “hombres y mujeres participaban, según marcas de género y edad, en estas tareas, pero las distinciones no respondían a los patrones actuales y eran más diversas que siglos posteriores” (Boydston en Carrasco, Borderías y Torns, 2011: 17). En referencia al trabajo doméstico y de cuidados ejercido en las sociedades preindustriales, se sabe que, pese a existir división sexual del trabajo, ésta no se encontraba tan polarizada como tras la industrialización (Boydston en Carrasco, Borderías y Torns, 2011:17-19). En muchas de estas sociedades preindustriales los hombres participaban de manera muy activa en los procesos de preparación alimentaria, como cortar leña para el fuego, la matanza de animales, las labores de conservación de alimentos e incluso la elaboración del pan u otros comestibles. Asimismo, mujeres y hombres de distintas edades podían reunirse para confeccionar de manera conjunta las vestimentas habituales. En este sentido, era frecuente que los y las menores se incorporaran muy tempranamente al trabajo,

contribuyendo a la producción y supervivencia familiar, por lo que se entiende que estas familias fueran extensas, toda ayuda era poca asumir las tareas propias de la producción doméstica de cada hogar. Así, en determinados contextos, era algo corriente que las mujeres externalizaran la crianza de sus hijos e hijas recurriendo a nodrizas para la lactancia de los mismos, debido a su ardua dedicación a la actividad laboral (Carrasco, Borderías y Torns, 2011: 17). Pese a que el cuidado de la prole se entendía como una ocupación propia de las mujeres, no se concebía que aquel debiera recaer únicamente en las madres. De este modo, entre las mujeres pertenecientes a las clases populares y rurales posteriores al periodo industrialización en las que el trabajo fuera de casa formaba parte de su cotidianidad, aún era frecuente que tanto familiares como vecinas colaboraran de manera conjunta en el cuidado de los hijos y las hijas (Bolufer, 2013:72).

De este modo, las formas de vida rurales y la división sexual del trabajo de los pueblos castellanos durante el franquismo se asemejaba más al de las sociedades preindustriales de tiempos atrás que a los modos de vida urbanos de su misma época. Como indica Sánchez Jiménez en alusión al mundo rural durante el franquismo en España, las mujeres se encargaban de la casa a la vez que “colaboraban” en el trabajo del campo (Sánchez,1982:14). En las sociedades agrarias, la producción doméstica de cada familia incluía toda una serie de tareas que no se concebían como fraccionadas entre lo público y lo privado, es decir, las labores que desde los esquemas actuales rápidamente adheriríamos a uno u otro espacio, no eran atribuidas en exclusividad a uno u otro género. En este sentido, Sánchez Jiménez recoge las palabras de Gerald Brenan, un viajero inglés que en 1957 escribió sobre sus vivencias en un pueblo de Granada:

“El año comenzaba con la recolección de la aceituna, y como esto era mayormente de mujeres, los bosques de olivos se veían invadidos por alegres partidas de chicas y matronas [...] acompañadas de niños pequeños. Mientras las mujeres se entregaban a este quehacer, los hombres podaban las viñas y los árboles [...]” (Bernan en Sánchez, 1982: 15).

Como se ve en este ejemplo, hombres y mujeres tenían atribuidas distintas tareas, encargándose las mujeres además de los hijos y las hijas, sin embargo, unos y otros trabajaban en el campo, es decir, aquello que posteriormente se denominaría *espacio público* no constituía un lugar exclusivo de los hombres.

Por otro lado, si pensamos en la concatenación de tareas necesarias para la consecución de un alimento desde su siembra y recogida hasta su preparación, tanto hombres como mujeres participaban en el proceso. De esta forma, los trabajos necesarios para la obtención del comestible se entendían de manera global, sin categorizar entre esfera pública y privada, ya que todo correspondía a la producción doméstica y familiar y al trabajo de todos sus miembros. Es decir, para obtener determinado producto se requerían múltiples tareas que se dividían tanto por sexo como por edad, pero todo el proceso era visible. Directa o indirectamente, todos los miembros de la familia participaban en lo doméstico. En este sentido, pese a que a las mujeres se las vinculaba más estrechamente con las labores relacionadas con el hogar encargándose fundamentalmente del cuidado de las criaturas, los hombres también participaban en dicho ámbito y las mujeres también lo hacían fuera de este. La división sexual del trabajo correspondía más a una división sexual de las tareas requeridas para la obtención de determinado bien, que a la división sexual de los espacios que se generó en las urbes tras la industrialización.

5.1.2 División sexual del trabajo en las sociedades industriales

Como se ha comprobado, “el proceso de industrialización vació a las familias de sus funciones productivas” además de generar un cambio en el orden de género anterior a este proceso (Tilly y Scott en Carrasco, Borderías y Torns, 2011:19). Hay que entender que la noción actual de lo público y lo privado, de las tareas productivas y reproductivas, como espacios y actividades totalmente diferenciadas y asociadas exclusivamente a un género o al otro, corresponden al desarrollo del capitalismo industrial, la separación entre el hogar y la fábrica y el intento de segregación de mujeres y hombres en cada espacio (Scott,1993). De esta manera, se podría afirmar que la separación ideológica de la esfera pública y la privada que sugiere Celia Amorós (1994) corresponde a la nueva organización social en torno a la producción industrial, distinguiéndose de la producción familiar de las sociedades campesinas en las que la división sexual del trabajo no se entendía a través de la dicotomía ideológica entre público/ privado.

Es importante comprender que con la culminación de las ideas ilustradas y el capitalismo industrial, se generó una noción de sujeto autónomo liberado de las ataduras propias de la sociedad del antiguo régimen. Pero lo cierto es que, el nuevo orden económico y las ideas modernas sobre el ciudadano libre, requerían toda una movilización de cuidados y trabajo doméstico que pudiera sostener la imagen del hombre como un ser libre y

autónomo. Como explica María Jesús Izquierdo en referencia a esta idea:

“El individuo autónomo, productivo, requiere de una infraestructura doméstica que facilita la ficción pública de que es independiente y autosuficiente. La moderna concepción de ser humano es insostenible sin la división sexual del trabajo y el acceso al estatuto de ciudadano no puede realizarse sin practicar exclusiones, la de las mujeres” (Izquierdo, 2013: 6).

De esta manera, con el nuevo capitalismo industrial de las urbes la carga total del trabajo doméstico y de cuidados recayó sobre los hombros de las mujeres, contribuyendo a invisibilizar todas las labores realizadas por estas en el mercado de trabajo formal - considerado de los hombres- y contribuyendo también a alimentar la ficción de estos como seres autosuficientes. Como indica Amorós, esto produjo una invisibilización del trabajo en el ámbito privado y a la inversa, una sobrevalorización de aquel realizado en el espacio público (1994:194).

El concepto del hombre ganador de pan y la mujer ángel del hogar (Aresti, 2000) que brota durante el siglo XIX, se encontraba extendida a mitad de siglo XX en el ámbito urbano, sin embargo, no se practicaba en el ámbito rural. De este modo, se puede pensar que la emigración del campo a la ciudad de los años sesenta, supuso la adaptación a esas formas productivas y reproductivas generadas alrededor del capitalismo industrial, es decir, suponía la creación de una célula familiar y la entera y gratuita dedicación de las mujeres a ella frente al trabajo de los hombres en el espacio público.

En el siglo XIX surgió una nueva noción de familia burguesa, en la que la mera supervivencia como grupo pasaba a un segundo plano, y se privilegiaba la idea de la familia como lugar de refugio y fuente de afectos ante aquel ajetreado mundo público. Como indican Isabel Morant y Mónica Bolufer, brotó un nuevo ideal sobre el papel de la familia inédito hasta el momento: “la familia debía colmar todas las necesidades afectivas del hombre y la mujer y aliviar las tensiones que creaba la nueva economía de mercado, a la vez que actuaba como instrumento de orden social en tiempos de disturbios” (Morant y Bolufer, 1998:149). Del mismo modo, la unión matrimonial comenzó a relacionarse con el amor romántico, erigiéndose este como la base central del vínculo conyugal. La nueva idea del amor como base del matrimonio, empezaba así a constituirse como un eje fundamental en torno a la construcción identitaria femenina, consagrando los nuevos

ideales de feminidad y la reclusión de las mujeres en el ámbito doméstico (Legarreta, 2012:36). De esta manera, se volcó en las mujeres la responsabilidad del mantenimiento y el cuidado del hogar, lo que dejaba de ser simplemente un espacio para convertirse en un símbolo: un refugio armónico y tranquilo, que debía servir a las necesidades de descanso del hombre- ciudadano frente al enrevesado mundo del ámbito público. Así, se producía el nacimiento de un nuevo concepto de familia que dio lugar al modelo que Bolufer denomina como *familia sentimental* (2013:74), produciéndose una *sentimentalización* de las relaciones familiares.

Por lo tanto, las madres quedan encargadas del entero cuidado e instrucción de los hijos e hijas, produciéndose un gran cambio en la maternidad ejercida hasta el momento. La mejor madre dejó de ser la que más criaturas podía concebir, para dar paso a lo que Nerea Aresti designa como modelo de *madre consciente*: aquella que decidía no tener más descendencia si no podía asegurar su bienestar físico y económico (Aresti, 2001:178). Como indica Miren Llona en referencia a esta idea:

“Si antes los hijos/as habían constituido una pieza fundamental para la subsistencia, ahora se trató de que los hijos/as quedaran eximidos, en lo posible, del trabajo y de las cargas familiares. Evitar el sufrimiento a los hijos y garantizar su bienestar contribuyó un objetivo anhelado por una nueva generación de madres” (Llona, 2006: 296-297).

Y es que en el primer tercio del siglo XX en España, los discursos médicos sobre higiene y salud pública empezaron a extenderse a toda la población, contribuyendo a la creación del modelo de madre consciente, a la que se le encomendó la tarea de garantizar el bienestar de sus hijos e hijas. Ya a partir del siglo XVIII, comenzaba a brotar la idea de la maternidad como un ejercicio intensivo y constante al entero servicio de la familia. De esta manera, se le encomendó a las madres la crianza física y sentimental así como la educación moral de sus hijos e hijas, entendiendo dicha ocupación como algo innato de la naturaleza femenina y a la que por tanto se debía dedicar en cuerpo y alma (Bolufer, 2013:74). Como recuerda Aresti, las actividades destinadas a la difusión de la maternología y la puericultura, disciplinas con gran influencia de los discursos higienistas e interesadas en el cuidado físico de las gestantes y las criaturas, se incrementaron notablemente durante las primeras décadas del siglo XX (Aresti, 2001:199). Es entonces cuando se conformó la noción de *maternidad* moderna: esa nueva, absorbente y

esclavizante profesión ejercida de manera gratuita que se presentó a las mujeres como algo deseable y además placentero para ellas. Sin embargo, ese modelo totalizante de madre consciente que tan naturalizado se encuentra en la actualidad, poco tenía que ver con el modelo de madre ejercido en las sociedades preindustriales, así como posteriormente entre muchas mujeres pertenecientes a las clases trabajadoras y campesinas.

A partir de los años sesenta en España, debido al importante cambio social derivado en parte del éxodo rural y la consecuente culminación del modo de vida urbano, se produjo un claro descenso en la tasa de natalidad (Gracia & Ruiz Carnicer, 2004:274). De esta forma, el autor apunta hacia el aumento de independencia de las mujeres o la popularización de los métodos de contracepción como causantes de dicho fenómeno, advirtiendo además lo siguiente:

“El deseo de propiciar unas posibilidades adecuadas de desarrollo educativo a los hijos (que tenían ahora una esperanza de vida mucho mayor al decrecer también la mortalidad infantil) darán lugar a que las familias numerosas vayan en claro retroceso, sustituidas por familias con uno o dos hijos como modelo progresivamente mayoritario, especialmente ya al final del período.” (Gracia & Ruiz Carnicer, 2004:274- 275).

En este sentido, se podría decir que esa preocupación primordial por el bienestar de los hijos y las hijas que comienza a extenderse en el siglo XIX a través de los discursos médicos y científicos de la época, se topa en los años sesenta del siglo XX con su más absoluta culminación. De este modo, el imperio del modelo de madre consciente se produce junto al éxito del estilo de vida urbano ocasionado en España tras el éxodo rural. Es entonces cuando desaparecen los últimos vestigios de la sociedad preindustrial que aún conservaba algunas de sus raíces entre las clases obreras y campesinas.

Como se ha podido examinar a lo largo de esta sección, todos los ideales de feminidad que surgen principalmente a partir del siglo XIX con el auge del proceso de industrialización, tardan en expandirse y adoptarse por el total de las clases y contextos sociales del momento. Así, se debe tener en mente que la sociedad rural española de mitad del siglo XX remite a prácticas sociales que poco tenían que ver con la sociedad urbana del mismo momento, incluyéndose en estas la organización del trabajo doméstico y de

cuidados. Por ello, mediante las historias de vida, nos acercaremos a conocer los mecanismos a través de los cuales las mujeres migradas se adaptaron o se resistieron a la organización social del trabajo y de los espacios de las ciudades.

Por otra parte, como se ha explicado a lo largo de esta sección, que los ideales expuestos fueran los hegemónicos a mitad de siglo XX, no quiere decir que éstos fuesen practicados o adoptados de la misma forma por el total de contextos y clases sociales que conformaban la realidad social del momento. De esta manera, las mujeres que trabajaban fuera del hogar en dicha época, bien obreras o bien campesinas, tuvieron que conformar su identidad en medio de los discursos sobre la domesticidad que las interpelaban y ponían en cuestión su posición. En este sentido, Miren Llona (2006), analiza la formación de la particular identidad de *mujer fuerte* que se dio en la clase obrera vizcaína del primer tercio del siglo XX como medio de dignificación y respetabilidad social. La mujer fuerte se encontraba caracterizada por el autosacrificio y su dedicación a la familia y el trabajo, constituyéndose los valores de fuerza física, salud y dureza como uno de los pilares de su identidad. Estas características, poco o nada tenían que ver con los discursos morales dominantes de la época, que ya habían extendido la ideología de la domesticidad y la idea de las mujeres como seres delicados y débiles entre las clases medias y altas.

De este modo, la fortaleza y resistencia físicas generalmente asociada a valores masculinos, se entendían también como cualidades femeninas siendo motivo de orgullo entre las mujeres de clase obrera (Llona, 2006: 293). Por otro lado, la unidad familiar y vecinal se construyó como otro de los elementos asociados a la *mujer fuerte*, la cual tejía y contaba con redes de solidaridad y apoyo para la supervivencia colectiva (Llona, 2006: 299). Así, podemos reconocer esta forma de subjetividad en las mujeres campesinas de Vallelengo, que también se dedicaban a duros trabajos, además del hogar y de los hijos e hijas en colaboración con sus vecinas y familiares. En este sentido, la figura de la mujer fuerte resulta interesante para la presente investigación, ya las mujeres de las dos generaciones en las que se centra el estudio, experimentaron y vieron en sus madres dicho modelo, independientemente de que tras la emigración a la ciudad estas ejercieran como amas de casa exclusivamente o no.

A través de las historias de vida de mujeres migradas, Boderías encuentra una fuerte influencia de la cultura rural en la voluntad de transmitir un oficio de las madres hacia las

hijas, debido a la cultura del trabajo femenino presente en el medio rural (Borderías, 1993:83-84). De este modo, en comparación con la cultura obrera del mundo urbano en el que el trabajo también constituía un elemento identitario de las mujeres de origen obrero, la cultura del trabajo en el mundo rural se establece como algo inherente a la propia identidad femenina debido a leve separación entre el espacio productivo y reproductivo que explicábamos con anterioridad; en este sentido podríamos señalar que lo que desde la mirada urbana y obrera sería una *mujer fuerte*, desde la óptica rural sería simplemente una mujer del pueblo.

5.2 Emigración: del campo y ciudad

La transición del medio rural al mundo urbano, no supuso simplemente un cambio de paisaje, sino una transformación en los esquemas de pensamiento y modos de vida llevados por las personas migradas hasta el momento. Como indica Miguel Ángel Ruiz Carnicer (2004:281) tanto la emigración interior, la realizada a nivel estatal, como la exterior, hacia el extranjero, significó un verdadero cambio en las percepciones vitales de las personas migrantes. En la ciudad, la persona migrada se encontraba en un mundo desconocido, regido por el anonimato general y el libre movimiento de sus calles frente a las estrechas relaciones de parentesco y coerción social del pueblo. El duro trabajo y las escasas ganancias procedentes de labrar la tierra frente a los mayores ingresos derivados del trabajo en la gran fábrica o el servicio doméstico. Los ciclos de siembra y cosecha, marcados por las estaciones y los tiempos del mundo rural, frente a la rapidez y monotonía urbanas de los horarios marcados por las horas del reloj. La gran ciudad y las ingentes multitudes, frente al pequeño pueblo y sus escasos habitantes. Las tiendas, los bares, el cine, las grandes oportunidades de ocio, la ajetreada y cambiante vida alrededor del consumo de masas, frente al inamovible panorama del pueblo. Lo que pudo suponer ese contraste entre el campo y la ciudad es más que evidente.

Sin embargo, tal y como señala Víctor Pérez Díaz, no se debe pensar en el campo y la ciudad como universos contrapuestos, ya que uno y el otro corresponden a una misma sociedad global de sentidos compartidos. Como explica el autor, la ciudad ha partido del campo y pese a que se haya producido un proceso de diferenciación, ésta no se ha desligado completamente de su origen (Pérez Díaz, 1971:17). La distinción categórica entre campo y ciudad que aquí se realiza, se trata de una diferenciación teórica que nos permite analizar el contraste entre uno y otro espacio mediante el conocimiento de los

rasgos más particulares de los mismos, sin ánimo de ahondar en el entendimiento del campo y la ciudad como universos totalmente opuestos. De este modo, se debe comprender que ambos espacios convergieron y fluctuaron dentro de una misma sociedad, sin olvidarse de la relación de dominio de lo urbano sobre lo rural. Pérez Díaz explica esta relación campo/ciudad de la siguiente manera:

“Cada una se ha desarrollado, penetrado, de la influencia del otro; de aquí que, en tales sociedades, la imagen de la comunidad rural aislada, cerrada sobre sí, sea, salvo excepciones, un tópico que no responde a la realidad, que la falsifica, y que ha sido creado por la propia ciudad.”(Pérez Díaz, 1971: 17)

En este sentido, José Sánchez Jiménez describe como la persona migrada comparaba su modo de vida rural con el urbano, ya que previamente había sido empujada a interiorizar los esquemas de interpretación de la ciudad como válidos, haciendo suyo aquel sistema de valores que establecía lo que era progreso y atraso, riqueza y pobreza, bueno y malo (1982:25). Se debe comprender que la dicotomía campo/ciudad, fue más allá de una simple construcción categórica para la diferenciación de espacios y modos de vida, supuso una relación de poder del mundo urbano sobre el mundo rural. Y es que el paradigma urbano se constituyó como la verdadera y legítima mirada frente al campo, que solamente le devolvía la mirada a través de sus propios ojos.

Sin embargo, tal y como explica Cristina Borderías (1993) la emigración del mundo rural hacia el urbano no supuso el mismo impacto en las mujeres que en los hombres. Mientras que para los hombres suponía un nuevo trabajo industrializado y la subida del nivel de vida, para las mujeres tenía más implicaciones: tales como la consecución de una mayor autonomía y mayor acceso a la educación y la cultura. Es decir, la urbe ampliaba los horizontes de todas las personas llegadas, pero lo hacía especialmente en el caso de las mujeres. Según Borderías, la ciudad poseía muchos atractivos de los que hablan más frecuentemente las mujeres: tales como “la flexibilización del control social sobre los comportamientos y actitudes” o la “autonomización respecto a la familia”, o la “resistencia a determinadas formas de la condición matrimonial”; aspectos con mayor peso en sus relatos que aquellos relacionados únicamente con el mercado de trabajo, cuestión sobre la que gravitan más los relatos de los hombres (Borderías, 1993:27).

Por último, es importante destacar que la mirada patriarcal presente en los estudios migratorios ha dado lugar a un análisis y representación de las mujeres migradas como objetos pasivos en el proyecto migratorio, siendo consideradas únicamente en calidad de madres, esposas e hijas de un sujeto migratorio hombre (1993:76). Esta visión es muy perceptible en el trabajo señalado con anterioridad de Perez Díaz (1971). Se detecta así un sesgo patriarcal en la lectura de las estadísticas sobre la baja migración en solitario de las mujeres y su alta migración junto al núcleo familiar, siendo las mujeres representadas como un apéndice más de la migración familiar, sin detenerse a analizar el papel de estas en el propio plan migratorio. Como ha comprobado Borderías a través de las historias de vida, las mujeres migradas se muestran a sí mismas como sujetos activos en las dinámicas familiares en torno a la emigración, “tanto en la elaboración de los proyectos migratorios como en el desarrollo de sus diversas estrategias”, algo que queda oculto bajo determinadas lecturas patriarcales sobre las estadísticas recogidas (Borderías, 1993:76).

5.2.1 El sueño de la ciudad

Pese a que el campo y la ciudad remiten a prácticas sociales particulares de cada uno, la sociedad rural castellana del siglo XX no era un lugar totalmente aislado de la ciudad, como la ciudad no constituía un espacio desconectado del campo; la emigración campo-ciudad, por ejemplo, aunque no de manera tan masiva, era un fenómeno que se estaba produciendo desde tiempos atrás. Por otro lado, el comercio, la escuela o elementos como la radio o la prensa contribuyeron a poner en contacto estos dos espacios, difundiendo las ideas y formas de pensamiento hegemónicas gestadas en el medio urbano. Como recoge Sánchez Jiménez (1982), las idas y venidas de la ciudad de otros emigrantes del pueblo, suponían un canal de información sobre lo que la ciudad era, invitando al resto a emigrar. Así, la persona que volvía al pueblo se encargaba de comunicar a las que todavía residían en el mismo, todo su conocimiento sobre el modo de vida urbano, de manera que no quedara ninguna duda de lo magnífica que era su vida en la urbe, contribuyendo así a que todo el pueblo imaginara cómo sería su propia experiencia en la ciudad (Sánchez Jiménez, 1982: 26).

Así, el sueño de lo que sería la ciudad ya existía en el pueblo antes de emprender el viaje a esta. La decisión de emigrar partía de ese sueño, de la percepción de la persona campesina de que en el pueblo le faltaba algo, algo que la ciudad sí podía otorgarle. Así, dicho hueco, dicho vacío pasó a formar parte del centro de la percepción sobre el propio

pueblo que comenzaba percibirse como un lugar lleno de carencias (Pérez Díaz, 1971:19). En este sentido, la representación del pueblo como falta, como privación de la propia ciudad, constituyó uno de los factores que impulsó la decisión de emigrar.

Sin embargo, se debe señalar que ese sueño de la ciudad que emergía en el pueblo se desvanecía o al menos adquiría otros matices cuando por fin se emigraba (Sánchez Jiménez, 1982:22). De este modo, el fin de la ilusión de la ciudad suponía el principio de la propia experiencia. En referencia a esta idea, Alfred Shütz (2012:35) explica que “el extranjero” advierte que uno de los fundamentos de su “pensar habitual” se tambalea cuando la interacción social con el nuevo medio y propia experiencia derivada de la misma, no contribuye a reafirmar todas las ideas previas, en este caso, aquellas que se constituyeron antes de salir del pueblo. De esta forma, se podría pensar que este hecho, el contraste entre la ciudad y el sueño de la ciudad, empujó a la reconstrucción del relato sobre la misma. En este sentido, Shütz y otros autores hablan de una crisis personal, un momento de reformulación de las ideas y las propias pautas culturales concebidas en el pueblo. Además, tal y como señala el propio Shütz: “desde el punto de vista del forastero la cultura del grupo al que se incorpora tiene su historia peculiar, que incluso le es accesible. Pero nunca ha sido parte integrante de su biografía, como la historia de su grupo de origen” (Simmel, Shütz & Elias, 2012:33). De este modo, se puede asegurar que tanto la biografía personal como la propia identidad de las personas que emigraron del pueblo a la ciudad se vieron afectadas.

5.2.2 El imaginario del paleta

Al llegar a la ciudad, las personas migrantes se vieron interpeladas por un estereotipo sobre ellas mismas que encontraron en el imaginario colectivo urbano. La figura del paleta o la paleta, constituía un elemento más que habitual en la cultura popular urbana. La mirada etnocéntrica de la ciudad había construido la figura del y de la emigrante rural a través de un marcado estigma condensado en palabras como ignorante, cateto o la significativa paleta. Como recoge María Antonia García de León, “la lengua no hace sino cristalizar o traducir en palabras relaciones de dominación que componen el mundo social” (1998:15). Así, si en la actualidad buscamos en cualquier diccionario las palabras rústico y urbano, nos encontraremos significantes negativos adheridos a la primera (burdo, patán, toscó...) y positivos a la segunda (educado, correcto, atento...). El imaginario del paleta, como aquel ser extraño, cazarro y ridículo que al no comprender

las lógicas dominantes de la ciudad se convertía en blanco de todas las mofas, constituyó un recurso habitual de los artefactos culturales de la época. De esta forma, durante un franquismo marcado por el éxodo rural resultó habitual la utilización y difusión de esta figura a través de medios culturales como el cine y la prensa.

Sin embargo, para comprender en profundidad la figura del paleta, es necesario entender las ideas sobre el campesinado consolidadas durante el régimen franquista, lo que le suma complejidad a la consistencia de dicho estereotipo. Como se sabe, el campesinado de Castilla y León constituyó uno de los apoyos clave del régimen franquista. En este sentido, el historiador Juan A. Blanco advierte que las doctrinas del nuevo régimen se apoyaron en la exaltación de Castilla y sus habitantes como soporte de la idea del imperio español (Blanco, 1988: 366). De este modo, dicha región se ensalzó como la cuna de la unidad de España, convirtiéndose en la receptora de la mitificación utilizada como base para construcción del nuevo régimen dictatorial. Mediante la retórica franquista, Castilla se proclamó como lugar de nacimiento de la lengua castellana, aquella que dio pie a la construcción del Estado-Nación español, rememorándose además como la matriz de lo que un día fue un triunfante Imperio alzado sobre la colonización de América. Tal y como señala el autor, teniendo en cuenta que el campesinado castellano constituyó uno de los mayores aliados del primer franquismo, este ensalzó valores asociados a la ruralidad castellana:

“Castilla representa en la óptica franquista los valores raciales de lo español en su estado más puro, reflejados en sus hombres y particularmente en sus campesinos. Las cualidades que se le atribuyen de dureza, autenticidad, austeridad, son las que Franco preconiza para todos los españoles” (Blanco, 1998: 368-369).

De esta manera, la figura de un hombre campesino se elevaba como ejemplo de los principios morales promovidos por el franquismo y asociados al dócil mundo rural frente a la urbe. Aquella ciudad dibujada en oposición al campo como lugar de perversión moral y materialismo atroz, ocultaba, entre otras cosas, la hostilidad hacia una clase obrera urbana contraria al régimen. Asimismo, la imagen de “la auténtica feminidad católica” impulsada por el régimen establece sus orígenes ideológicos en la sociedad preindustrial (Morcillo: 2015), construyéndose especialmente el cuerpo de la mujer rural como símbolo de las ideas nacionalcatólicas. El imaginario de lo rural se ensalzó en cuanto a los valores tradicionales representados por el mismo, sin que esto anulara la imagen negativa del

paleta producida por la mirada hegemónica de la ciudad.

Sin embargo, en la etapa desarrollista del régimen franquista los significados sobre lo rural comienzan a tambalearse. Como indica la autora Aintzane Rincón Díez (2013), en los años sesenta, con el desarrollo del capitalismo de consumo hacia el que se orientó el régimen franquista, el ascenso en la escala social, el modo de vida urbano y la sociedad de consumo fueron formando parte del imaginario colectivo y de las ambiciones de una gran mayoría social (Rincón Díez, 2013:91). Como recoge esta autora, la figura del paleta aparecía representada generalmente por un hombre rural que viajaba a la ciudad para corregir los excesos de la vida moderna (Rincón Díez: 2013). De este modo, había que conducir las nuevas fuerzas de consumo en el tránsito hacia una nueva sociedad sin que esto significara un cambio en el orden social tradicional, es decir, sin que se perdieran la esencia moral y los valores tradicionales que el régimen tanto se había molestado en propugnar. Es entonces cuando aparece la figura del paleta como correctora de las conductas que se salían del sendero marcado por el franquismo, en concreto, de aquellas ligadas a las relaciones de género. Sin embargo, la figura del paleta que aparece como supervisora de determinadas actitudes, es objeto de mofa continua debido su tosquedad e indaptación a las lógicas urbanas. En este sentido, el paleta no aparece como un modelo a seguir en su totalidad, sino como recordatorio de las buenas costumbres que no se deben olvidar en el tránsito hacia los nuevos modos de vida urbanos. Tal y como explica la autora, se trataba de aleccionar a aquellos personajes contagiados por una modernidad mal entendida, es decir, no se pretendió imponer las lógicas rurales sobre las urbanas, sino mantener estas últimas corrigiendo ciertas conductas bajo la innata legitimidad moral atribuida a lo rural (Rincón Díez, 2013:92). En este viaje hacia la modernidad, “una serie de cualidades, delicadeza, espiritualidad, poesía, se percibían incompatibles con la figura del paleta”, incapaz además, de comprender la forma de vida urbana y mucho más de adaptarse a ella (Peñamarín, 2002:360). De este modo, el paleta se observó desde la óptica urbana como un ser primitivo y obsoleto, sin que ello anulara su papel primordial como guardián de ciertas conductas amenazadas por la vida moderna; pautas que se presentaban como un material esencial en la construcción de la nueva sociedad que se estaba gestando. El mensaje durante la etapa desarrollista era claro: para una adecuada cimentación del presente no se debía olvidar el pasado, había que preservar la esencia moral del mundo rural.

En este sentido, el orden de género tradicional constituyó una de las preocupaciones

centrales del personaje del paleta. Como recoge María Rosón, en las primeras etapas del franquismo, desde los programas de la Sección Femenina se establecía que una visitadora social acudiera al campo con el fin de enseñar a las madres campesinas cuestiones a cerca del cuidado infantil en relación a la higiene corporal y habitacional (Rosón, 2016: 127). Desde esta concepción, las labores de crianza se establecían como deberes y obligaciones con la nación, por lo que la maternidad se debía practicar en torno a las normas morales del régimen. Así, la filmografía española de la época desarrollista, los personajes femeninos aparecían como los más perjudicados por la forma de vida urbana. Y es que los aires modernos que se respiraban en la ciudad hacían que las mujeres se alejaran peligrosamente de su lugar natural: el hogar. Como veremos en el siguiente bloque, la ideología de la domesticidad fue uno de los elementos centrales del discurso de la posguerra española, lo cual no debía desvanecerse en la nueva etapa desarrollista. En este sentido, la figura del paleta acudía a restablecer y /o mantener el orden de género, evocando una idea elemental: la vida moderna no debía amenazar la vieja autoridad patriarcal. Rincón Díez (2013) describe así una significativa escena que se da al final de una de la película “Ha llegado un ángel”:

“Fue «Peque» quien cerró la escena regalando a Don Ramón «una gloria de estaca». El que había sido a lo largo del relato un humilde y entrañable niño, adoptó la forma de ejecutor de la violencia doméstica enseñándole al cabeza de familia cómo utilizar aquel instrumento corrector: «Usted agarra bien por este lazo, deja la mano así como tonta y...». En una escena ambientada con música infantil, «Peque» animó a Ramón «¡A usarla!» mientras el destinatario asentía. Finalmente el niño se dirigió a la señora de la casa: «¡Que la sienta bien Doña Leonor!», y al padre pidiéndole: «¡Energía Don Ramón!»” (Rincón, 2013:97).

Como indica posteriormente la autora, el hecho de que esta escena se encontrara protagonizada por un niño resulta muy significativo, pudiendo simbolizar “una nueva generación de hombres dispuestos a imponer su autoridad masculina en el presente y en el futuro” (Rincón, 2013:97). De este modo, esa vuelta hacia el supuesto orden de género originario que representaba el cuerpo paleta extendió su mirada vigilante no solamente a la construcción de aquel confuso y moderno presente, sino también hacia el incierto futuro. En todo caso, el mensaje de redomesticación de las mujeres queda patente en este tipo de películas. La figura del paleta se convirtió en un símbolo que sirvió como protector

del orden social tradicional y, en concreto, del viejo orden patriarcal. Sin embargo, como veremos más adelante, las representaciones femeninas tradicionales se van diluyendo con la entrada en la transición, donde un cuerpo femenino alejado de valores como el recato y la castidad cristianas se hacía cada vez más presente, convirtiéndose fenómeno de “el destape” en una de las representaciones principales de la democracia frente al orden franquista (Morcillo Gómez, 2015).

5.3 Modelos de feminidad y relaciones de pareja en la España franquista

El franquismo contribuyó al asentamiento de los ideales de feminidad que se han analizado a lo largo de los anteriores apartados. En este sentido, el régimen no puede considerarse como el ideólogo de los discursos sobre la domesticidad femenina, pero sí como un importante sustentador ideológico del pensamiento patriarcal, sirviéndose de los valores del nacionalcatolicismo y del marco legal para ello. Por ejemplo, como recoge Arantza Ancizar la Ley de Reglamentaciones de 1942 que permaneció vigente hasta 1961, manifestaba la obligatoriedad de abandonar el puesto de trabajo al casarse (2008:13). Asimismo, hechos tan graves como las agresiones sexuales se denominaban “contra la honestidad”, y el violador podía evitar la cárcel si conseguía el perdón de la víctima o si se casaba con ella (Rubiales en Ancizar, 2008:38). Es en este contexto social en el que evolucionan y se reafirman los modelos de feminidad establecidos.

Tal y como indica Carmen Martín Gaité (1987), las ideas que fluctuaban en torno a las relaciones de pareja durante el primer franquismo y posteriormente no contemplaban la soltería femenina como una opción válida. La figura estigmatizada de *la solterona* ocupaba un lugar importante en el imaginario colectivo del momento, vetando de esta forma cualquier desviación del *verdadero* camino a seguir de las mujeres: el matrimonio. Así, se atribuía a las solteras toda una serie de características negativas por las que no habían podido encontrar pareja. Tal y como indica la autora, la soltería “más que a una descarada fealdad, se aludía a un gesto, a una actitud”. La que «iba para solterona» solía ser detectada “por cierta intemperancia de carácter, por su intransigencia o por su inconformismo” (Martín Gaité, 1987:41). La imagen de *la solterona* era dibujada en contraposición a lo que debía ser *una buena mujer*: dulce, amable, sonriente, complaciente y con la única aspiración natural de encontrar marido y formar una familia. La solterona era una mujer marcada por sus rarezas que no había conseguido encontrar marido, suponiendo un fracaso absoluto de su inherente destino femenino según los

cánones de la época. De esta manera, el hombre que no se casaba era porque no quería, lo cual en su caso era una opción digna y respetable, mientras que la mujer que no lo hacía era porque no podía, algo malo tendría que le había impedido encontrar marido. La soltería femenina se leía como una cuestión que iba más allá de un simple revés en el amor, esta significaba algo más profundo: un fracaso como mujer. En este sentido, se podría pensar que la figura de la solterona funcionó como instrumento coercitivo para empujar a las mujeres a casarse y tener criaturas y como un elemento castigador en el caso de las que se decantaban por la soltería. Esta estigmatizada imagen servía como delimitadora del sendero correcto que debían escoger las mujeres de la época, construyéndose en oposición a lo considerado como femenino y adecuado para ellas.

Por otro lado, como ya se ha indicado en el anterior apartado, el desarrollo de un trabajo y/o profesión por parte de las mujeres se entendía y permitía como excepción, es decir, cuando este cumplía un carácter de provisionalidad o emergencia. Así, el desempeño de un trabajo se consideraba aceptable siempre y cuando se realizara antes de casarse o fuera indispensable para la supervivencia de la familia. Sin embargo, tanto el trabajo asalariado como la formación académica, a pesar de contemplarse en determinados casos, se comprendían como contrarios al lugar natural a ocupar por las mujeres: el ámbito privado y familiar. Como explica Cristina Borderías (1993), la actividad laboral constituía una de las bases de la mística de la masculinidad, construyéndose en oposición al universo femenino. De esta forma, las mujeres que se dedicaban al trabajo asalariado o a formarse profesionalmente se encontraban continuamente cuestionadas por los discursos dominantes de la época, tejiéndose su identidad en medio de múltiples intersecciones. Como se ha señalado, el desempeño de un trabajo se justificaba desde estos discursos solamente en el tiempo previo al casamiento o en caso de forzosa necesidad. Sin embargo, el matrimonio y la formación de una familia debían ser la meta de toda mujer, tal y como indica Martín Gaité “la soltería era mejor que no dejara buenos recuerdos, que se viviera como una cruz, como una tensa expectativa” (Martín Gaité, 1987: 53). En este sentido, la soltería no debía durar demasiado ya que se corría el riesgo de que las mujeres anhelaran aquello contrario a su propia naturaleza femenina: la independencia. Veamos la siguiente cita que recolecta la autora de una revista publicada en 1944:

“No puede una mujer sentirse placenteramente feliz-dice un texto- si no es bajo el cobijo de una sombra más fuerte. Más fuerte en todo: en lo sentido y en lo imaginado. Precisa nuestra feminidad sentirse frágil y protegida” (Medina en

Martín Gaité, 1987:56)

Como vemos, la idea de las mujeres como seres incompletos y débiles sin el cobijo de un hombre protector se encuentra muy presente en el imaginario colectivo de la época. De esta manera, la única alternativa al matrimonio socialmente válida en un país donde imperaba el poder de la Iglesia católica, fue la de ser monja. La elección religiosa era la única alternativa al matrimonio considerada digna y respetable y conllevaba, además, la adquisición de una posición prestigiosa que rara vez se le permitía a las mujeres. De este modo, la decisión se entendía “como una llamada que venía de lo alto y a la que no se podía desobedecer. Parecido al amor. Un momento sublime” (Martín Gaité, 1987:39). Las interpretaciones sobre esta elección estaban plagadas de romanticismo, la mujer que se metía a monja renunciando a los placeres mundanos era digna de admiración. Por ello, nada podía decir el resto sobre esta decisión, esa llamada vocacional de ser religiosa era algo indiscutible, posiblemente la única alternativa en posesión de la aceptación e incluso admiración general de la sociedad que le hacía competencia al irrevocable destino del matrimonio. Más allá del misticismo que rodeaba la llamada vocacional, se debe entender que la decisión de ser monja era eso, una decisión, la única que escapaba de los mandatos patriarcales del matrimonio. Esto contradecía en cierta forma la imagen de las mujeres como seres frágiles y dependientes de los hombres. Las monjas eran mujeres que elegían estar solas y nadie podía decirles que aquel no era su camino.

Dejando esta cuestión a un lado, con la entrada en vigor de la Ley de derechos políticos, profesionales y de trabajo de la mujer de 1961 y la retirada de la ley que le prohibía trabajar tras casarse, se genera un cambio en la condición de las mujeres trabajadoras (Ancizar, 2008:57). De este modo, a pesar de que fueron pocas las mujeres que ya entrados los años sesenta no abandonaron el mercado de trabajo tras contraer matrimonio, la mejora económica y su gradual acceso a niveles de formación superior “contribuyeron a establecer un diálogo entre diferentes aspectos de la identidad femenina que hasta el momento estaban reñidos con los ideales de género atribuidos por la ideología dominante” (Ancizar, 2008:8). De esta forma, surge un nuevo ideal femenino de mujer moderna constituida en el seno de la nueva sociedad de consumo impulsada por el régimen. Un nuevo modelo de ama de casa emergía de aquel que veíamos en el anterior apartado, para adaptarse a los nuevos tiempos modernos. Así, la mujer que decidía ser ama de casa a partir de la década de los sesenta, no lo hacía ya bajo la fuerte coerción

social de décadas anteriores que la obligaba a seguir su irrevocable destino femenino y cobijarse con pasividad bajo la protección masculina. Tal y como indica Ancizar, la nueva ama de casa se dibuja como una mujer que tomaba la decisión de dedicarse a su familia y a sus hijos, imbuida en un nuevo concepto del hogar como una empresa familiar que requería ser dirigida y gestionada con criterios de racionalidad que solo ésta sabía realizar (Ancizar, 2008:89). Así, se presentaba una mujer más formada y autónoma que decidía conscientemente ser ama de casa, en medio de mil artilugios domésticos que venían a liberarla de los quehaceres más engorrosos. Tal y como indica Carmen Romo Parra: “la tecnología doméstica se instaura en motor de una «vida más fácil» que confunde o simplemente constata que la parte viene a constituir el todo: el trabajo doméstico como núcleo rector de la existencia de las mujeres”(Romo Parra, 2005:98). Por otro lado, la decisión de continuar con el trabajo asalariado tras casarse, se toleraría siempre y cuando esto no se interpusiera en las exigencias del hogar y el cuidado de la familia, por lo que el trabajo doméstico siguió siendo *cosa de mujeres*. Además, se ampliaron las dimensiones del trabajo reproductivo, haciéndose en dicha época especial hincapié en el papel de la mujer como sostén emocional de la familia (Romo Parra, 2005:102). Se daba así comienzo a nuevas formas de opresión femenina como la doble jornada laboral, o como recoge Mercedes Arbaiza “la doble escasez de tiempo” (Arbaiza, 2011:270).

Estos cambios en el modelo de mujer durante el régimen franquista, quedan plasmados a su vez en la corporalidad de las mujeres. Como demuestra la historiadora Aurora Morcillo (2015), en las primeras etapas del franquismo el cuerpo femenino fue inundado de simbología política relacionada con el nacionalcatolicismo. De este modo, la propia noción de “democracia orgánica” ensalzada por el régimen franquista, expresaba la representación de la nación como un cuerpo compuesto por distintos órganos con distintas funciones vitales entrelazadas entre sí. Bajo la noción de democracia orgánica, quedaban ocultas las jerarquías sociales y relaciones de poder entre hombres y mujeres reducidas las diferencias sociales y de género a meros órganos con distintas funciones biológicas, todas ellas necesarias para el sostenimiento de la patria. De esta forma, los hombres fueron representados como productores y defensores de la nación, mientras que a las mujeres se les asignó el papel de madres, como reproductoras de la raza y de los valores del nacionalcatolicismo. La patria, a través de metáforas y diversas representaciones, quedaba personificada como una mujer y en paralelo, el propio cuerpo de las mujeres fue disciplinado y sometido a la reproducción de la raza. En el primer franquismo con el auge

del nacionalcatolicismo, se promovió el modelo de la santa que se construía en contraposición a la imagen de la puta. Así, como examina Morcillo (2015), en las últimas etapas del franquismo, con la entrada en la economía de mercado, se generaron nuevos modelos femeninos y políticas corporales que se intentaron contener y delimitar por parte del régimen y la Sección femenina. Esta última intentó fomentar un híbrido entre mujer moderna, esposa y madre abnegada. Surgía sin embargo, el nuevo modelo corporal de la mujer sexualizada y consumidora, generándose un nuevo símbolo, adalid de la transición: el desnudo femenino y la época del destape que se convirtieron en la expresión de un nuevo orden democrático y de género. Como indica la autora, la nueva democracia se midió “en función de la cantidad de carne femenina que se exhibe en los medios públicos” (Morcillo, 2015:454). De esta manera, se produjo una transición de la imagen de la santa o la virgen que educaba al cuerpo en torno a valores como el pudor y el recato, a la explotación del cuerpo femenino en pos de su sexualización y exhibición de cada uno de sus rasgos.

Esto último resulta muy interesante en relación con lo que comentábamos anteriormente sobre la exaltación de lo rural como máximo representante del orden tradicional durante el franquismo. Si en la transición el cuerpo femenino desnudo se tomó como símbolo de democracia, entonces, su antagónico sería el cuerpo femenino rural, representando este el orden tradicional. Y es que, la corporalidad de las mujeres durante el régimen franquista nos suscita especial interés en torno a los cambios vividos por las mujeres migradas en relación a la concepción de su propio cuerpo; un cuerpo rural que fue atravesado por políticas corporales muy dispares e incluso contrarias entre sí en un corto periodo de tiempo. Estas mujeres experimentaron el cambio de una feminidad sometida a las ideas de recato, pureza y castidad cristianas especialmente arraigadas en el contexto rural, hacia una hipersexualización y exposición constante del cuerpo femenino ante la mirada masculina que empezaba a surgir en las ciudades cuando emigraron. Resulta interesante tomar en este punto las ideas de Michel Foucault (1979) y Judith Butler (2007) del cuerpo humano como un ente regulado por “una política de coerciones (...), una manipulación calculada de sus elementos, de sus gestos, de sus comportamientos” (Foucault, 1979: 141). En este sentido, las personas interiorizan el poder haciendo de sí mismas las propias vigilantes de su imagen, sus posturas y prácticas corporales, castigando y corrigiendo aquellas que se salen de la normatividad establecida. Sin embargo, como teoriza Butler (2007) esto no significa que el cuerpo se encuentre enteramente sometido al poder, ya que todo ejercicio de poder está sujeto al aprendizaje del mismo y como todo proceso de

aprendizaje, éste se realiza con errores, malentendidos y resistencias sobre éste. De esta manera, queremos conocer las formas de coerción sobre el cuerpo pero también las prácticas cotidianas de resistencia generadas por las mujeres migradas en la transición de un modelo femenino a otro, teniendo en cuenta un contexto en el que las distintas representaciones corporales se ligaban a ideales de modernidad/atraso, ciudad/campo.

Capítulo 1: El campo y la ciudad

El cometido de este capítulo es recoger y analizar a través de los testimonios de la entrevistadas, los recuerdos relacionados con la vida en el pueblo y así posteriormente, comprender mejor el cambio producido al emigrar a las ciudades. Todo ello se ha disgregado en tres apartados: el primero de ellos trata sobre los testimonios y recuerdos relacionados con el modo de vida rural, con el fin de retratar este ámbito; el segundo pone la atención en la entonación de dichos recuerdos, en por qué cada entrevistada dota de una musicalidad diferente a la rememoración de la vida rural; y el tercero intenta captar cómo los deseos de ciudad que formaron parte de la decisión de emigrar, fueron emergiendo del propio corazón rural de Valleluengo.

1.1 Itinerarios rurales: trabajo, mujeres de campo y cuerpo

El objetivo de este apartado es aproximarnos a conocer y retratar las formas de vida rural que han asomado a través de los testimonios de las informantes, para así entender la emergencia del sueño de la ciudad y su posterior proceso de aculturación en la misma. Los trabajos cotidianos, la división sexual de los mismos o la corporalidad experimentada en Valleluengo, forman parte del recuerdo de estas mujeres, que suelen rememorar desde el prisma urbano actual todo lo vivido.

Como se ha recogido en el marco teórico, la división sexual del trabajo en las sociedades agrarias no se encontraba tan ligado a la separación entre esfera pública y privada de las urbes. En Valleluengo, como en la gran mayoría de las sociedades rurales, la familia y la hacienda eran una misma unidad productiva, realizando cada uno de sus miembros distintas aportaciones para su sostenimiento y supervivencia familiar (Sabate, 1989: 30). De esto modo, no había una línea que separara de manera clara el ámbito productivo y reproductivo, ya que todo formaba parte una misma unidad. Si bien a través de los testimonios se ha podido apreciar una división sexual del trabajo, esta no se encuentra tan fuertemente ligada a la separación entre ámbito privado y público, fruto de la producción industrial. En las sociedades rurales como Valleluengo lo productivo y reproductivo se retroalimentaban, formando más bien una relación circular bastante más visible que en las ciudades. Así, las mujeres de Valleluengo realizaban la mayoría de las tareas ligadas a abastecer lo doméstico, pero los escasos servicios dentro de la vivienda así como el modo de producción familiar, exigían una continua salida al ámbito público para

proveerse de los mismos. Las niñas suponían una fuerza de trabajo importante, contribuyendo a las labores de la pequeña industria familiar en relación al abastecimiento doméstico y al cuidado de la extensa familia y los animales:

“Íbamos a recoger los corderos del ganado cuando venía. Si se nos perdía un cordero que no venía a casa, nos íbamos a otras casas a buscarlos ¿sabes?. Y me acuerdo una vez que yo traía uno al cuello ¡y me meó las costillas! (- ¡Qué me dices!) (se ríe) Porque eran pequeñitos, bueno, ya pesaban ¿eh? Y como te pesaban mucho, pues te lo ponías así (se pone las manos sobre los hombros) con las patas a cada lado ¡y cuando me dí cuenta me había meado hasta las costillas!”- **Modesta**²

“Te encargabas de los hermanos más pequeños, te encargabas de ir a buscar agua a la fuente. Que había que ir a buscar agua obligatoriamente. A veces ibas a buscar hierbas para los cerdos... Ibas por ahí... Para jugar poco tiempo. No tenías, bueno intentabas... (- O sea que os dedicabais más a tareas...) A tareas de casa, ahí no había más. Porque la abuela³ estaría en el campo arando y el abuelo en Francia o aquí en el País Vasco...”- **Luz**⁴

A través de los testimonios de las mujeres emigradas y la bibliografía consultada se ha observado que, por ejemplo, el cuidado de los animales de la hacienda familiar era un trabajo que realizaban mayoritariamente las mujeres (Rial, 2003: 14). Los animales formaban parte del espacio doméstico, pero su cuidado requería salir de manera cotidiana a recoger alimento para su sustento, así como llevarlos al monte a pastar u otras labores similares. Por su parte, los hombres tenían más asignadas tareas como portar leña para

2 Modesta: 77 años. Nacida en el año 1940. Es una de las primeras mujeres en emigrar de Valleluengo. Tras pasar unos años en un hospital de Segovia debido a una enfermedad, emigra a Madrid a los 17 años. Allí permanece aproximadamente tres años trabajando como interna en el servicio doméstico. Posteriormente decide emigrar a Basauri para trabajar en la pequeña tienda que regenta la familia de una prima, para poco tiempo después emigrar Oñate, donde consigue trabajo en una fábrica y donde comparte piso con ocho mujeres también emigradas y con trabajos similares. Allí conoce a su marido, se casan en Zamora y se establecen finalmente en Vitoria, donde este logra un empleo. Tras casarse y tener a sus hijos, se encarga principalmente del cuidado de su familia y las tareas domésticas, obteniendo empleos puntuales en el sector doméstico y de cuidados. Actualmente permanece residiendo en Vitoria junto a su marido, ayudando a cuidar a sus nietos de manera cotidiana. (Entrevista realizada el 1 de junio de 2017)

3 Luz se refiere durante la entrevista a su madre y a su padre como abuelo/a porque se dirige a mí, la nieta de ambos.

4 Luz: 61 años. Nacida en el año 1956. Sale por primera vez del pueblo a los 12 años para ir a estudiar a un colegio de monjas en Guijuelo. Allí permanece aproximadamente hasta los 15 años, donde comienza estudios de Bachillerato. Finalmente abandona el colegio y se reagrupa con su familia en Vitoria, donde sigue estudiando pero por un corto periodo de tiempo, ya que decide comenzar a trabajar, contribuyendo al sustento familiar. A partir de entonces compagina su empleo en una fábrica con formación académica administrativa. Posteriormente acude junto a su hermana, Dori, a clases nocturnas de formación profesional de Auxiliar de Enfermería, su profesión actual y por la que deja el trabajo en la fábrica. Se compra un piso pero nunca se llega a mudar, permaneciendo en el domicilio materno/paterno y cuidando de sus padres y sus dos hermanos solteros, de estos últimos hasta la actualidad. Sigue trabajando como auxiliar de enfermería hasta el presente. (Entrevista realizada el 4 de mayo de 2017)

casa, algo imprescindible para poder cocinar o calentarse dentro del hogar. De esta manera, ambos sexos participaban y contribuían de alguna forma al ámbito productivo y reproductivo, por lo que había pocas tareas que fueran exclusivamente de mujeres o de hombres. De hecho, en muchos de los testimonios se recuerda también a las madres portando la leña o a los hombres al cuidado de los animales, así como arando, algo que antes de la emigración se encontraba más ligado a lo masculino. Las mujeres de Vallelengo realizaban la mayoría de las tareas relacionadas con el abastecimiento doméstico, lo que requería una continua salida al ámbito público para ello. De este modo, la línea entre público y privado se desdibuja en sus testimonios, permitiendo la afluencia de ambos sexos en ambos espacios, aunque no en todas las labores:

“(¿Lo de lavar la ropa lo hacíais más las chicas?) Sí, sí, ahí las chicas. Sí, única y exclusivamente las chicas, maja. Única y exclusivamente las chicas. Así como en casa.... Pero la ropa de lavar era nuestra ¿eh? Exclusivo, exclusivo. Ir a buscar agua, no, iba todo el mundo. O ir a buscar otras cosas... E incluso mi hermano nos hacía las sopas de ajo a nosotras, ¡sí es que nosotras no tendríamos ni idea de hacerlas! Pero lo de la ropa sí que era sí.”- **Luz**

“La ropa blanca recuerdo que mi madre le ponía cenizas del fuego para blanquear... Y luego la tendía por la noche, al raso. Allí en la fuente el lavadero que queda, bueno yo ahí recuerdo a las mujeres... ¡Y lo que nos gustaba a las chicas también ir ya a lavar!”- **Felicidad**⁵

Muchos trabajos domésticos que hoy se realizan en la esfera privada, se hacían visibles en el espacio público rural. Lavar la ropa, algo que se recuerda como una labor exclusivamente femenina, se realizaba en la fuente, uno de los núcleos del pueblo. Las entrevistadas lo recuerdan además como una tarea que se hacía en colectivo, por lo que podemos imaginar que era un trabajo que se realizaba de manera muy visible: un grupo de mujeres en el centro del pueblo, lavando. Ese recuerdo de las mujeres lavando en la fuente, muchas veces protagonizado por ellas mismas, asoma en los relatos de la mayoría

5 Felicidad: 63 años. Nacida en el año 1954. Sale del pueblo a los 13 años para ir a estudiar a un colegio de monjas en Astorga. Allí continúa sus estudios hasta los 17 años, donde obtiene el título de Bachillerato y decide seguir el camino religioso. Realiza dos años de noviciado, uno de ellos en Zaragoza, con un limitado contacto con el exterior y donde se dedica de lleno a los estudios religiosos. Durante ese periodo comienza también a estudiar Magisterio, cumpliendo finalmente sus deseos de ser maestra. Mientras tanto, su familia se establece en Basauri, por lo que no les ve muy a menudo. Una vez realizados los votos perpetuos, es monja y trabaja como profesora de primaria en distintos colegios de su congregación: en Zaragoza, en Soria, en Logroño y en Astorga. En este último lugar vive durante los últimos 24 años y en él acaba siendo directora del centro escolar. Desde hace unos meses reside en Vitoria, donde también es directora de un colegio perteneciente a su congregación. (Entrevista realizada el 24 de mayo de 2017)

de las informantes. El lavado de ropa, algo que actualmente se encuentra totalmente vinculado al ámbito privado y por lo tanto, invisibilizado, constituye un ejemplo que nos ayuda a imaginar esa menor división entre lo público y lo privado en el ámbito rural. Lo que sí parece que existía es una segregación sexual de las mujeres y los hombres a partir de determinada edad. De esta forma, pese a que todas recuerdan que niñas y niños estaban en la escuela juntos o que jugaban juntos, Margarita recuerda que se separaban por sexos al alcanzar cierta edad, existiendo espacios o formas de relación y de ocio exclusivas para los hombres:

“Pues fíjate tú, llegaba el domingo que era el día que tenías libre y en el tiempo de castañas íbamos al barranco a asar castañas (...) e íbamos igual chicos y chicas, eso sí. Y hacíamos una lumbre allí y asábamos allí las castañas y estábamos alrededor de la lumbre. (-¿La gente joven?) Sí, bueno... La chavalada. Que los más mayores también hacían... Hacían otra lumbre en el pueblo y aquellos igual iban más tarde, aquellos igual ya hacían algo más en casa, sabes... Y entonces iban ya por la tarde, tarde- noche... Y se echaban un rato ahí la juventud. (...) Yo me acuerdo de verles allí a los mozos... Las mozas, no. (- Ah ¿no?) No, en este caso ya eran sólo los mozos. Esos tendrían ya veinte años o así... Esos pagaban para entrar de mozos (se ríe) (-¿Pagaban?) Sí, sí. (- ¿Pero qué era entrar de mozo?) Pues ya podías ir con ellos, era un grupo que cuando ya tenías una edad podías entrar al círculo de mayores. Y las chicas ya... Pues las chicas ya tampoco podían salir de casa. Si alguna estaba de novia con alguno pues bueno... Un ratito a la puerta de casa o tal, vale. Pero con los chicos no se estaba. De más jóvenes sí, pero luego ya no. Luego separaos (se ríe). Después nos separaban.”- **Margarita**⁶

Esta segregación llama la atención de Margarita que después añade “fíjate, así como en la escuela estábamos juntos...”. Y es que, sin tener en cuenta la etapa de la infancia o las relaciones familiares, en el espacio público del ámbito rural sí que parecía existir una fuerte diferenciación y separación de las mujeres y los hombres, implicando el uso de espacios diferenciados en lo que se refiere al tiempo libre o de ocio. Como indica Sabate,

6 Margarita: 71 años. Nacida en el año 1946. Realiza su primera salida del pueblo a los 14 años, a un Colegio de monjas en Burgos. Allí realiza sus estudios hasta Bachillerato, aunque no obtiene el título correspondiente. Realiza también algunos de los votos necesarios para encaminarse hacia la vida religiosa, pero finalmente a los 17 años, decide dejarlo y regresa a Valleluengo. Allí permanece muy poco tiempo y vuelve a emigrar a Bourg- en- Bresse, Francia, donde trabaja un año y medio en una fábrica y reside en una casa junto a su hermana y su cuñado. Posteriormente vuelve al pueblo y se casa allí, estableciéndose finalmente en Vitoria, donde su marido obtiene un trabajo. Los primeros años vive en un piso junto a sus hijos, su marido y sus suegros y se dedica principalmente al cuidado de los hijos y a las tareas domésticas. Con la ayuda de su suegra y suegro para cuidar de sus hijos, vuelve a trabajar durante tres años a jornada completa, esta vez como cocinera en una pensión. Sin embargo, tras mudarse a otra casa y no contar ya con la ayuda de su suegra y suegro, se ve obligada a dejar este trabajo y va adquiriendo empleos puntuales en el sector doméstico y de cuidados. En el presente, continúa residiendo en Vitoria junto a su marido. (Entrevista realizada el 12 de marzo de 2017)

esto suponía que la mayor parte de las relaciones se establecieran entre grupos de mujeres solas por un lado y de hombres solos por otro (Sabate, 1989:154). De esta forma, esa agrupación de mozos de la que habla Margarita, era un espacio puramente masculino, algo que ya se recoge en uno de los libros escritos sobre el pueblo (Junquera Gallego, sin fecha: 138). Por su parte, el tiempo de ocio en el caso de las mujeres se reducía a encontrarse en exterior de la casa con las vecinas para tejer, algo que recuerdan algunas entrevistadas. Los pequeños grupos de mujeres sentadas al lado de la puerta de sus casas tejiendo, parece constituir una de las imágenes más características del ámbito rural (Sabate,1989: 154).

Por otro lado, las labores relacionadas directamente con el campo, eran una parte central de la subsistencia familiar en la que participaban hombres, mujeres, niñas y niños de cada familia. En Valleluengo, algunos de los productos obtenidos se dedicaban a la venta con la que se conseguía dinero para la obtención de otros bienes, como aceite o azúcar, mientras que la mayor parte se dedicaba al autoconsumo. Como recogen algunas autoras, la venta de estos productos solían ser dominio del hombre, el cual tomaba las decisiones, aunque la mujer trabajara en su obtención de forma intensa, algo que coincide con los testimonios de las entrevistadas (Sabate, 1989: 32). La experiencia de estas mujeres demuestra que todas trabajaron de niñas en el campo junto a sus padres y madres y todas recuerdan a sus madres dedicarse arduamente a las labores de campo. Aunque como recoge Rial, ha sido muy habitual clasificar la contribución de las mujeres a los trabajos de campo como “una ayuda”, lo cierto es que las campesinas tenían un rol central en la esfera productiva de las explotaciones agrarias (Rial, 2003: 22). En esta línea, resulta curioso observar el siguiente fragmento en el que Dori realiza una crítica a una de las mujeres del pueblo que no se dedicaba a las labores de campo:

“Me acuerdo de esta señora que estaba ¡todo el puto día sentada en la puerta! (risas) Es verdad, así vivió los años que vivió... (...) Y ella yo creo que a raíz de casarse, ni iba a segar ni nada, como una reina vivió aquella mujer. (- Que era raro eso en el pueblo ¿no?) ¡Sí, señor! Era de las pocas, de las pocas... ¿No sería la única? A esta no la vi nunca ni ir a segar y es que ni siquiera bajaba a la era a trillar. Allí sentada en la puerta. Yo decía ¡esta mujer no anda! Porque estaba todo el día sentada.”- **Dori**⁷

7 Dori: 59 años. Nacida en 1958. Emigra a Vitoria a los 12 años junto a su padre y sus dos hermanos, quedándose su madre y sus hermanas pequeñas en Valleluengo. Ya en Vitoria, no puede continuar estudiando ya que debe encargarse del sostenimiento de todo el trabajo de casa para que su padre y sus hermanos puedan trabajar remuneradamente, ahorrando así lo máximo posible para agrupar a toda la familia en Vitoria. A los 14 años, tras producirse la agrupación y contando a partir de entonces con la ayuda de sus

Y es que, por si quedaba alguna duda, las mujeres de campo trabajaban en el campo, así la dedicación exclusiva al hogar de una de las mujeres del pueblo es objeto del juicio de Dori; quizá criticando el modelo de ama de casa urbano adquirido por la mujer de su recuerdo o quizá influenciada bajo la mayor valorización del espacio agrario frente al doméstico. Por lo general, en los relatos de vida recogidos, todos los miembros de la familia asoman como agentes activos en las labores de campo, aunque los hombres se dedicaban más a la preparación de la tierra, casi exclusivamente hasta su emigración, y las mujeres trabajaban más en la recolección. De este modo, la labor de arar y sembrar la tierra, se encontraba más ligada al rol masculino, constituyendo un trabajo al que se le otorgaba mayor importancia. En todas las sociedades “los valores de prestigio siempre aparecen ligados a las actividades de los varones”, como arar o vender lo obtenido de la recolección, labores mayoritariamente masculinas (Camarero, Castellanos, García & Sampedro, 2006: 17). Sin embargo, debido a la continua ausencia de los padres de familia por sus salidas temporales para trabajar como jornaleros en otros pueblos o como obreros en las ciudades, podemos atisbar un panorama en el que se desdibujaban las fronteras de género establecidas:

“La mujer en el pueblo hacía lo de fuera y lo de casa... Porque los hombres ¡cómo los árabes!. Iban al campo, bueno, más o menos iban. Pero cuando el hombre no estaba, pues ellas hacían todo. (- ¿Y cuando no estaban por qué era?) Bueno pues igual tenían un jornalito por ahí de albañiles... Mi padre por ejemplo trabajaba de albañil e igual tenía en Rio Negro o en Peque... Él iba a ganarse un jornal algún día y la mujer a aquello... Llevaba todo, la mujer todo. Y si un día estaba el hombre enfermo, el hombre se metía en la cama y no iba a hacer lo de fuera, ¿y quién iba?: mi madre, y que también podía estar mala ¿eh? ¡pero iba! Y así era ¿eh? hasta no hace mucho, no hace mucho...”- **Margarita**

En este curioso paralelismo que realiza Margarita entre la imagen estereotipada del “árabe” y el hombre de pueblo, reivindica el papel de su madre como principal sustentadora del trabajo rural. Lo mismo ocurre con Felicidad que comenta “bueno, cuando se marchó mi padre, mi madre en el campo también. O sea, como la que más” y

hermanas, consigue asistir a clases nocturnas y obtiene el graduado escolar. Después, trabaja en distintos empleos pertenecientes al sector doméstico y de cuidados, trabajando también en una fábrica. Finalmente, compaginando empleo y estudios, acude junto a su hermana Luz a clases nocturnas de formación profesional y obtiene el título de Auxiliar de Enfermería. Poco después de casarse y tener a sus hijos, permanece como auxiliar y realiza algunos pasos para acceder a la formación universitaria, pero no dispone de tiempo para poder continuar y finalmente lo abandona. En la actualidad reside junto a su marido y su hija en Vitoria, donde continua trabajando como auxiliar de enfermería. (Entrevista realizada el 7 de mayo de 2017)

explica cómo, además de ocuparse de todas las tareas de campo, esta se dedicaba también a las labores domésticas y al cuidado de sus hermanos solteros. Esta reivindicación del trabajo “interior” y “exterior” realizado, también asoma en el discurso de otras entrevistadas e incluso en el propio relato colectivo sobre la historia del pueblo que he podido apreciar desde muy temprana edad. Con las frecuentes salidas masculinas del ámbito rural, algunas autoras apuntan a un “solapamiento de las fronteras de género,” resultado de la larga tradición migratoria de los hombres campesinos para realizar otro tipo de trabajos (Rial, 2003: 24). Sin embargo, esto pudo producirse debido a la débil división de espacios propia de la producción familiar, frente a los marcados espacios de las industrializadas urbes. De esta forma, durante las emigraciones de sus maridos, las campesinas ensanchan su roles y obtienen más protagonismo y reconocimiento. José Fuente, uno de los emigrados de Valleluengo de la generación de Margarita, escribe en la parte trasera de su libro:

“En esos años los hombres del pueblo salen (emigran en busca de sustento). Las mujeres se quedan a cargo de la casa, de los hijos, de la hacienda, de las labores del campo”. (Fuente, 2013)

En el medio rural los trabajos en los que se requería la movilización de la fuerza física eran habituales. De este modo, todas las entrevistadas recuerdan a sus madres acarrear con grandes cantidades de vegetales y alimentos recolectados, una labor muy feminizada. Como alguna me decía para poner de manifiesto la gran cantidad de peso que se cargaba: “a veces solo veías montones enormes de paja andando”. Asimismo arar, una labor protagonizada por las madres de familia durante las salidas de los padres, requería también un gran esfuerzo físico. Es curioso cómo desde el propio relato rural, se le otorga un especial reconocimiento a las mujeres a partir de esta cuestión. Es a partir de lo considerado “masculino”, la fuerza física, sobre lo que se valoriza su papel. Así, es muy común recalcar que trabajaban en el campo, un espacio que parece constituir algo paralelo al espacio público de las urbes. Pese a que había otras labores muy físicas y duras exclusivas de las mujeres, como podría ser lavar en la fuente en invierno, esto no suele ser rescatado como una forma de valorizar el papel de las campesinas. Imaginemos el tremendo frío del ambiente y el agua, la cantidad de tiempo y esfuerzo invertido en frotar y enjuagar de rodillas, con la espalda encorvada, sosteniendo el peso de la ropa de cama mojada; ni que decir de la posterior tarea de cargar con ello y tenderlo, sumándose a otras tareas de blanqueamiento que algunas destacan en sus relatos. La ardua tarea de lavar, sin

embargo, no se resalta tanto, pues al considerarse algo femenino, no le ha sido otorgado el mismo reconocimiento.

“¿Las chavalas por qué no podíamos hacer las mismas cosas? Pues... pueden tener más fuerza pero nosotras tenemos más maña... Los chavales hacían unas cosas y las chicas otras cosas, pero las mujeres trabajaban más, llevaban la casa pero los campos también. Se pegaban cada soba... Llevaban mucho peso, arrear cosas para casa... A aquellas abuelas habría que hacerles un monumento, a las mujeres de los pueblitos de Castilla, había que hacerles un monumento, de verdad.” - **Isabel**⁸

La afirmación de que las mujeres campesinas “trabajaban más”, se repite con frecuencia en los relatos de Isabel y Margarita. Las dos reivindican durante la entrevista el papel de sus madres, a través de esa participación tanto en el campo como en la casa y en los trabajos considerados de fuerza. Desde la concepción del cuerpo femenino actual como un ente débil, parece costarles encajar que sus madres pudieran hacer todas aquellas físicas labores que en la actualidad describen con gran pesar; Isabel repite durante la entrevista: “los hombres tienen más fuerza pero nosotras más maña” reivindicando a su vez el duro trabajo de las campesinas. En el relato de Margarita, que posteriormente fue ama de casa, se esconde de alguna forma la idea de que aquellos trabajos no eran lugar para las mujeres, que tuvieron que hacerlos porque no había otra opción; “las mujeres de pueblo estaban muy arrastradas” me decía. Sin embargo, la figura de la *mujer fuerte* (Llona, 2006) aparece como forma de reconocimiento del papel de las mujeres de campo, utilizando el elemento de la fuerza física como reducto para su visibilidad: “habría que hacerles un monumento” decía Isabel.

De la mano de la figura de la mujer de campo como *mujer fuerte*, se hace visible una corporalidad femenina diferente. De este modo, en las conversaciones con mi madre que han nutrido este trabajo, recordábamos entre risas cómo las chicas más jóvenes con mayor corpulencia física se sienten frecuentemente ofendidas ante los halagos de las mujeres

8 Isabel: 69 años. Nacida en el año 1948. Emigra junto a su familia a Eibar a la edad de 14 años, donde se pone a trabajar enseguida. Primero consigue un empleo cuidando a un niño, pero este dura muy poco ya que se pone a trabajar en una fábrica. Tras unos años trabajando en Eibar, emigra junto a su hermano a Vitoria, con la intención de poder establecerse allí y que posteriormente el resto de la familia pueda mudarse. En Vitoria continúa trabajando en fábricas, además de dedicarse enteramente al cuidado de la casa que su hermano y ella comparten. Posteriormente, se casa y tiene a sus hijos, dejando a partir de entonces su empleo en el mercado de trabajo para dedicarse a los trabajos domésticos y de cuidados cotidianos. Unos años después, su marido pierde el empleo y se queda en paro, volviendo ella al mercado laboral y dedicándose a trabajos fabriles hasta su jubilación. Actualmente permanece residiendo en Vitoria junto a su marido. (Entrevista realizada el 3 de junio de 2017)

más mayores del pueblo: “pero qué moza estás, qué gorda, qué hermosa”. Este anecdótico choque entre los parámetros de belleza que rigen el cuerpo femenino en la actualidad y los resquicios de los rurales, también asoman en los recuerdos sobre las mujeres de campo, reflejándose otro tipo de corporalidad diferente a la que luego se adoptó en el medio urbano. Tal y como indica Llona en referencia a la construcción de la identidad obrera, podemos decir que en el medio rural “ser fuerte y robusta constituyó una cualidad femenina positiva, que señalaba la capacidad para enfrentarse al asalto permanente de la miseria” (Llona, 2006: 293). Asimismo, la cuestión de la fortaleza y robustez física se ve acompañada por otras políticas corporales diferentes a las imperantes en la urbe. Una feminidad marcada por el recato, el pudor y el peso de la cultura rural asoma comúnmente en sus relatos:

“Las mujeres estaban siempre vestidas de negro. Porque moría un familiar... ¡y ya eran años de luto! Entonces... Estaban siempre de negro. Se tiraban años ¿eh? Igual se moría un abuelo... Yo recuerdo... Yo recuerdo cuando se murió mi abuelo que yo tenía quince años... Que me estuve dos años de luto porque murió mi abuelo. De negro ¿eh? ¡Completamente vestida de negro! ¿Tú te crees? Quince años tendría yo (...) Es que era pasarte la vida... Se te moría el padre y ya no eran cuatro... ¡Eran igual siete u ocho! Yo qué sé... Por eso las mujeres las veías siempre de negro... Con aquellas... Llevaban unas faldas, todas plisadas... La mayoría eran así, con una blusita, un jersey y así andaban. Pero de negro.”- **Modesta**

“Fíjate, de la regla no te hablaba nadie... ¿y qué hacías? No te hablaban, yo me acuerdo cuando me bajó la regla que yo no quería tenerla y me fui al río, para que se me fuera... Y se corta, se cortó... Yo no quería tener la regla... Yo veía aquello que sangraba... (-¿Nadie te explicó qué era?) Yo vi que mi madre me puso allí unas ropitas, unos pañicos y me imaginé que era para eso... Pero daba hasta vergüenza... Era una vergüenza. (...) Me acuerdo una vez que tu tía Faustina, Margarita y Ascensión, nos juntábamos todas y hablaban... Nos enteramos por eso que las mujeres llegaba una época que se sangraba pero nadie sabía por qué, y yo le preguntaba “¿y las monjas también?” (risas).”- **Isabel**

La cuestión de la regla y el recuerdo de algunas de que sus madres no les explicaron lo que era, atraviesan los relatos de la mayoría de estas mujeres, poniéndolo en contraste con la forma más naturalizada de vivirla en la actualidad, frente al fuerte tabú que experimentaron en el pueblo. La ruptura con dicha política corporal es palpable en sus discursos y su propia corporalidad, lejana ya a la experimentada en el pueblo. Y es que como indica Esteban respecto a los itinerarios corporales estos son “itinerarios abiertos, porosos, contradictorios e inacabados” (Esteban, 2004: 13). Es destacable esa idea de “¿las monjas también?” que recuerda pensar Isabel en su infancia, manifestándose esa

idea de pureza religiosa frente al “impuro” cuerpo femenino, regido en el pueblo por el pudor y la castidad cristiana. De este modo, todas recuerdan a las mujeres del pueblo portando el luto, con largas faldas y un pañuelo para la cabeza, cubriendo la mayor parte de sus cuerpos. El control del cuerpo femenino bajo la imposición de depositar del luto, es algo que recalcan y denuncian en sus discursos las mujeres más mayores, que lo vivieron, nunca mejor dicho, en sus propias carnes. Y es que el deber de las mujeres como depositarias del luto era algo muy extendido en las poblaciones rurales de España, lo que aún es mantenido por algunas mujeres de avanzada edad (Zambrano, 2015: 525). Margarita y Modesta describen casi con angustia la obligación de las mujeres de campo de acarrear el luto de por vida, debido al encadenamiento de una muerte tras otra. Pese a haber roto con las reglas corporales rurales, las emociones ligadas al recuerdo de dicha corporalidad continúan encarnadas en sí mismas. La ruptura con la cobertura del cuerpo bajo el control del modelo de feminidad católico debido a las contra-políticas de destape que nacen en las urbes durante la transición (Morcillo, 2015), es algo que analizaremos con mayor detenimiento en los siguientes capítulos. El control social del cuerpo femenino rural se hace patente con el siguiente recuerdo, en el que interviene uno de los agentes reguladores característicos del medio rural castellano, el cura:

“Es que cuando se vestían de negro, se ponían un pañuelo negro y la falda negra, ya eran como casadas pero ya no eran mozas, ya de respeto. Cuando se casaban se ponían un pañuelo haría frío o calor, solo cambiaban el pañuelo para ir a misa, de seda, uno bonito. Pero negro, siempre con el pañuelo negro... Y en manga corta no (- ¿Tapadas?) Sí, y si se le veía algo, el cura empezaba “¡ay!, que te van a picar las moscas...”.- **Isabel**

Como señalan todas las entrevistadas en sus discursos, el cura, el médico y la maestra, además de los padres o la familia, constituían las figuras de autoridad del pueblo, y como podemos observar, esa autoridad también se ve reflejada sobre el control de los cuerpos. Los comentarios sobre la piel descubierta que realiza el cura, la autoridad de la figura médica sobre la anatomía, o los castigos físicos de algunas maestras, constituyen los itinerarios corporales de estas mujeres, algunas muy críticas con el régimen corporal establecido en el pueblo. Y es que el control social en el medio rural se extendía al control de los cuerpos, regulados de una forma más autoritaria y despótica que en el medio urbano, o al menos de una manera más explícita y visible que en este último. De este modo, se observan rupturas, resistencias y reformulaciones de lo vivido a lo largo del tiempo que quedan plasmadas en sus relatos de vida. Isabel y también Dori y Margarita

muestran su disconformidad con las políticas corporales autoritarias experimentadas, realizando una crítica directa a los agentes reguladores del cuerpo. Como veremos a continuación, Dori denuncia a través de sus recuerdos la potestad de la maestra para gobernar los cuerpos ajenos ante la legitimidad del padre y la madre, rescatando y escenificando las resistencias entonces generadas como forma de crítica. Por otra parte, Margarita, la única de las entrevistadas que conoció a su marido en el pueblo, denuncia la mirada vigilante de la familia sobre su cuerpo y la sexualidad, identificándose con representaciones actuales sobre la opresión de las mujeres:

“Me acuerdo una vez que no sé, la maestra preguntó algo que no supimos ninguno del curso. Y venga “poned la mano que os voy a dar”. Tenía una vara la maestra... Nos pegó unos palos en la mano ¡de la leche! Y yo salí tan cabreada que me dije “mañana vengo preparada”. Llegué a casa, cogí unos ajos y unté las manos de ajo, “tiki, tiki” y dije para que cuando venga... ¡Que le salte la vara y le dé a ella en la cara! (risas) (...) Y otro día me dejó castigada sin ir a comer. Fíjate tú qué castigo, sin ir a comer en un sitio donde casi no había... Y nos dejó en el colegio unas horas y luego nos dijo “ala, podéis ir a casa a comer” y yo dije “¡pues yo no pienso comer! ¡no voy a comer!” Y me quedé por ahí, me fui por ahí a comer una moras de zarza... Y no fui a comer. Y luego la maestra fue a hablar con mi madre (...) y mi madre le dijo “Bueno, ¡pues si no come ya cenará! Usted dele caña”. Es que los padres encima le decían que te pegaran.”- **Dori**

“(- ¿Y cómo hacíais cuando estabais de novios? ¿quedábais a solas por el pueblo?) No, a solas no. Bueno, a solas en la puerta. Ya de noche... Y ala, tú para tu casa y yo pa' la mía. Claro, es que los padres estaban por detrás, y si no te mandaban a un hermano más pequeño: “vete y dile a tu hermana que entre”, todo el rato a ver (- ¿Sí?) ¡Hombre! había un control... Por si acaso ¿sabes? por si acaso nos pasábamos... (- Fíjate) Sí, eso estaba muy controlado. Tenía que ir un hermano, como los árabes ahora, como llevan ahora a las mujeres....”- **Margarita**

A través de estos relatos, podemos hacernos a la idea de la gran carga de la mirada rural sobre el cuerpo, frente a la liberalización que se experimenta posteriormente en las urbes. Sus biografías corporales se han visto atravesadas por este control que en la actualidad muchas rechazan. Es realmente curioso ese paralelismo que realiza continuamente Margarita durante la entrevista con esas figuras estereotipadas de las mujeres y hombres árabes, sintiéndose identificada con ellas y realizando una crítica a la situación vivida en el pueblo. Por otro lado, el itinerario corporal de estas mujeres también se encuentra marcado por los hábitos higiénicos experimentados en el ámbito rural, muy dispares a los posteriormente incorporados en las urbes y por los que se ven interpeladas. Como demuestra Georges Vigarello (1991), en su investigación sobre la historia de la higiene corporal, las nociones de “lo limpio” y “lo sucio” no son categorías estables, sino

conceptos cambiantes a lo largo del tiempo. Es decir, lo limpio y lo sucio suponen categorías sociales, concepciones construidas por diversos agentes y discursos que están lejos de tener una simple explicación basada en el cuidado “natural” del cuerpo. De este modo, los hábitos higiénicos no tienen tanto que ver con la escasez o la pobreza, como señalan las mujeres rurales en sus discursos, sino con una noción diferente del cuerpo y la higiene.

“Pero lo justo, tan lo justo que a diario el vestido lo ponías del lado del revés, y el domingo lo ponías del lado del derecho, porque así si estaba sucio no lo veías. Como con los calzoncillos que dicen, ¿no? ¡Lo marrón patrás, lo marrón patrás! (se ríe)”- **Margarita**

“La manguita por aquí, y la manguita del jersey por aquí raída porque era del hermano y el hermano lo había heredado... Entonces ¿que hacíamos? Mira... (se coge una manga y se frota la nariz) todo estaba lleno de mocos y las mangas brillaban.” – **Isabel**

La suciedad a la que se hace referencia en estos fragmentos, posiblemente no era concebida como tal durante esa parte de sus vidas. Asimismo, la acción de lavar el cuerpo que en la actualidad se encuentra tan incorporada, tampoco resultaba nada cotidiana en el pueblo. La mayoría recuerda estar más de un mes sin asearse, algunas incluso dicen que estaban más de dos meses sin lavarse “nada más que la cara”. El imperio de la higiene física en la actualidad tan naturalizado, interfiere en sus miradas, generando un discurso que achaca estos hábitos a la escasez. Una muestra de esta concepción diferente sobre la higiene corporal es la ausencia de baño en la vivienda rural. Ninguna de las entrevistadas poseía baño en sus casas, como dice Dori entre risas:

“Nosotros cagábamos en el corral, luego la mierda se la comían las gallinas y luego nosotros comíamos a las gallinas (risas).”- **Dori**

Sin embargo, el cuarto de baño supone un fenómeno social relativamente reciente, fruto de una conquista del espacio residencial de una moral higiénica que empieza a gestarse a principios del siglo XIX. De esta manera, no empieza a verse en algunos edificios de las ciudades hasta 1880 (Vigarelo, 1991: 270). Así, podemos decir, que esta conquista del espacio no llega a las viviendas del ámbito rural castellano hasta un siglo después. Felicidad, que recuerda cómo algunas maestras que daban clase en la escuela del pueblo se hospedaron en su casa, hace la siguiente observación:

“Fíjate, que yo veo ahora y al principio no teníamos agua corriente, no había servicio, ¡íbamos a la cuadra! Quiero decir, pobres maestras ¿no? Qué vida realmente dura ¿no?”- **Felicidad**

Felicidad siente pena por esa maestra que tuvo que modificar sus prácticas higiénicas para amoldarse a las rurales, poniendo de manifiesto su dimensión cultural. No siente esa pena por ella misma o su familia, ya que probablemente se sobreentienda que tenían otros hábitos. Se observa en este punto la representación del cuerpo urbano que constituye la figura de la maestra en el pueblo, algo que analizaremos más adelante. La ausencia de cuarto de baño correspondía a una noción diferente del propio espacio de la casa y es que, como veremos en los siguientes capítulos, al emigrar a la ciudad se adquieren hábitos de limpieza de la vivienda diferentes. La extrapolación del cuidado de la vivienda al propio espacio corporal y viceversa, queda patente en los relatos de esas mujeres. Luz me comentaba en referencia a la limpieza del hogar: “en el pueblo barrer y ya está” y es que la dedicación a este tipo de tareas domésticas eran mínimas; Rial achaca esto la ardua dedicación de las mujeres a las labores de campo, que no les dejaban tiempo para dedicarse a estas labores (Rial, 2003:17). Sin embargo, creo que esto se encuentra más relacionado con una concepción diferente de las necesidades de limpieza y higiene de la vivienda. Se debe la inexistencia de los “inmaculados modelos de vivienda” de las ciudades, como así los denomina Sabate (Sabate, 1989: 34).

1.2 El recuerdo del pueblo

Durante las entrevistas, una de las cuestiones más palpables en torno a la rememoración del pueblo, ha sido la entonación utilizada para el relato, así como lo suprimido o remarcado de sus itinerarios. Así, los colores tristes o alegres utilizados para la escenificación de la vida rural han sido muy diferentes, incluso a veces contrarios entre unos y otros relatos. La concepción del pueblo como atraso y de la ciudad como adelanto se encuentra muy presente en los recuerdos sobre el pueblo, rememorándose el mundo rural siempre desde una comparación con la vida en la urbe. La oposición mundo rural/mundo urbano se entrecruza en cada uno de los recuerdos que han ido tejiendo el relato de las mujeres emigradas, generando distintas formas de rememorar el pueblo. De este modo, los relatos rurales de las mujeres entrevistadas se dividen principalmente en dos bloques, aunque obviamente cada una tiene sus propios matices: por un lado, las que rememoran de manera crítica o negativa todo lo vivido en el pueblo y por otro, las que recuerdan positivamente las vivencias en torno al pueblo. Las razones que se encuentran

detrás de las distintas entonaciones respecto al relato rural son las que intentaremos discernir a través de este apartado. Como veremos, las emociones se encuentran muy presentes en los relatos de vida, generando desde el concepto de Hochschild una “musicalidad emocional” determinada, totalmente ligada a un marco y estructura social inscrita en melodías muy específicas (Hochschild en Doménech, 2012: 189). Dichas musicalidades y melodías que marcan los recuerdos de la vida rural son las que trataremos de capturar a través de este capítulo. Por lo tanto, el cometido de esta sección es discernir qué elementos atraviesan los recuerdos sobre la vida del pueblo, a partir de los compendios sociales que han generado las distintas subjetividades que conforman los relatos de vida de estas mujeres. Se pretende captar la música, los distintos colores que las emigrantes de Valleluego han tomado del contexto social para generar esa tonalidad que tiñe sus recuerdos.

En primer lugar, es importante destacar que los recuerdos de escasez y pobreza material marcan los itinerarios rurales de muchas de las entrevistadas. De esta forma, no resulta extraño que en sus relatos realicen una comparación explícita o implícita con el nivel adquisitivo alcanzado en las ciudades. Como indica Rial, las zonas de agricultura de subsistencia, como es el caso de Valleluego, se caracterizaban por una fuerza de trabajo exclusivamente familiar, una tierra per cápita escasa, un extremo minifundio, niveles de renta agrarios bajos e insuficiencias en la producción de alimentos, que se veían agravadas por la gran densidad familiar a la que había que proveer (Rial, 2003: 13). Se trataba de un modelo de vida basado en la mera supervivencia familiar, muy lejana de la sociedad de consumo actualmente tan expandida. En este sentido, la situación de escasez material general de Valleluego y su paso por el filtro del nivel adquisitivo actual marca el acto de rememorar la vida rural. Así, la concepción del pueblo como carencia/penuria que empieza extenderse por el pueblo a partir de las primeras migraciones, se encuentra muy presente en los recuerdos de muchas de las entrevistadas.

“Yo me acuerdo, ya te digo, de ir y... Igual el tres de febrero que es San Blás y que me iban a hacer un vestido pero... ¡Pero de una tela fina! Blanca con unas pintinas... Y yo digo... Ponerme eso el día de San Blas con el frío que hace... Lo digo ahora. Es que claro, porque no veías otra cosa... Entonces, estabas agosto con lo que tenías bien, pero luego... No, no ibas abrigada.” - **Modesta**

“¡Si no teníamos ni cristales para cubrir las ventanas! Tenía mi padre puesto cartones, y en la cama grande que dormíamos las cuatro hermanas... Debajo

estaba el trigo, que eso, fíjate tú, no te creas que te da calor. Y la manta que teníamos que era de lino, de esa que rasca. Y ahí encogidas, María José y yo en un lado y Luz y Nati en el otro. E iba mi padre ¡plas, plas! A manotazo limpio para calentarnos... “¡Espurríros⁹!” Decía “¡Espurríros!” (se ríe). Para que entráramos en calor, era mi padre siempre el que nos llevaba a la cama. Pero un frío de la leche... Cuando nevaba... Yo me acuerdo de una chaquetina que tenía como unos agujerines... Si nosotras andábamos con ropa que nos había enviado una prima de Alemania. Unos vestidos de tirolesas ahí... que los traíamos toda la semana ¡y el domingo le dábamos la vuelta!. Ya te digo, pues medias... Yo cogía el catarro en septiembre y hasta junio no se me quitaba aquel catarro.” - **Dori**

Sin embargo, como bien indica Modesta consciente de lo que el acto de recordar supone “lo digo ahora”. Y es que la escasez y la dureza de la vida en el pueblo no es rescatada en todos los relatos sobre la vida en el pueblo, ni es recogida de la misma manera en los que sí lo hacen. Así, Margarita y Modesta, las dos mujeres que llevan a cabo un proyecto migratorio independiente de sus progenitores, los cuales se quedan en el pueblo, realizan un narrativa que gira en torno al ideario de prosperar, lo que parece constituir el clásico de los relatos migratorios. Tanto Margarita como Modesta, en ese principio del éxodo rural tuvieron que tomar la decisión de emigrar, desafiando el miedo o el rechazo inicial de sus familias a que salieran del pueblo. De este modo, su relato se encuentra plagado de alusiones a la escasez y la dureza de la vida rural, introduciendo constantemente la idea que en el pueblo “no había futuro” y, en consecuencia, legitimando la necesidad de emigrar para encontrarlo y dotando de un fuerte sentido al propósito de abandono del pueblo que entonces llevaron a cabo. Sin embargo, pese a que se hace continuamente hincapié en la idea de que la vida rural era muy dura, es destacable que ninguna de las dos se detiene demasiado en resaltar esa crudeza de la vida rural con escenas concretas. Además, dicho relato sobre las vivencias rurales está acompañado en muchas ocasiones por un tono jocoso, narrando algunas experiencias entre risas. Quizá la decisión que entonces tomaron ya se encuentra suficientemente respaldada por el éxito alcanzado en la ciudad. La idealización del mundo urbano es aún muy fuerte, rescatando en su relato las mismas ideas a las que entonces tuvieron que aferrarse para poder salir de Valleluengo.

“Pues mira la vida en el pueblo yo la recuerdo con mucho cariño. Muy dura ¿eh? Porque era durísima. Mira había que salir al campo a descargar allí... a escoger los trigos y había que ir a los Linares a coger por ejemplo, nabos, una cosa que había que echarle a los animales... Tenías que ir a por ello aunque estuviera nevando...”

9 Dialecto sanabrés procedente del astur-leonés, significa “¡Estiraos!”. En las ciudades se produce una asimilación lingüística del castellano formal que sería interesante analizar en futuras investigaciones.

Tenías que ir (...) Allí vivías pero solo vivir. Porque no tenías, no podías tener ningún capricho... ¿me entiendes? (- Sí, sí) Era dura la vida en el pueblo, muy dura. Me recuerda porque claro, allí naciste... y como naciste allí, pues tienes las vivencias aquellas de la familia... Pero porque fuese agradable la vida, no. (- Claro, por eso no) No, no... Así es que... Por eso salimos todos de allí... O la mayoría, mira los que han quedado ¡tres! Así es que eso...”- **Modesta**

“¡Teníamos unas ganas de salir del pueblo! Ya una chavala de trece o catorce años en el pueblo no hacía nada... Bueno, se estaba terminando ya de estudiar, en la escuela se estaba hasta los catorce años... Yo ya había hecho el graduado escolar y ya no... Eso, teníamos ganas locas de salir. Y al otro lado los padres no te dejaban ir... Porque sola una mujer no podía salir de casa... ¿Sabes, una chica joven a dónde va?. (- O sea que tú a los trece o catorce años ya te querías ir a la ciudad o...) Sí, yo quería salir de casa, donde fuera. Porque la verdad es que en el pueblo no había vida para la juventud, no...”- **Margarita**

Como vemos, el discurso migratorio que liga el pueblo a lo negativo y la ciudad a lo positivo se encuentra muy presente en sus narrativas. La comparación de la vida rural con la urbana también es muy latente, “allí no podías tener ningún capricho”. La noción del pueblo como la ausencia de ciudad que veíamos en el marco teórico (Pérez Díaz, 1971: 19) asoma continuamente en sus discursos, construyendo una imagen sobre lo rural como algo desértico, vacío de ciudad. Además tanto Margarita como Modesta relatan durante la entrevista el rechazo de sus padres y madres a que ellas emigraran, viéndose seguramente obligadas a reforzar esa noción del pueblo como carencia/penuria, entonando el clásico discurso migratorio para así respaldar su decisión de salir del pueblo. Se produce una ruptura con el proyecto paterno, por lo que el sueño de la ciudad debe ser respaldado a través de diversas estrategias. Como indica Borderías la emigración surge, entre otras cosas, como una forma de escapar a la condiciones de vida rural (Borderías, 1993: 77), por lo que es comprensible que la imagen sobre la dureza de la vida en el campo sea continuamente resaltada en sus relatos. En el caso de Margarita, este discurso es especialmente evidente suprimiendo, además, de su narrativa cualquier factor negativo ligado a la vida urbana, incluso sobre sus primeros pasos en la ciudad. Por su parte Modesta, aunque dice recordar el pueblo con cariño y posteriormente cuenta que la vida en la ciudad no era “tan bonita” como ella se pensaba, enseguida lo enlaza con la idea de que en el pueblo era todavía peor. Pese a que Modesta introduce los recuerdos de la familia como algo positivo del pueblo, estos no interfieren en su visión general de la vida rural, como en los casos que veremos a continuación. Ambas repiten, casi como un mantra, que “en el pueblo no había futuro”, ya que ambas tuvieron que reafirmarse una y otra vez en su decisión hasta finalmente conseguir establecerse en la ciudad, alcanzando,

además, el éxito del proyecto migratorio iniciado en el pueblo. Las dos entonan un relato de vida rural marcado por la resistencia y el deseo de ciudad al que tuvieron que aferrarse para poder emigrar. Además, como se suele decir, “el tiempo les ha dado la razón” por lo que el discurso migratorio hegemónico se ha visto fortalecido.

Por otro lado, Luz, Felicidad e Isabel, que recuerdan el pueblo con un gran cariño, hacen alusión a una infancia feliz ligada a distintos aspectos: los recuerdos de la familia, la libertad de movimientos o el contacto y conocimiento de la naturaleza. La escasez y la dureza de la vida en el pueblo apenas asoman en los discursos de Luz y Felicidad. Así, el binomio campo/ciudad se extiende a sus relatos, aunque esta vez para generar una concepción del pueblo idealizada. Por ello, la melodía de fondo que envuelve los relatos de estas tres mujeres es bastante romántica:

“Ahí en la Iglesia, me acuerdo... Bueno ¡en esa plaza hacíamos unas tertulias! Y cuando estábamos jugando los niños... Yo recuerdo a mi madre de estar toda la tarde haciendo rosquillas... ¡y de pronto veo a mi madre que sale con la bandeja y empieza a repartir! (se ríe) Y bueno, es que hay algo entrañable que lo tienes ahí...” - **Felicidad**

“Los recuerdos son muy bonitos. A mí me sale un día de primavera así y me recuerda a las cortinas redondas con todas las mariposas... Que salías y olía el fenollo, eso que huele a anís... Las flores, los pájaros... Íbamos a buscar... Decíamos “vamos a subirnos aquí a ver si hay algún nido y nos hacemos una tortilla” (risas). Llegaba la primavera e ibas cerca de... donde están las matas de juncos, e intentabas hacer una trenza para luego tener la comba para jugar.” - **Luz**

Como se puede atisbar a través de estos fragmentos, la romantización de la vida en el pueblo se encuentra muy presente en sus relatos, algo que difiere enormemente de los discursos anteriores. Es destacable que en el caso de estas tres mujeres, el motivo de su primera emigración fue respaldado por sus padres: Isabel emigra a los catorce años a Eibar junto a su propia familia, mientras Luz y Felicidad salen del pueblo para poder seguir estudiando. En ambos casos sus familias querían que siguieran formándose y, además, sus propias familias también se encontraban inmersas en el proceso migratorio, por lo que marcharse del pueblo no supuso ningún tipo de conflicto con las mismas. Ninguna tuvo que construir un fuerte relato en el que escudarse para poder emigrar, por lo que esa noción de la vida rural como “vacía” frente a la idealización de la ciudad de las anteriores narrativas no se encuentra tan presente. Sin embargo, esta transgresión del relato migratorio dominante no se encuentra exenta de conflicto, de hecho estas mujeres

ponen en diálogo las dos partes: su propio discurso en torno a experiencia vital y el discurso migratorio hegemónico.

“La vida en el pueblo era total... No había preocupaciones, a parte de que eras una niña, ¡pues no había preocupaciones! Las preocupaciones eran de los padres, no tenías nada que pensar. Bueno, ahora los críos igual tampoco ¿no? Pero antes... No era nada... que podíamos ir a la escuela, gracias a Dios podíamos ir... Y el que no, pues no podían ir... Porque igual tenían que ayudar a los padres y cuidar de los animales y así... Bueno, todos ayudábamos ¿eh? Pero el venir para aquí por un lado fue beneficioso y bueno.... Porque había como se suele decir “la tierra prometida” y allí no había nada...”- **Isabel**

Como vemos, Isabel introduce su propia perspectiva en torno a las vivencias de su niñez y esta se coloca junto al anterior relato migratorio en el centro de su propia narración generándose una conversación entre los dos lados. El relato general sobre la vida rural pasada que he podido apreciar desde muy temprana edad en Valleluego gira en torno a la escasez y dureza del pueblo y este se liga al ideario de prosperar, de “buscar un futuro” propio de la emigración. De este modo, el pueblo se recuerda desde la decisión que se tomó para salir de él. El discurso de las primeras emigrantes como Modesta o Margarita también se encuentra presente en el discurso de Isabel, poniendo de manifiesto las condiciones de dureza de la vida rural o la percepción del pueblo como ausencia de ciudad: “allí no había nada”. Isabel, más mayor que Felicidad y Luz, con catorce años forma parte activa de un proyecto migratorio familiar al que sirven de combustible las mismas ideas de carencia/penuria, por lo que realiza un relato muy similar al de las primeras emigradas, pero generando un discurso a medio camino entre las unas y las otras. En este sentido, Isabel utiliza un tono crítico en muchas ocasiones, introduciendo en su relato aspectos negativos sobre el pueblo, mientras que en el caso de Felicidad y Luz todo lo negativo se ha suprimido del relato.

“Me acuerdo de la matanza que era como una fiesta de familia... Las mujeres iban a lavar las tripas, allá donde están los regatos... Y entonces, claro, en invierno imagínate qué frío... Entonces los niños cogíamos palitos y hacíamos fuego y cuando venían se calentaban. Entonces, son recuerdos como entrañables que te quedan. (...) Yo no recuerdo la vida dura del pueblo. O sea, yo fue la infancia, a mí no me tocó segar...Trillar sí ¿eh? Eso sí me tocó, pero trabajos duros de campo a mí no me tocaron. Entonces, así como a mis hermanos sí, yo era la pequeña... Entonces yo esa dureza no la viví.”- **Felicidad**

Felicidad, que idealiza frecuentemente todas las vivencias en torno a la vida del pueblo,

no ha producido sin embargo, la construcción de una historia contrapuesta o alternativa, ya que en el recuerdo dichas vivencias se atribuyen a su condición de infante, algo también palpable en el caso de Isabel. La “verdadera” experiencia migratoria: la de las primeras personas que salieron, la de las adultas, las protagonistas, hace así empequeñecer la otra lectura edificada en torno a propias vivencias, convirtiendo su posición de infantes en una forma de invalidar su propio relato. De este modo, podemos comprender cómo su rememoración se desvía de la narración migratoria dominante. Por otro lado, Luz, que también era una niña durante su etapa en el pueblo y que dice tener buenos recuerdos, ha seguido otra estrategia diferente para explicar esa contradicción entre la lectura de sus propias vivencias y el discurso migratorio clásico:

“(- ¿Qué recuerdas de cuando vivías en el pueblo? ¿Cómo recuerdas un poco el día a día?) Pues hombre, son los recuerdos que más te vuelven y sobre todo ahora que es cuando vas teniendo ciertos años. Porque igual lo recuerdas más que otras épocas vividas aquí, porque es tu infancia y son tus raíces. Entonces el pueblo... El pueblo es lo básico... Para mí, lo básico en mi vida es el pueblo. Es la base donde se sustenta todo. Bueno, pues chica, muchas experiencias y muchas historias... Comparándolas con la vida de ahora pues serían “¡jo!, pues ¡qué mal se vivía!, ¡qué mal estábamos!, ¡cuántas cosas nos faltaban...!”, pero en aquel momento, como no conocíamos otra cosa, vivíamos bien. Yo los recuerdos que tengo son buenos.”- **Luz**

Luz, también interpelada por este discurso migratorio, introduce el pueblo como la base de su propia identidad, el origen fosilizado de lo que hoy es. Como señala Foucault, el origen, el fósil “funciona como una forma lejana y aproximativa de identidad” (Foucault, 1968: 157). El fuerte sentido que evoca la palabra “raíces” es un claro ejemplo de la construcción del concepto de identidad, que tiene suficiente poder como para eclipsar el discurso hegemónico. La idealización y mitificación del “origen”, presente en cualquier construcción identitaria, sirve de escudo al propio relato cimentado sobre dichas vivencias. En todo este diálogo entre lo vivido y lo hegemónico, Luz podría decir “da igual si fue o no dura la vida en el pueblo, son tus raíces” y nada podría discutirlo, porque no hay nada con más fuerza que la noción de identidad originaria. Es destacable que precisamente son Luz, Isabel y Felicidad las únicas entrevistadas que utilizan la palabra “raíces” para referirse al pueblo durante las entrevistas, aunque es Luz la única que se sirve de la misma para legitimar su relato, mientras Isabel y Felicidad la utilizan para explicar qué le gusta a la gente a la hora de volver al pueblo en la actualidad. De este modo, Luz subvierte el discurso migratorio dominante y coloca en el centro su propia

construcción romantizada de las experiencias vitales en el pueblo, amparándose en esa idea de fuerza que proporcionan las “raíces” a la hora de construir la identidad. Además, resuelve fácilmente el aún posible conflicto entre el relato dominante y el tejido por ella misma, introduciendo la idea de que “en aquel momento como no conocíamos otra cosa vivíamos bien”. Responde así al discurso clásico sobre la emigración, poniendo de manifiesto que este supone una lectura realizada desde la óptica urbana, mediante la comparación entre el campo y la ciudad. No haber tenido que desarrollar estrategias de resistencia que facilitaran la partida del pueblo ha permitido en estos casos la idealización de los recuerdos de la infancia en el mismo y/o la reivindicación de ese origen rural. Sin embargo, es llamativo que, tanto Luz como Felicidad, nunca introduzcan recuerdos entonados de una manera negativa en su relato, parece haber una supresión de todo lo negativo ligado al pueblo, del que casi siempre se habla con nostalgia, contando la mayoría de experiencias desde el humor y con una sonrisa en la cara. Por el contrario, Margarita y Modesta, e incluso Isabel, aunque sí que introducen algunos buenos recuerdos, siempre los unen a la idea de que “se vivía mal y que había que salir” recalcando que ahora viven mejor; mostrando quizá una relación conflictiva con los “buenos” recuerdos sobre el pueblo, ya que, en cierta forma, tuvieron que “renegar” de él para poder salir.

Por otro lado, Dori, la más joven de las entrevistadas, que también vivió en el pueblo durante su infancia, muestra un relato muy diferente al resto. De hecho, pese a haber sido una niña durante su etapa en el mismo y no haber desarrollado un proyecto migratorio independiente al familiar, recuerda su vida en el pueblo de una manera muy contraria a la de su hermana Luz, Isabel y Felicidad. Su relato de la vida en el pueblo se encuentra atravesado por una lectura muy sombría de las experiencias relativas al mismo, poniendo en escena recuerdos concretos que retratan de manera detallada la crudeza y escasez de la vida en el pueblo; de una manera mucho más marcada, incluso, que en el caso de Margarita y Modesta, que no describen demasiadas experiencias de ese tipo. También es destacable, el tono narrativo utilizado por Dori en comparación con el resto de entrevistadas, que evoca siempre recuerdos envueltos en un fuerte halo dramático. Así como Margarita y Modesta también describen algunas escenas de dureza para retratar la vida rural, la música de su narrativa, como veremos, difiere de la utilizada por Dori:

“(– ¿Qué recuerdas del pueblo? ¿Cómo era en día a día en el pueblo?) Todo lo que

recuerdo son cosas muy tristes, tuve una infancia muy, muy desdichada. Desde que tengo uso de razón recuerdo la enfermedad de mi madre, y a raíz de eso fue un sufrimiento tremendo. Cuando los demás niños salían a jugar, por ejemplo, a jugar a la calle, yo no podía jugar porque tenía que hacer cosas. Tenía que ir a buscar el burro, tenía que ir a lavar la ropa, tenía que ir a llenar de agua los cubos... Tenía que hacer veinticinco mil cosas. Y bueno, sí que alguna trastada sí que hice... Pero en el fondo, fondo, lo recuerdo todo como muy triste. Yo a los seis años iba a segar, iba a segar a las tierras que me levantaba mi padre a las seis de la mañana, cuando no había salido el sol..." – **Dori**

Mientras las primeras emigradas hacen menos hincapié en la evocación de recuerdos negativos y se centran más en la simple idea de que “había que salir”, Dori lo hace a la inversa: describe muchas vivencias, pero apenas introduce la idea de la necesidad de emigrar y prosperar. Así, Margarita y Modesta entonan sus historias de una forma mucho menos trágica, incluso, como decíamos, entre risas. La propia Margarita, relatando algunas anécdotas vividas en el pueblo, me decía “son unos recuerdos que están ya muy lejos... Pero añoras, aunque eso, viniste a mejor vida, lógicamente.” Sin embargo, en el relato de Dori no parece haber lugar para esa añoranza. Esta entrevistada describe una infancia muy lúgubre, achacando a la enfermedad de su madre todos los males vividos y las duras tareas que le tocó realizar. Sin embargo, con la enfermedad de su madre o sin ella, lo cierto es que la participación de las niñas y niños en los trabajos cotidianos era muy frecuente en el mundo rural (Carrasco, Borderías y Torns, 2011: 17). Todas recuerdan contribuir activamente en las labores cotidianas, que, desde el prisma actual, veríamos como labores no aptas o demasiado duras para cualquier infante. Pese a ello, la contribución de la prole a los trabajos rurales desde muy temprana edad era algo común en las sociedades agrarias, ya que todas las personas debían contribuir a la supervivencia familiar. De este modo, pese a que la enfermedad de la madre de Dori pudiera aumentar su carga de trabajos en comparación con otros niños y niñas del pueblo, ese balance se realiza desde la noción de infancia actual. Otras entrevistadas sin embargo, pasando por el filtro del presente todos esos trabajos asumidos durante su infancia, generan otro tipo de relatos:

“Pues, por ejemplo, íbamos a coger comida para las vacas, por ejemplo. Porque tenían en los Linares sembrados los nabos, las berzas... Todo lo que se le daba a los animales. Y nos decían “pues vete a recoger una remolachas, pa los cerdos, pa las vacas, pa...” Yo me acuerdo de ir con las remolachas, que son grandes ¿eh? Algunas eran enormes y las cogías por la hoja (...) tres en cada mano... Y me llegaban al suelo... Y ¡ay, ay ,ay...! Hasta llegar a casa... ¡Cómo pesaba aquello! Pues alguna cosa hacíamos... Que se dice ahora de los niños que trabajan... que

bueno, estos que se dice ahora posiblemente sea otra forma de trabajar, no sé... no sé, pero entonces a los niños... Ya hacíamos, ya ayudábamos a hacer cositas.”- **Margarita**

“Luego, además de la escuela, pues recuerdo cuando íbamos a recoger castañas, por ejemplo. Recuerdos entrañables ¿no? De que... realmente nuestros padres pues, no sé... Mi hermano dice “explotación infantil” pero yo digo no, papá decía que “el trabajo de niño es poco pero el que lo pierde es un loco” ¿no? Y yo recuerdo de ir con mi padre, mi padre podando y yo ¡jugando, jugando! iba cogiendo las varitas que caían y al final mi padre se encontraba con ellas recogidas ¿no? Pues con las castañas igual.”- **Felicidad**

A través de estos fragmentos, se puede observar cómo algunas entrevistadas también se sienten interpeladas por la noción de infancia actual, fabricando sin embargo, discursos de otro tipo. El imaginario actual emerge para atravesar sus recuerdos, convirtiendo el acto de rememoración en un diálogo entre lo vivido y lo ahora percibido. Así, la forma de recordar el pueblo también irrumpe en dichas vivencias, en el caso de Felicidad de una forma más idealizada y en el caso de Margarita como una manera de poner de manifiesto ese trabajo realizado. Sin embargo, Dori entreteje un discurso en el que la enfermedad de su madre explica todas esas tareas que ella tuvo que asumir. Recordemos la ilustrativa frase que nos deja Felicidad sobre el imaginario rural en torno a la cuestión del trabajo infantil “el trabajo de niño es poco pero el que lo pierde es un loco”. Fue dicha concepción la que legitimaba que una niña participara en todos esos trabajos sin que su edad supusiera impedimento y no la enfermedad de su madre. Fijándonos más a fondo en el relato de Dori, vemos que esta se refiere más a experiencias vitales en las que no se sintió cuidada, entendiendo todos esos trabajos a realizar como una carencia de cuidados. Como veremos en el siguiente fragmento, esa carencia, percibida desde el presente, no solamente incluye la etapa en la que su madre estaba enferma:

“Yo tengo el recuerdo de un día que estaba mala, mala, mala, tirada en la calle, con una fiebre altísima y temblando... y sola allí... (- ¿Y qué hacías allí?) ¿Qué hacía? Pues no había nadie en casa. Mi madre estaba en el campo trabajando, mi padre estaba fuera. Y yo los demás pues yo qué sé dónde andarían. Yo solo sé que me encontraba muy mal y me tumbé en la piedra aquella que había donde Rosario, me tumbé allí al sol... Al sol, porque estaba tiritando. Y apareció mi tía “¡ay esta niña que está muy mala!” Y me acuerdo otra vez, cuando todavía estaba la Fausti, que yo tendría... ¿tres años? Porque que es un recuerdo que se te queda muy grabado, cuando te caes a un brasero y me quemé entera, todo el culo entero... Y me metió mi hermana en el cajón de la harina, qué fíjate tú encima... Porque era lo único fresco que había... Y estuve seis meses sin poder sentarme... Con unos dolores horribles... Eso es lo único que recuerdo. Mi padre sé que no estaba, mi madre creo que había ido a acarrear la leña...”- **Dori**

Como vemos, sin decir explícitamente “no me cuidaron”, introduce en su relato múltiples escenas en las que no se sintió cuidada. Si antes señalábamos que las primeras emigradas perciben el pueblo como una ausencia de ciudad, en el caso de Dori podríamos decir que siente el pueblo como una ausencia de cuidados. Podemos preguntarnos en este punto, por qué Luz, la hermana mayor de Dori, no introduce este tipo de experiencias con el mismo tono, formando parte de la misma familia. Las dos hermanas tienen además una edad muy parecida, tan solo se llevan dos años, por lo que las dos tendrían una infancia similar en lo que a trabajos y cuidados percibidos se refiere. Durante las entrevistas hay un instante en el que las dos hermanas me describen un mismo momento juntas, lavando ropa en la fuente durante el invierno, de una manera muy diferente. Mientras que Luz, desde su concepción más romantizada lo cuenta entre risas, Dori, en su tono trágico habitual, describe detalladamente el frío que sentía en las manos y cómo había dos señoras del pueblo mirando, que “no las ayudaron”. Y es que el filtro del presente de Dori pasa por la comparación de los cuidados proporcionados a sus hijos con los recibidos por ella durante su infancia. Entra en juego en este punto del relato de Dori, la *maternidad totalizante* (Bolufer, 2013) que ella ha interiorizado y practicado, frente a la ejercida por su madre:

“Porque no teníamos una madre que nos estuviera ahí protegiendo, como ahora, que habéis tenido todo, que se os ha dado todo. Igual en el pueblo otras madres que estuvieran bien de salud, pues igual sí. Pero la nuestra no. La nuestra la perdió y la perdió. Quiero decir que no fue buena... Vosotras ya la habéis conocido cuando hacía cosas y estaba mejor... Pero antes fue terrible. Tú fíjate una cría de trece años escucharle a su madre “que me muera, que me muera, que me muera” No... Fíjate cómo estaría ella. Fue muy duro. Y muchas veces me da mucha rabia mi hermana, me da mucha rabia. Porque una persona que nos podía haber cuidado... Y no la tuvimos.” – **Dori**

En este caso, el recuerdo del pueblo se ve atravesado por las experiencias de género ligadas a la maternidad. Es evidente en este fragmento cómo compara el tipo de maternidad ejercido con el percibido: “no teníamos una madre que nos estuviera ahí protegiendo, como ahora, que habéis tenido todo, que se os ha dado todo”. Esto es uno de los factores que enturbia su recuerdo del pueblo, frente a la idealización patente en los relatos de Luz y Felicidad, precisamente, las dos únicas entrevistadas sin hijos. Esa frase que Dori deja a la mitad “quiero decir que no fue buena...” es difícil interpretar. Dori introduce, entonces, la figura de su hermana mayor, monja, que, a la falta de su madre, desde su óptica, “debió estar” allí para cuidarlas. No habla de sus hermanos mayores, que

tampoco estuvieron, habla de la hermana mayor, la que por norma de género “debió estar allí” y no estuvo.

Modesta, Isabel y Margarita, también madres, no muestran, sin embargo, ese conflicto entre lo vivido y el modelo de maternidad incondicional con el que entran en contacto en la urbe. Se trata la asunción del arquetipo de “súper mamá”, aquella mujer-madre que trabaja dentro y fuera de casa, al que se adhiere Dori al llegar a la ciudad. De esta forma, Dori solamente puede justificar la falta de cuidados de su niñez atribuyéndola a la enfermedad de su madre. Como señala Bolufer, una mujer que no ejerce esa maternidad totalizante “se representa como una mujer “desnaturalizada”, sorda a la voz de la naturaleza”, de ahí ese continuo hincapié, por parte de Dori, en la enfermedad de su madre (Bolufer, 2013: 74). La figura de la madre enferma, como una manera de representar a la madre desnaturalizada que no ejerce los cuidados como debería, atraviesa la subjetividad de Dori relacionada con el pueblo, una memoria siempre en constante reformulación en su interacción con el contexto social. La madre de Dori, más que una madre enferma, fue una mujer de campo, algo sin embargo muy difícil de interpretar desde el modelo esencializado de la mujer-madre actual.

1.3 El sueño de la ciudad

El objetivo de esta sección es conocer como el imaginario de la ciudad se fue gestando en el pueblo antes de emigrar; a través de qué canales la idea de la ciudad empezó a filtrarse en el pueblo, generando todo un universo simbólico en torno a ella. De qué manera el sueño de la ciudad alimenta la ilusión por salir de pueblo, unida a la idea de prosperar y buscar una vida mejor.

En medio de la vida rural descrita en las anteriores secciones, comenzó a emerger todo un ideario en torno a la ciudad que fortaleció la decisión de salir del pueblo. De esta manera la ilusión por adquirir una nueva forma de vida, algo que aún es muy palpable en la mayor parte de los relatos, empieza a incorporarse en el corazón del mundo rural. La concepción del pueblo como ausencia de ciudad que plaga los relatos de las entrevistadas no se entiende sin la asunción de la mirada etnocéntrica de la ciudad sobre el pueblo (García de León, 1996). La ciudad representaba así el marco hegemónico, lo correcto, lo adecuado. De esta forma, uno de los canales de transmisión fundamental de la ciudad, lo constituyeron las primeras personas que emigraron. Cuando aún no se había producido el

desplazamiento masivo a las ciudades, que empieza a hacerse patente en el pueblo durante la década de los sesenta, las primeras personas que salen de Vallelengu, algunas para establecerse en otros lugares y otras simplemente para contribuir al sustento familiar, regresan al pueblo “luciendo” la ciudad. Nuevas canciones, nuevos objetos, nuevas palabras de otros lugares, nuevas vestimentas, nuevas historias vividas en aquel nuevo mundo, empezaban a construir todo un universo simbólico de carácter positivo en torno a la urbe.

El ideal de un nuevo mundo comenzaba a existir en el propio imaginario colectivo del pueblo, convirtiéndose la ciudad en la máxima representación de una vida mejor. Florecía así un deseo de cambio colectivo, una ilusión por todas las novedades que llegan de aquel otro lado y que impulsaban las ansias de emigrar. La ciudad se imaginaba antes de conocerla y no cabían en ella atributos negativos, la gente que volvía solo contaba maravillas, vestía maravillas y traía maravillas consigo. La ciudad se iba constituyendo en el imaginario rural como el modelo de referencia supremo. En este sentido, es destacable que ninguna entrevistada recuerde pensar en las posibles adversidades ligadas a la ciudad. La ciudad era un sueño, no una pesadilla, por lo que los infortunios vividos fueron suprimidos en el relato de las personas cuando volvían. De este modo, la gente del pueblo solo imaginaba maravillas de la ciudad y es que, como me decía Modesta en la entrevista, “así se sueña”.

“(-¿Y qué contaba la gente que volvía?) Pues mira, mi padre no contaba mucho... Yo como que he sido más consciente después ¿no? Pues por ejemplo, mi cuñado hablando un día dice “yo he estado haciendo la torre de Aránzazu con esos picos” yo eso lo recuerdo. Y entonces, pues empezáis a hablar y a tirar del hilo... la vida que llevaban ¿no? Pues durmiendo en barracones... Un poco lo que tenemos ahora con los inmigrantes es lo que cuentan de entonces. O sea, que te dicen que Tomás, mi padre, se marchaba a pasear por no gastar dinero el domingo por la tarde. Entonces, de ahorro al máximo y viviendo...yo me imagino en las condiciones de ahora. Y luego, te traían cosinas ¿no? Que eran grandes cosas pero claro, no eran grandes regalos. Mi padre me trajo chokolatines y ya era como “¡pues fijate lo que me ha traído mi padre!”- **Felicidad**

Todas estas duras experiencias, ligadas en este caso a la situación de los primeros emigrantes, eran suprimidas del relato al volver al pueblo. Como se recoge en el documental “El tren de la memoria”, las malas experiencias se callan, pues la ciudad representa todo lo bueno, la adquisición de ese nuevo status que el resto también desea

alcanzar (Arribas y Pérez, 2005, min 54:30). De esta manera, las personas que vuelven constituyen la materialización del sueño de ciudad y más que volver contando maravillas sobre la ciudad, llevaban maravillas de la misma. De hecho, las entrevistadas no recuerdan tanto lo que se contaba sino lo que se traía. Los obsequios, los regalos que las personas emigrantes traían de aquel nuevo mundo se esperaban con gran ilusión, convirtiéndose en un canal de entrada de la cultura urbana en el pueblo. De este modo, la vestimenta y el aspecto corporal aparecen en los relatos de las mujeres entrevistadas como una de las máximas representaciones principales de aquella nueva vida.

“Pues cuando iban, tú les veías blanquitos, porque claro no se habían quemado del sol, no trabajaban fuera, trabajaban mucho pero cuando iban al pueblo de vacaciones eran muy guapitos con su trajecito... Y ¡ah, qué envidia! Allí no había futuro (...) (-¿Y contaban también las cosas igual menos agradables?) No, eso no te lo contaban”.- **Isabel**

“Me acuerdo Mari Pili que venían sus primos de Bélgica y bueno... ¡Le traían la ropa de última generación! para... para ella. Pues ella era un poco distinta pero siempre estaba con nosotras. Te quiero decir, que no... Pero claro, llegaba el Saturnino y ¡bueno, bueno! : “le he traído a Mari Pili esto, le he traído...” Y nos decía luego “ala, poneros ahí que os hago una foto” Nos hacía doscientas mil fotos y luego era mentira todo (risas) (- ¿Era mentira?) Era mentira, no tenía ni carretes (risas) Ese fardaba muchísimo.” - **Luz**

El acceso a una nueva cultura material se muestra como un escaparate en el cuerpo de las personas emigradas que empezaban a adquirir un aspecto urbano, que representaban la encarnación de la ciudad. La blancura de la piel es algo muy destacado por Margarita, Modesta e Isabel, las mujeres más mayores, y es una de las principales distinciones que realizan entre el cuerpo rural y el urbano.

Recordemos que los medios de comunicación eran muy escasos, absolutamente nadie contaba con una televisión y solo algunas personas del pueblo poseían una radio. Los canales de comunicación y de expansión de las representaciones hegemónicas con los que contamos en la actualidad eran prácticamente inexistentes en el medio rural de la época. La imagen gráfica de la ciudad era imposible de reproducir en la radio, aunque sí permitiera imaginarla, por lo que las personas que emigraban y volvían al pueblo constituían casi las únicas imágenes gráficas con las que el pueblo contaba para construir el ideal de cultura urbana. De esta forma, la ropa que se traía de la ciudad constituía un nuevo cuerpo urbano que comenzaba a hacerse presente en el pueblo y que subordinada

al cuerpo rural, como dice Luz en referencia a aquella niña que ya vestía diferente estando en el pueblo: “ella era un poco distinta pero estaba con nosotras”, con los cuerpos rurales. Los atributos y adornos físicos eran una forma de lucirse de ciudad, así, el deseo de adquirir este tipo de vestimentas y objetos florecía entre las personas que aún no habían salido del pueblo:

“Me acuerdo una chica que su padre había estado en Alemania y le pudo comprar unas botas de goma, y yo tenía una envidia... porque aquellas botas no hacían ruido, se podían meter todas el agua, no se mojaban... Y con los zapatos de madera era piel por arriba y el piso de madera, de ahí lo de “los zapatos de madera”. Y luego le ponían unas herraduras porque si no la madera se gastaba enseguida... ¡Unas herraduras como la de los caballos! Y eso hacía mucho ruido, hacía mucho ruido...” - **Margarita**

“Yo solamente sabía que la gente que venía de la ciudad vivía mucho mejor que la de los pueblos. Y siempre estábamos pensando “cuando venga mi hermano me va a traer...” siempre cuando estábamos en el grupo de amigas “pues a mí mi hermano me va a traer una braga de no sé qué...” Es que no teníamos bragas, hasta bien mayores no teníamos bragas. Y yo me acuerdo mi hermano mayor que nos trajo una combinación de Eibar, pues no sabes qué ilusión... Yo me lo imaginaba como que aquello se vivía mucho mejor.” - **Dori**

Margarita, que aún describe casi con admiración de aquellas botas “que no hacían ruido”, compara aquellas botas con sus zapatos de madera, en lo que se puede interpretar como una comparación simbólica de lo urbano frente a lo rural, el polo positivo frente al negativo. El escaso ruido que hacían aquellas botas, se convierte inmediatamente en algo bueno, puesto que la ciudad es algo bueno. Asimismo, la comparación de la cultura material de las ciudades con la escasez del pueblo es una de las más recurrentes entre las entrevistadas, muy patente en el fragmento de Dori. Y es que los objetos que se traían de la ciudad constituyeron los portadores más eficaces de los significados positivos del mundo urbano. Las cosas y las ropas constituían la materialización de aquel sueño, permitían mirarlo, tocarlo y olerlo, por lo que invitaban a seguir imaginándolo. Como recuerdan algunas entrevistadas entre risas, cuando la gente volvía “fardaba” de una nueva vida, pero quedaba patente que se trataba de fardar, puesto que aún no se había adquirido ese nivel de vida que se intentaba aparentar:

“Y claro, venían pues muy bien preparados. Que allí no podíamos estar así... ¡Claro! Porque no teníamos dinero para poder vivir así... Venían diferentes... ¡claro! Algunos ya traían su coche... que allí no había ningún coche, nadie tenía

para comprarse un coche (...) Venían fardando de coche... Pero los que estaban allí no podían tener el coche así.”- **Modesta**

“Mi tío se trajo un coche. O sea, de repente en navidad ¡apareció con un coche! Había algunos que venían alardeando de esa otra vida ¿no? Entonces, ¡un coche que al día siguiente no arrancaba! ¡y no arrancó! (se ríe) y qué problemas... Luego estaba la gente ¡te han echado mal de ojo! (risas) Entonces, eso era como lo más. Luego ya sí que fueron apareciendo otros coches, pero en aquel momento yo creo que no había...” - **Felicidad**

Parece que particularmente en el caso de los hombres, fardar y fardar concretamente de elementos tecnológicos como el coche, constituyó todo un fenómeno de la emigración. El coche, en el caso del universo masculino fundamentalmente constituyó una forma de “delatar un mayor status” (Arribas y Pérez, 2005, min 58:10), algo que también pareció constituir la ropa, al menos en el caso de nuestras entrevistadas. La mayoría de ellas recuerda elementos relacionados con la corporalidad, que, especialmente en el caso de las mujeres, parecía erigirse como la principal vía de entrada de los significados de una nueva feminidad urbana. Es increíble el detalle con el que algunas entrevistadas recuerdan y describen aquellos primeros objetos que les llegaban al pueblo. Y es que estos no simbolizaban simplemente el acceso a una nueva vida material de la que fardar, sino que se encontraban cargados de significados sobre lo que era la ciudad y la nueva feminidad inscrita a ella. Estos objetos eran contenedores de sueños y su porte dotaba de una nueva corporalidad a las mujeres del pueblo, quedando subordinado el modelo corporal rural al modelo de la ciudad. Los objetos ayudaban a simular y construir esa nueva apariencia corporal que emanaba de la urbe. De esta forma, cuestiones como la tonalidad de la piel que comentábamos antes se suman a la construcción de la corporalidad urbana:

“Pues mira, Agustín nos llevó unos pendientes (...) y llevó cuatro pares, entonces sorteamos para Rosario, Dori, Susi y yo. Teníamos unos aritos nosotras que nos poníamos de pequeñas ¡que esos eran antialérgicos! Era como un hilito de seda, trenzado y eso te iba por el agujero. Pero al llevar Agustín esos que brillaban tanto... ¡Eran chatarra pura! (se ríe) nos pusimos, nos pusimos... Unos eran con una bolita roja en el centro, y como con una forma hexagonal más o menos... Una bolita azul, otra roja y no sé que más. Y los sorteamos a ver cuál nos tocaba a cada una. ¡Nos pusimos todas los pendientes más chulos que la pana! Yo me acuerdo una vez que me dolían las orejas, que ya no podía más... ¡Tenía los tornillos pegados! Recuerdo que me los quitó Juan. Y mi padre decía ¡habrá que quitárselos con alicates! (risas)” - **Luz**

“Las de ciudad tenían el cutis blanco, que no les daba el sol, ni el aire ni nada... En el pueblo cuando llegaba la temporada de segar y trillar, las mujeres, sobre todo las chicas más jóvenes que luego tenían que presumir, se ponían un pañuelo

que les tapaba bastante para no quemarse. Porque antes no se llevaba el moreno, se llevaba lo blanco porque eso daba a entender que... “tú de no sé donde”, ¿sabes?. Venían las de Madrid con una piel blanquitas y no sé qué y los demás con un color agitanao' y no... Había que... Que pensarán los demás que tú... Entonces se tapaban con el pañuelo, para no quemarte. ¡Cómo han cambiado las cosas! ¡ahora lo contrario! Pero claro, ahora es moreno de playa, no de ir al campo (se ríe) Lo que mola es el moreno de playa (se ríe) Que a mí me da igual un moreno que otro, pero que era lo que era.”- **Margarita**

Tener esos pendientes “que brillaban tanto” como dice Luz, o el cutis blanco que describe Margarita ayudaba a emular un nuevo tipo de feminidad. Las mujeres de campo comienzan a imitar ese modelo corporal que le llega de la ciudad y que quizá siempre estuvo presente en aspectos como el color de la piel. Aparentar ser, presumir ser y, en definitiva, desear ser y llegar a ser como la gente de ciudad va tomando carta de naturaleza en la vida cotidiana del pueblo. Como indica Esteban “la identidad de género es siempre una identidad corporal” (Esteban, 2004: 11). En este sentido, la blancura correspondía a una identidad corporal que reflejaba una identidad de género concreta: la del “ama de casa”, figura que parece describir Margarita: “no les daba el sol, ni el aire, ni nada”. Es destacable que Felicidad, la única persona entrevistada monja, no introduzca en su relato recuerdos relacionados con su corporalidad. De hecho, mientras que el resto de entrevistadas al responder sobre la cuestión “¿y qué te trajeron de la ciudad?” reproducen recuerdos centrados en la ropa u accesorios corporales, Felicidad habla de unas chocolatinas que le trajo su padre, en ningún momento se refiere a la ropa. De este modo, podemos preguntarnos hasta qué punto construir una feminidad atractiva y deseable a los ojos masculinos se convirtió en algo importante y, en consecuencia, cómo esa nueva identidad corporal atraviesa los recuerdos sobre el pueblo. Por otro lado, la corporalidad de Felicidad quizá se encuentre más acorde a la entonces existente en el pueblo que a la del modelo actual. Como veremos más explícitamente en el siguiente fragmento, el nuevo modelo de feminidad urbana se veía acompañado del deseo de alcanzar una figura inexistente en el pueblo, la del “ama de casa”, que constituía el compendio de las metas máximas a las que se podía aspirar:

“Estando allí yo soñaba... Yo decía: “¡jolín! pues qué bien, pues... ¿y eso qué será? ¿estará la gente...? ¿los maridos estarán trabajando y la mujer haciendo la comida?” (se ríe) Me figuraba yo... Me lo imaginaba yo como que tenía que ser una vida muy bonita. Y bonito no hay nada, que hay bueno y malo en todos los sitios. Pero... entonces sí que lo ves como algo bueno.”- **Modesta**

Modesta imaginaba una vida mejor ligada a la dedicación exclusiva de las mujeres al hogar, a ser ama de casa, una figura que no se encontraba materializada en el pueblo pero que, sin embargo, como vemos, sí existía en el imaginario colectivo. Y es que como indicábamos en el marco teórico, campo y ciudad no era espacios totalmente contrapuestos y aislados entre sí, sino que convergían y fluctuaban dentro de una misma sociedad global. Sin embargo, todo lo ligado a la ciudad construía el marco de referencia hegemónico que, como vemos, incluía la asunción del modelo de ama de casa. En este fragmento vemos la convergencia entre el pasado y el presente, entre lo entonces imaginado y lo vivido, entre el modelo hegemónico de entonces y el actual “y bonito no hay nada, que hay bueno y malo en todos los sitios”, recalca Modesta. De este modo, podemos suponer que la filtración del modelo del ama de casa llegaba tanto por medio de la voz de otros emigrantes, así como a través de la escuela o la radio. Modesta, por su parte, es la única entrevistada que introduce en su relato el recuerdo de la radio:

“Allí lo único que veíamos... Que oíamos era la radio, ¡el que la tenía! Que tampoco lo teníamos todos... Pues esta radio la compró mi tío... Teníamos un tío que estaba inválido y lo compró porque dice... “A ver si los detengo, que no marchen...” porque es cuando ya nos queríamos marchar... (- ¿Y no querían que os marcharais?) ¡Qué va! no querían, no... Y los padres tampoco, no te creas. Y... y la compró y oíamos... ¿Sabes que oíamos por la radio? Las novelas que echaban. Nos juntábamos... ¡Las novelas que decían por televisión! ¡bueno! (- ¿Y de qué eran las novelas?) Bueno, pues eran muchas... Yo lo recuerdo ahora y digo “esto era tipo venezolano” ¡unos rollos se traían! (- O sea, ¿rollos amorosos y así?) ¡Sí! Y claro, nos hacía ilusión... Nos juntábamos las vecinas... Por ejemplo, el que tenía radio se juntaba con dos o tres y ¡vamos a oír la novela que empieza a las cinco! Y ala, a oír la novela.”- **Modesta**

Un nuevo modelo de mujer y otros referentes amorosos calaban así a través de la radio, uno de los únicos medios de comunicación que conectaban al mundo rural con el imaginario urbano. En una conversación con mi madre ella me decía, en referencia a los libros de la escuela, “yo me daba cuenta que las madres que salían no eran como la mía”. En este sentido, como decimos, la escuela también servía de transmisora del paradigma urbano a las personas del pueblo. García de León, en referencia a esta cuestión, señala que a la persona emigrante, ya en el pueblo, “la ciudad se le ha impuesto anticipadamente como ideología o como valor dominante, y en esta tarea de imposición, la escuela y sus agentes, los maestros rurales, han jugado un papel relevante en la comunidad campesina” (García de León, 1996). Todas las entrevistadas dedican un considerable espacio de sus relatos a hablar de la escuela y, sobre todo, de la maestra, que además de transmisora de

la cultura urbana, pudo constituir un referente femenino diferente al que veían en sus madres y también al modelo del ama de casa:

“Por ejemplo, ¿qué era un semáforo? Pues no teníamos ni idea, pero la profesora que teníamos, Doña Manolita, sí que nos explicaba muchas cosas de la ciudad. Yo recuerdo que decía, “los semáforos regulan y tienes tres colores...” Pero sí, esas cosas te las iba diciendo. Claro, tampoco teníamos televisión y en nuestra casa ¡ni radio!” - **Luz**

“No sé, como que se te van forjando los sueños de que tú quieres ser como la maestra ¿no? No sé, un poco como el personaje de referencia. Pues eso, para los chicos imagino que era el cura, de hecho mi hermano se fue al seminario, el médico...” - **Felicidad**

De este modo, la escuela y la propia figura de la profesora emergen como canales de transmisión de la cultura urbana que se encontraba adherida a un modelo de familia determinado. Y es que, como hemos visto a lo largo de esta sección, el mundo urbano y el sueño de la ciudad fueron mucho más allá de adoptar un modo de vida determinado, como recogen los trabajos de Sánchez (1982) o Pérez (1971), extendiéndose a la asunción de un modelo de mujer determinado y a la propia representación del cuerpo. El sueño de la ciudad (Pérez, 1971) es a su vez el sueño de una corporalidad determinada que empieza a extenderse en el pueblo a través de los objetos y de las ropas traídas de la urbe. Se soñaba la ciudad y se soñaba la feminidad adherida a las cosas. De este modo, los objetos constituían la representación material y corporal de ese sueño, recordándose mucho más que las vivencias contadas por otros emigrantes, puesto que, además, muchas de esas experiencias se suprimían. Así, otros canales como la escuela o la radio fueron importantes pero no tanto como los propios elementos materiales. Los objetos y las nuevas corporalidades traídas de la ciudad se manifiestan en los relatos de las mujeres emigradas como uno de los canales principales de transmisión de la cultura urbana, la representación física de un sueño que permitía seguir imaginándolo.

Capítulo 2: El viaje a la ciudad

Envueltas ya en el sueño de la ciudad, con ganas de cambiar y en busca de ese prometedor futuro que parece brindarles la vida más allá del pueblo, nuestras entrevistadas, por fin, emigran. Durante este capítulo veremos cómo resultan esos primeros pasos fuera del Valleluego, algunas en las ciudades, incluso de otros países, y otras en pueblos grandes y urbanizados, pero todas ellas en contacto directo con esa nueva y anhelada cultura urbana. Es importante recordar en este punto que cuando hablamos de *ciudad* no nos referimos a la mera concepción física y espacial de lo que es una ciudad, sino a *la ciudad* como concepto, como idea. Así, pese a que Felicidad, Luz e Isabel emigraron a pueblos grandes, lugares sin la designación oficial de ciudad, se topan en ellos con la misma cultura urbana que el resto de entrevistadas. En este sentido, queremos recoger las primeras experiencias de las emigradas en la urbe, de qué manera miran la urbe y cómo esta les devuelve la mirada, transmitiéndoles una imagen sobre sí mismas que nunca antes habían recibido. De este modo, nos detendremos a examinar tres partes de la experiencia migratoria: cómo se producen esos primeros pasos en la ciudad y su impacto emocional, la interacción de las emigrantes con las representaciones desplegadas a propósito del cuerpo femenino y cómo se traslada la ciudad al pueblo con las idas y venidas al mismo. Como veremos, todo ello se encuentra muy vivo en la memoria y hace emanar fuertes emociones de los relatos de las entrevistadas.

2.1 Descubriendo la ciudad: trabajo, casa y escuela

Margarita, Modesta e Isabel, recuerdan sus primeros pasos en la ciudad en relación a los empleos desempeñados. Dori rememora multitud de experiencias vinculadas a los trabajos domésticos y de cuidados a su familia de los que le tocó encargarse. Por su parte, Felicidad y Luz recuerdan sus vivencias en los colegios de monjas, en los que, como veremos, también se encontraba presente la cultura urbana. De este modo, veremos la ciudad a través de los distintos ámbitos con los que nuestras entrevistadas entraron en contacto: la casa, la escuela y la fábrica, generando distintos recuerdos y experiencias migratorias.

En primer lugar, Modesta, Margarita e Isabel que emigraron movidas por la idea central de prosperar económicamente, se dedicaron principalmente al desempeño de trabajos remunerados, siendo sus vivencias similares a las de los hombres emigrantes en los que

se centra el relato migratorio del pueblo. Así, sus primeras experiencias y recuerdos sobre la ciudad, versan principalmente en torno al trabajo realizado, la precariedad vivida y el deseo de progreso con el que salieron del pueblo:

“(Y cuando llegaste allí, a Bourg-en- Bresse ¿cuál fue tu primera impresión?) Ay... Pues yo qué sé, yo me vi en otro mundo, en otro mundo...-recuerda Margarita- Y además trabajando, que me salió trabajo enseguida. (-O sea, fuiste sin contrato y luego ya encontraste trabajo allí.) Sí, fui sin contrato, que entonces allí se iba de turista. Se iba de turista y si en tres meses no encontrabas tenías que... ¿sabes? Y tú ibas de turista, ¡sin un duro pero de turista! (se ríe)” -
Margarita

“Con catorce años, cuando llegué, iba por las fábricas -relata Isabel-. Parecía una cría, me ponían un abrigoito... Y mi hermano me decía : “¿quién te va a coger así? ¡Pareces una cría!”. Yo iba: “¿Necesitan a alguien para trabajar?” (pone voz de niña) y “¡No! ¡Aquí no necesitamos a nadie!” (-¿Cómo decidiste trabajar?) Allí ya llegabas y tenías que intentar buscarte la vida para ayudar a los padres, allí era todo intentar ganar un poco de dinero. Primero fui a cuidar a un crío, un chico que era amigo de mi hermano que estudiaba en la escuela de armería, porque claro los chicos estudiaban... Luego ya encontré en la fábrica.” – **Isabel**

Frente a la creencia popular de que durante el franquismo se emigraba al exterior con un contrato de trabajo fijado en el país de destino, Margarita señala que emigró en calidad de turista y fue posteriormente cuando encontró el trabajo. Esto coincide con los datos manejados actualmente sobre emigración española al extranjero, donde se muestra como el pasaporte de turista fue ampliamente utilizado por las y los emigrantes económicos, suponiendo en términos numéricos incluso la mitad de toda la emigración exterior (Fernández y Babiano, 2009: 56). Así, a Margarita le hace gracia decir que emigró como “turista”, contrastando su pobre situación económica de partida con la idea de turista que ahora maneja. Por otro lado, Isabel cuenta cómo pese a tener solamente catorce años cuando emigró a Eibar junto a su familia, se puso a trabajar enseguida, participando activamente en el proyecto migratorio familiar donde lo primordial era reunir el máximo dinero posible para salir adelante. Asimismo, a diferencia de Margarita y Modesta, Isabel saca a relucir en su relato la cuestión de los estudios, algo que, como veremos más adelante, constituye uno de los ideales del progreso dentro del imaginario de las emigrantes más jóvenes. Y es que Isabel, a caballo entre la generación más joven y la más mayor, deja entrever cómo los estudios empezaban a forjarse durante su juventud como una de las bases del proyecto migratorio, criticando que, al contrario que a su hermano al que sus padres permitieron seguir estudiando, ella no pudo por ser mujer. A pesar de ello,

ambas entrevistadas sitúan la consecución de un trabajo como base del proyecto migratorio, rememorando así Margarita su primer sueldo:

“Y yo encontré de seguida, yo no me acuerdo de estar parada, vamos. Y el primer día que me pagaron pues imagínate tú, yo encantada de la vida... Ya tenía mi dinerico todo eso y, y... Y le mandé cuanto pude a mis padres, que me hizo una ilusión mandarle un dinero a mis padres... Me hizo mucha ilusión... Y eso sí. (se emociona) (- ¿Y qué te hacía ilusión de poder ayudar y...?) Sí, no tenían nada, pobres, pobres... ¡Ay! (llora) (- No te preocupes.) No, si ya ha pasado mucho tiempo pero me da así un poco ¿no?... (- Claro, es que recordar así todo...) Sí, sí, sí. (- ¿Y le enviaste mucho dinero?) Bueno, mucho no sería pero bueno, en cuanto eso yo tenía un dinerito allí junto... Que entonces te lo daban ahí en un sobre y en cuanto eso, yo le mandaba dinero (se emociona). (-¿Te pagaban al mes?) Sí, y fíjate que me pagaban más que a mi marido aquí. Él ganaba aquí cinco mil pesetas al mes, y yo ganaba siete mil, era una diferencia abismal de dinero. Sí, sí.”-
Margarita

La gran emoción que Margarita siente al recordar su primer sueldo puede estar indicándonos el fuerte significado que aún este representa en su memoria. Y es que, al fin y al cabo, aquel sueldo suponía el primer trocito de ciudad adquirido, el primer logro del ansiado progreso que había salido a buscar, pudiendo, además, con él contribuir a mejorar la pobre economía de sus progenitores que se quedaron en el pueblo. Por otro lado, es curioso cómo Margarita recalca en su recuerdo que ganaba más dinero que su marido en aquel entonces, revalidando quizá ese papel migratorio que quedó invisibilizado tras casarse y adoptar como ocupación principal ser ama de casa. Como se muestran en los relatos de las mujeres más mayores aquellas primeras andadas en la ciudad no fueron nada fáciles, por lo que ese primer sueldo también puede representar el primer pequeño fruto de esa sacrificada vida que se llevó al inicio de la emigración. Así, las entrevistadas dejan entrever en sus relatos múltiples situaciones de precariedad y pobreza material que se ven claramente reflejadas en la descripción de los pisos donde se alojaban:

“Pues era una casa que tenía una cocina, una fregadera y una habitación.- recuerda Margarita.- (- O sea, era pequeñita ¿no?) Sí, pequeñita. Yo dormía en la cocina en una cama plegable. Y el wáter lo teníamos en otra casa y lo compartíamos con otra familia. Estaba en la escalera de otra casa, en otro edificio. Teníamos que pasar no por la calle, sino por un patio interior. Pero estaba en otra casa y la compartíamos con otros. (-¿Y la otra familia era también española?) No, era francesa, pero había muchos españoles en aquel barrio... Y no teníamos ducha ni nada de eso ¿eh? (- ¿No? ¿y dónde os duchabais?) Pues con un cubo, como en el pueblo. Y eso fue ayer, como quien dice, en Francia ¿eh? En un país tan adelantado... Claro, igual eran casas ya muy viejas, no lo sé. O era una casa que

antes era toda una y después ya se dividió... Y el wáter quedó donde quedó... Yo qué sé. (...) (-¿Y todas las casas de ese barrio eran como más viejitas, pequeñas...?) Sí, sí, curiositas, sí. Lo justo, lo justo... Lo que interesaba era ganar algo y luego volver.”- **Margarita**

“Mira, en Oñate vivíamos en una casa ¡ocho chicas!- relata Modesta por su parte-. Pero tú imagínate, ocho chicas en una casa... Bueno, ocho chicas y el hermano de las dueñas ¿eh?. Las dueñas que tenían el piso alquilado y luego ¡nos metían a todas! Claro. (...) Tú imagínate, cariño, cómo empezamos... No teníamos nada más que el wáter. No teníamos ni un lavabo, no teníamos ducha... (- O sea, el piso tenía la cocina y...) Pues tenía, mira tenía... Me parece que cuatro dormitorios, pequeñitos ¿eh? vivíamos amontonadas, poco menos... Y luego teníamos la cocina, el wáter y el balcón. Pero el wáter, simplemente el wáter... Yo recuerdo y digo ¿pero cómo nos arreglábamos aquí? Pues me figuro que con un balde, a mí ya se me ha olvidado porque te estoy hablando de hace cincuenta años, hace mucho... Y entonces, pues así vivíamos cuando veníamos del pueblo, cariño... Pues a ver... Mal. Mal porque claro, no teníamos comodidades como las podemos tener ahora. ¡Porque ahora tienes cuarto de baño y tienes de todo! pero entonces no... (- ¿Entonces al principio cuando se llegaba a la ciudad se vivía mal?) Sí, se vivía mal. Yo por lo menos mi experiencia es esa... Quizá otras personas no te cuenten así.”- **Modesta**

En estos fragmentos, Modesta y Margarita dejan entrever, a través de la descripción de la casa, las precarias condiciones de vida iniciales que experimentaron las y los emigrantes rurales de la época durante sus inicios en la ciudad. En el relato de Margarita también asoma la segregación residencial que se produce en los destinos migratorios, algo señalado por todas las entrevistadas. Y es que, como indica María Cristina Blanco en referencia a la emigración que acude a Bilbao, la mayoría de las personas migrantes se aglutinaban en barrios periféricos debido a los trabajos de escasa cualificación que ocupaban y el inferior nivel adquisitivo respecto a la población autóctona (Blanco, 1990: 85). Es destacable que algunas de las entrevistadas como Modesta, Luz y Felicidad, se identifiquen con la emigración extranjera del presente al describir ese tipo de situaciones de precariedad. Así, Modesta me decía que la familia de la casa donde trabajaba en Madrid le regalaba ropa usada para que se la mandara a sus hermanos/as “como hacemos nosotros ahora”, mientras que Luz y Felicidad comparaban las condiciones de vida iniciales de sus padres al emigrar con la de “los inmigrantes de ahora”. Y es que, inevitablemente, el relato de ese tipo de situaciones recuerdan enormemente a las duras condiciones de la emigración actual, como bien se muestra en el documental “El tren de la memoria” que nombrábamos en el primer capítulo (Arribas y Pérez, 2005). Sin embargo, es destacable que mientras Modesta señala reiteradamente durante la entrevista que “se vivía mal”, Margarita tiende a suprimirlo del relato. Y es que, esos primeros

inicios en la ciudad rompían de alguna forma lo soñado en el pueblo y lo reiterado en los discursos pasados y presentes sobre la ciudad como símbolo de progreso. Asimismo, el éxito migratorio alcanzado puede estar eclipsando ese duro pasado, restándole importancia mediante la visión retrospectiva. De este modo, Margarita solamente deja asomar una pequeña crítica a su comienzo en la ciudad durante la descripción de esa “curiosita” casa donde vivía, refiriéndose a las condiciones del piso “y eso fue ayer, como quien dice, en Francia ¿eh? En un país tan adelantado...”. Isabel y Modesta, sin embargo, relatan con asiduidad episodios donde la ciudad y las experiencias ligadas a ella dibujaban una realidad distinta a la imaginada en el pueblo:

“Y la cocina era económica, de esas que tenían una chapa- recuerda Isabel-. (- ¿Que se hacía con carbón?) Sí, con carbón. Y mi madre que venía la pobrecica del pueblo... que allí la lumbre calentaba... Pero en Eibar la pobre pasaba un frío... porque no teníamos nada. Y después de hacer la comida y que fregábamos todo, se sentaba encima de la chapa y decíamos mis hermanos y yo “¡mira, el santo de la chapa! (risas)”- **Isabel**

“Y recuerdo de que... de que no tenía ni calefacción... ¡No tenía nada en casa!- afirma Modesta-. Nada más que la cocina... Con cuatro platos. Y si tenía más, los tenía en una habitación en el suelo porque no tenía donde ponerlos ¿sabes? Y recuerdo de que un día vino el marido de trabajar y me encontró en casa llorando, de frío que tenía... ¡Porque es que no tenía con qué calentarme! Imagínate aquí, en diciembre, que no tengas con qué calentarte... Al día siguiente fuimos a comprar una estufa. De unas que se... Que eran de butano. Antiguamente era con la bombona ¿sabes? (- Sí, la naranja) Pues con una de esas me quité yo los primeros fríos de Vitoria. Así es que los pantalones no me los dejaba yo de poner... ¡vamos!”- **Modesta**

Como vemos, la descripción de la pobre equipación de las viviendas y el frío que se pasaba en ellas se repite en estos relatos. Así, la enorme precariedad económica que se vivió se extiende más allá los inicios de la emigración, relatando Modesta su experiencia en un piso de Vitoria donde se muda en 1968, tras casarse y haber trabajado ya en Madrid, Basauri y Oñate. Por otro lado, es destacable que Isabel es, de las tres emigradas que salieron para trabajar, la que más rescata en su relato las condiciones laborales vividas:

“Me dijo un día el encargado que fuera a unos cubos, que había que meter las piezas para que se quitara el óxido y metí los brazos enteros... y me quedó la piel de los brazos... Bueno, bueno ¡aquello fue un desastre! Me tuve que ir porque me produjo una alergia todo lo que tocaba allí... Yo me acuerdo de hablar con el jefe y decirle: “me tienes que cambiar de sitio porque a mí esto me produce mucha alergia” (dice con voz de niña) ¡Cómo te vas a enfrentar al jefe con quince o

dieciséis añicos que tenía yo...! Que no tenía ni idea... Y me dijo: “¿qué?” y yo: “sí, que ha dicho mi padre que si no me lleva a la clínica sindical” (repite con voz de niña) era donde había un tipo de representación de los obreros, era una casa que tenían unas oficinas. Y me dijo “sí, sí, que vaya tu padre donde quiera...” a él le daba igual. Pues lo que hizo mi madre fue llevarme a un dermatólogo y tuve un tratamiento y a partir de entonces fui muy alérgica a muchas cosas, el cromo, el níquel... En carne viva tuve los brazos... me tenía que haber puesto unos guantes que había ahí al lado, pero no me lo dijo nadie... Era más obediente... muy mandada era yo...”- **Isabel**

“Bueno... si yo te contara... Ahora esto está muy... dicen que está mejor, pero todavía falta para la igualdad. El mismo puesto de trabajo pagar más el chico que la chica ¿por qué? A mí eso me pasaba en Eibar también, estábamos trabajando en prensas en un taller, era todo con rapidez... estaba trabajando yo en prensas y estaba un chico al lado y el mismo trabajo que hacíamos los dos, hacíamos piezas a destajo, que era el que más hiciese más cobraba, pero a mí me pagaban la pieza mucho menos que a él, y claro yo hacía muchas más piezas (-¿Había alguna organización?) No, ni sindicatos ni nadie que te... y si había alguien estaba por arriba muy controlado... Las mujeres fuimos... y en casa... No sé de ningún caso de maltrato físico, porque psíquico como no lo puedes ver no sabes a quién le ha pasado, pero vamos antes te casabas y si te salía bien, bien, y si no, te jodías.”- **Isabel**

Las experiencias que relata Isabel dicen mucho sobre las pésimas condiciones laborales a las que los y las emigrantes tuvieron que enfrentarse para ir logrando el ansiado progreso económico. Y es que, lo vivido por Isabel tuvo además un impacto corporal del que aún se conservan secuelas. La entrevistada habla de un “cuerpo obediente” que se traslada del campo a la ciudad, topándose con un mercado de trabajo segregado por sexos que discriminada laboralmente a las mujeres. Curiosamente, esto es enlazado en su discurso con la violencia machista en el ámbito de la pareja. Así, en la narración de Isabel se hace muy común el tono de denuncia ante la desigualdad experimentada, sacando continuamente a relucir escenas de ese tipo, tanto en relación a la vida en el pueblo como en la ciudad. De este modo, Isabel también narra que, cuando emigró a Vitoria junto a su hermano, los dos trabajaban en la fábrica pero era ella la que después de la jornada laboral acudía a casa para hacer la comida y el resto de tareas, mientras su hermano se iba al bar, señalando que en aquel momento “no me daba cuenta de lo injusto que era”. Otras entrevistadas como Margarita también cuentan experiencias de desigualdad vividas pero únicamente durante su etapa en el pueblo, ya que su relato se encuentra cimentado en una marcada división entre campo y ciudad y su respectiva asociación con atraso y progreso. En cambio, Isabel deja de lado la oposición campo/ciudad, centrándose en realizar distinciones entre pasado y presente, lo que le permite incluir en su relato experiencias de

desigualdad vividas en ambos espacios. Por otro lado, el mayor hincapié por parte de Isabel en el relatar experiencias en torno al trabajo, puede tener que ver con la propia identidad construida a lo largo del tiempo. Y es que, mientras que Modesta y Margarita tras casarse adoptaron como principal ocupación la de ama de casa, Isabel siguió prácticamente toda su vida trabajando de forma remunerada en empleos fabriles. De este modo, en el caso de Isabel ha existido una continuidad en su vida laboral que ha podido impulsarle a repensar todas las experiencias laborales experimentadas en el pasado, mientras que en el caso de Modesta y Margarita éstas han sido relegadas al remoto inicio de su emigración.

Por otra parte, las emigrantes también relatan cuestiones relacionadas con la forma de vida adoptada en la ciudad más allá del trabajo y la casa. Así, Modesta y Margarita recuerdan hacer lo siguiente en sus ratos libres:

“Pero yo estuve en las casas lo que se dice muy agusto -relata Modesta-. Sí, estuve bien. Pero claro, estaba en las casas y yo no me iba a ninguna parte a divertirme ni nada ¿eh? (- Ya...) ¿Sabes dónde iba a divertirme? Salía... ¡y me metía en las Iglesias a rezar! ¡Ala! a misa, allí... Es lo que hacíamos, es lo que hacía yo. Porque no conocíamos... Claro, las personas que yo conocía vivían muy lejos... ¿No me entiendes? Y yo no iba a ir cada vez que salía a allá. Porque yo estaba... en Cuatro Caminos o no sé dónde era ¡y tenía que cruzar Madrid en metro para ir a no sé dónde! Entonces... Bueno, pues yo no salía. Y la vida que llevé era esa... En misa pasaba un rato y para casa.”- **Modesta**

“Por aquel barrio había españoles... ¡Montones! -rememora Margarita-. Los domingos íbamos y nos juntábamos los españoles (- Ah ¿sí?) ¡Claro! (- ¿Y a dónde ibais?) Pues a ir a misa, la gente joven sobre todo, sabes. Pues pa’ ir a misa y luego por la tarde nos volvíamos a juntar. Ahí ya chicos y chicas, era un poco más así... Bueno, éramos mayores también. (- ¿Y a dónde ibais, a un bar o algo?) Pues, si te digo que casi no... Ah, bueno ¡hacíamos guateques! Sí, sí. (- ¿y dónde se hacían?) Pues en la casa de alguno, sí, sí, ¡hacíamos unos bailes fenomenales! (- ¡Qué guay!) De eso sí que me acuerdo, sí, los guateques, sí... ¡Qué de años ya! (- Qué interesante lo de los guateques) Sí, sí, había una familia valenciana y había dos jóvenes en esa casa, creo que hermanos... Y eran casas alquiladas, claro. Y en esas casas hicimos muchos guateques.” - **Margarita**

Como vemos, la Iglesia aparece como un elemento conocido para las emigrantes dentro de la inhóspita ciudad. Sin embargo, aunque las dos entrevistadas relatan ir misa de manera frecuente principalmente en las primeras etapas de su vida en la ciudad, afloran en sus recuerdos nuevas formas de reunión y diversión, como los guateques a los que Margarita asistía en Francia. De este modo, en contraste con la segregación sexual

existente en el pueblo de grupos de mujeres y hombres a partir de cierta edad, Margarita señala que en aquellos guateques ya iban “chicos y chicas juntos”. Asimismo, Modesta rescata otras formas de pasar el tiempo libre y divertirse a las que accede durante su estancia en Oñate, señalando sin embargo el carácter secundario de estas frente a la aspiración principal de progreso y máximo ahorro económico:

“Pues mira, cariño, salíamos pero a pocos sitios, por no gastar –relata Modesta-. Salíamos a dar una vuelta... Salíamos a dar una vuelta en grupo o ... al baile. Que había baile entonces, a las plazas. En la plaza había baile, entonces íbamos al baile... A los cines alguna vez suelta, pero muy pocas. (- O sea más a bailar...) Sí, a bailar pero porque era público. Que en la plaza había bailes, entonces ibas y bueno, pues bailabais. Pero si era en sitios cerrados pues no, porque valía dinero. Era mucha... O sea, se vivió... Tirando mucho para atrás. Porque es que si no... Si no, no te llegaba.”- **Modesta**

Como indica Modesta y como hemos visto en los anteriores fragmentos, durante las primeras etapas en la urbe se vivía “tirando mucho para atrás.” No obstante, el resto de emigradas más jóvenes, que salieron del pueblo en una etapa migratoria más avanzada y cuando sus familias ya estaban inmersas en este proceso, centran su relato sobre los primeros pasos en la ciudad en otras cuestiones, revelándonos otros aspectos sobre la experiencia migratoria. Se debe tener en cuenta que las duras condiciones de vida que relatan las primeras emigrantes no se vivieron de manera tan intensa en el caso de las más jóvenes, permitiendo en su caso la generación de un relato que visibiliza otras dimensiones menos palpables del cambio experimentado.

De este modo, Dori, por ejemplo, que emigra a Vitoria con doce años como parte del proyecto migratorio de su familia, pone en escena múltiples recuerdos relacionados con el trabajo doméstico y de cuidados que tuvo que realizar:

“A mí me tocaba limpiar los buzos de mis hermanos, que venían del taller llenos de grasa... Teníamos una máquina que era como la mitad de la fregadera y tenía una hélice que lo único que hacía era dar vueltas. Y luego tú lo tenías que hacer a mano. Y los buzos todavía, pero las sábanas de la cama... ¡tela!. Que me acuerdo que me dejaba los brazos. Y luego en el cuarto de baño teníamos una ventanica, que me acuerdo que daba un poco sol... Y en el pueblo estábamos habituados a poner la ropa al sol con jabón ¡en la pradera! Se ponía con jabón y se mojaba para que no le saliera rizas, que era que salía oscura, como marrón y luego se quitaba. Pues yo aquí lo sacaba por la ventana ¡del baño! (...) Todo lo tenía que hacer a mano. Para mí era un palizón de la leche. Y ya te digo, todo lo que era la compra, lo que era la comida... Lo más duro me parecía lavar la ropa, que era tremendo.”
- **Dori**

Dori introduce en su relato muchos recuerdos a cerca de los trabajos domésticos que realizaba como contribución al proyecto migratorio familiar. Y es que al emigrar a la ciudad se adopta la división sexual del trabajo por espacios que no era tan visible en el pueblo. Así, Dori se queda en casa realizando todo lo propio del espacio privado mientras que su padre y sus hermanos acceden al mercado de trabajo del espacio público. La dedicación exclusiva a este ámbito en contraste con lo realizado en el pueblo, junto al aprendizaje de nuevos hábitos domésticos se hacen palpables en su relato:

“Estábamos en un piso de alquiler y ahí no se limpiaba, se limpiaba lo justo –relata Dori-. Yo me acuerdo en el pueblo que mi madre tiraba las berzas al suelo, porque en el pueblo no había basura, luego cuando barría ya las tiraba pal corral. Pues yo aquí hacía lo mismo (- ¿Dónde las tirabas? ¿al patio?) No, no, yo aquí las tiraba al suelo y luego ya cuando barría, las metía en el cubo (se ríe). Pero las tiraba al suelo, como hacía mi madre. Yo hacía lo que había visto... Luego ya aprendí. Y ese tiempo pues no fui al colegio, yo no fui al colegio. Me dedicaba pues a hacer la comida... Como tampoco sabía muy bien pues igual tenía algo media hora hirviendo en el fuego. Los garbanzos los ponía en la olla y bueno, más o menos se podía comer.” - **Dori**

La dimensión cultural de los hábitos urbanos de limpieza e higiene, actualmente tan naturalizados, queda patente en el relato de Dori, que tuvo que realizar todo un aprendizaje de estos durante su primera etapa en la ciudad. Por otro lado, la encomienda de estos trabajos a una niña de tan solo doce años, no solamente tiene que ver con la división sexual del trabajo que se hace tan evidente en su relato, sino con la noción de infancia manejada en el ámbito rural. De este modo, como señalábamos en el primer capítulo, toda la familia debía contribuir a la supervivencia familiar, siendo esto llevado a través del propio proyecto migratorio a las primeras etapas en la urbe. Así, no era raro que una niña ocupara esa gran carga de trabajo pues también asumía en el pueblo responsabilidades similares.

“Y luego había una tienda debajo de casa que era donde yo bajaba a comprar la comida -continúa Dori-. Y entonces bueno, comprábamos lo que tenía en el día, chuletas de cerdo, un poco de costilla para poner con patatas... Y la charcutera alguna vez subía a casa y me decía: “oye, que tengo tal cosa hoy si quieres”. Para decírmelo ¿eh? y decía ella: “es que no puedo entender cómo una niña de tan poco años puede estar al frente de una casa... No puedo entender” decía la señora de la tienda. Y yo creo que le daba pena y por eso ella me ayudaba. Incluso vino gente del Ayuntamiento y yo no abría la puerta nadie. Y un día uno a patadas con la puerta “¡que una niña no puede estar en casa, tiene que estar escolarizada!”. Y me acuerdo que ese año pasó así.” - **Dori**

Dori, que no reprocha en ningún momento la decisión de su familia, pone en escena determinados recuerdos que podríamos leer como una forma de crítica encubierta a la situación vivida, dejando entrever cuál cree que hubiera sido su verdadero lugar: la escuela. Así, de la misma forma que los trabajos asumidos en el pueblo quedaban explicados en su discurso con la enfermedad de su madre, los trabajos domésticos que realizó en la urbe fueron atribuidos a su hermana mayor que estaba en las monjas y por lo tanto ella tuvo que ocupar su lugar:

“Y bueno, pues luego lo típico: mis hermanos de emigrantes, en Eibar, que vivían de patrona. Claro, el tema es que se vinieron a Vitoria porque las fábricas donde trabajaban se trasladaron a Vitoria. Y se buscaron una patrona pero el dinero que tenían que dar era mucho, pues dijeron: “vamos a buscar un piso de alquiler y esta que está en el pueblo”- yo, porque mi hermana seguía en las monjas- “pues que se venga pa' aquí y nos haga la comida, y nos lave la ropa...”. (-Qué nos haga de patrona ¿no?) Sí, eso es... Y bueno, mi madre tenía mucho miedo... Pero no había otra. Y yo, pues me trajo mi padre aquí.”- **Dori**

Y es que el trabajo que Dori realizó en la ciudad no parece estar reconocido como una contribución esencial al proyecto migratorio familiar. En este fragmento, Dori describe, como ella misma dice, “lo típico”, la figura del hombre emigrante en la que ella y su propia experiencia migratoria no caben, no se muestran de forma evidente. Todos los trabajos que ella realizó quedan invisibilizados bajo la imagen del hombre trabajador, debido a la falta de valor concedido al trabajo doméstico en la familia, pero también en la economía en términos generales. Las duras tareas como lavar la ropa que en el pueblo se realizaban en grupo en medio de la fuente, pasaban en la ciudad a realizarse en solitario entre las cuatro paredes de casa. De este modo, la división sexual del trabajo marcada por la separación del espacio público y privado de la ciudad se encuentra totalmente relacionada con la construcción de la figura del hombre emigrante trabajador. La falta de reconocimiento de las tareas domésticas y de cuidados como trabajo implica la propia invisibilización de las mujeres emigrantes que se dedicaron a ellas.

En cuanto a Luz y Felicidad, que hicieron su primera salida del pueblo a los colegios de monjas, ninguna parecía incorporar esta salida en la categoría de “emigración”, pese a que ninguna volvió al pueblo después de ello. De hecho, unos meses después de la entrevista con Luz, me encontraba hablando con ella de esta investigación, cuando me dijo textualmente: “yo no emigré, yo me fui al colegio”. De este modo, Luz y Felicidad no parecen concebir esa salida del pueblo como emigración o, al menos, como la

verdadera emigración, pese a que cuando rememoran su decisión de ir a estos colegios hacen alusión a las mismas ideas típicas del relato migratorio en torno al ideal de prosperar o buscar un futuro.

“(- ¿Y qué preferías estar en el colegio o en el pueblo?) Hombre... en el pueblo de vacaciones estabas -empieza a relatar Luz-. Pero luego sabías que allí no podías estudiar nada. Lo que te esperaba en el pueblo ya sabías lo que era. Entonces, yo ya... ya te habías mentalizado de que ibas a estudiar... (...) Recuerdo que me dijo el abuelo “¡ojo!, si te dicen que te vas a quedar monja ¡ni hablar! ni se te ocurra, díles que ya me han quitado una hija y que tú vas a estudiar, nada más.” Me lo repetía un montón de veces. (- ¿Y tú tenías idea de cuando estabas allí de ser monja?) No, nunca. Yo iba a estudiar y punto pelota. Lo tenía muy claro, clarísimo.”- **Luz**

“Lo que pasa que mi padre tenía muy claro que nos teníamos que formar –cuenta por su parte Felicidad-. O sea él... Mi padre vivió la guerra (...) Entonces él tuvo muy claro, muy claro que teníamos a estudiar. Mi hermana no quiso salir, entonces, luego se ha arrepentido... Pero qué se yo, otra, otra... Otros derroteros (...) Yo tenía claro que quería ser como la maestra.” - **Felicidad**

El fenómeno de salir del pueblo para ir a estudiar a colegios de monjas en el caso de las chicas y a los colegios de frailes y curas en el caso de los chicos constituyó todo un fenómeno en Valleduero que se produjo junto a la salida masiva a las ciudades. Se debe comprender que Felicidad y Luz eran hijas de las primeras emigraciones, habiendo salido ya sus padres y hermanos mayores del pueblo para trabajar en la ciudad. Así, el hecho de que las y los pequeños de la familia estudiaran, se incluía dentro del propio proyecto migratorio familiar de mejora, algo que queda muy bien reflejado en estos fragmentos. En este sentido, abandonar el pueblo para continuar los estudios formó parte de una emigración más tardía, constituyéndose como uno de los imaginarios principales de progreso de las generaciones más jóvenes.

De este modo, es curioso cómo las emigrantes que salen a estudiar a colegios internos recuerdan la adopción de la cultura urbana a través de distintos elementos que no son visibles en el resto de relatos. En el ámbito escolar, cuestiones como los hábitos higiénicos sobre el cuerpo o la rigidez en las normas y horarios lectivos, asoman en el caso de Luz y Felicidad como fuentes de cultura urbana:

“Entonces -recuerda Luz-, la prima esa que yo no conocía de nada, me regaló un cepillo de dientes, el Colgate y el vaso para que llevara al colegio, y yo encantada ¡vamos!(...) (- Claro, ¿en el pueblo usabais cepillo de dientes?) No. Fue allí, que

me lo regaló la prima esta. La abuela me compró una palangana de plástico también. Allí sí, te levantabas, te aseabas e ibas al estudio ese a estudiar hasta la hora del desayuno. Pero antes de ir a desayunar pasabas por la capilla para darle gracias a Dios porque te había dejado llegar a ese nuevo día y no sé qué no sé cuánto. Ibas a desayunar y luego ya sonaba la campana y a clases.”- **Luz**

“No recuerdo que tuviera que hacer mucho esfuerzo para el estudio –rememora Felicidad- que eso al venir de un pueblo pues puedes decir... Eso no recuerdo. Recuerdo los fines de semana interminables, cuando nos ponían cine y así... Y qué se yo, luego pues los hábitos que tienes que ir cogiendo... El baño, que en pueblo no teníamos, el aseo personal...” - **Felicidad**

Es destacable que las dos entrevistadas señalan en su relato que no percibieron un mayor nivel académico respecto al nivel con el que partían del pueblo, quizá cuestionando esa asociación del pueblo como atraso y la ciudad como adelanto. Por otro lado, también asoman en sus relatos los trabajos que tenían que realizar en los colegios, los cuales las admitían con el requisito de que esas jóvenes trabajaran en ellos. Estos relatos coinciden con lo señalado por Matilde Peinado (2012) respecto a la clasificación social que se reproducía en los colegios religiosos durante el franquismo. En ellos se dividían dos tipos de alumnas: las que pagaban, las señoritas y las que no, denominadas “las antoñitas”. A estas últimas se les encomendaban tareas como la limpieza de las instalaciones escolares y, a menudo, se descuidaba su educación. La reproducción social de clases a través de la escuela era clave para el franquismo (Peinado, 2012:70). Sin embargo, el tono utilizado por las entrevistadas respecto a esta cuestión es diferente:

“De hecho –relata Felicidad-, yo es lo que te he dicho, yo fui ahí porque era más barato que el otro internado, para... pues por las economías de ellos que tenían. Entonces... pues sí que colaborábamos en limpieza para la casa. En septiembre recuerdo pintando las ventanas que íbamos en grupos... Yo no lo tengo como trabajo, sino como juego... Que nos lo pasábamos hasta bien, o sea, un tiempo al día y así ¿no?. Entonces no sé, como que... Luego esos días que te quedabas se te hacían llevaderos. Pero caer en septiembre y decir: “es que hasta julio no me puedo ir”. Y además mis padres, mi padre estaba todavía en Francia y mi madre no podía venir.”- **Felicidad**

Felicidad, que llega a ser directora del propio colegio donde empezó a estudiar, encubre en cierta forma esta diferenciación social que vivió en él durante sus primeros años. De este modo, la entrevistada describe como “un juego” aquellos trabajos realizados en el colegio, al igual que lo hacía en referencia a los trabajos de campo que había llevado a cabo de niña para ayudar a su familia. De hecho, en una parte de la entrevista, refiriéndose a sus años de noviciado y a su adaptación a la vida cotidiana de su congregación religiosa,

Felicidad decía: “vas haciendo grupo con las que han venido de otros sitios y eso te da... Perdura después. Vas haciendo tu familia”. Se debe comprender que, tras salir del pueblo a los trece años, Felicidad no volvió a convivir nunca más con sus parientes, haciendo su propio camino y creando sus propias redes en la congregación de la que todavía forma parte. En cambio, Luz, que abandona el colegio unos años después, es más crítica con lo vivido, al igual que Margarita, que también vivió en uno de estos internados:

“Tenía asignado lo que tenía asignado –afirma Luz-. O sea: recoges el comedor... (- O sea que hacías tareas) ¡Hombre, claro! No pagabas pero había que hacer cosas. (-¿Y te mandaban solo a ti?) Luego una ya me ayudaba... También había otra que su madre lavaba la ropa de las... de las estas... Las otras internas pagaban un poco más y les lavaban la ropa. (...) Y la hija también estudiaba allí. O sea yo... era más mayor pero bueno, con una escobilla y un recogedor limpiábamos la mesa. Era lo que hacías limpiar la mesa y quitar... Pero bueno, ¡lo tenías que hacer! (- ¿Os mandaban a las que no pagabais?) Se supone, se supone que era eso. Porque a mí me mandaban, el resto no lo hacía... Con lo cual...ya ves la historia. Había una monja que siempre en el recreo de la tarde: “vete a comprar esto, pero sal por esta puerta”. Porque había una puerta que no se podía abrir, pero ella me la abría para que saliera por ahí para que no se enteraran las otras monjas.”- **Luz**

“En las monjas –recuerda Margarita-, como fuimos de las que no pagábamos... (tono de sorna) Porque había... Estaban las que iban a estudiar que eran internas y se les ponía la comida y se le hacía la habitación y lo otro, y nosotras que no pagábamos y a nosotras nos tocaba fregar, el fregoteo... O sea que había que... Nos levantábamos muy pronto, hacíamos el desayuno, luego a fregar... (- O sea, os trataban diferente) Sí, sí, diferente, luego ya al colegio íbamos juntas todas pero el fregoteo y la comida... Y ya te digo madrugar muchísimo, a la otra no, pero nosotras teníamos que rezar antes, luego el desayuno y las tareas.”- **Margarita**

Luz y Margarita describen múltiples episodios en los que relatan los trabajos realizados en el colegio, desde limpiar las instalaciones hasta a ir a hacer recados al exterior. La fuerte relación de poder experimentada en este ámbito, es denunciada por Margarita y Luz a través de distintas estrategias. De esta manera, Margarita lanza algunas críticas sarcásticas a la institución eclesiástica en diferentes momentos de la narración, mientras que Luz describe algunas escenas de resistencia al clasismo experimentado en la escuela religiosa:

“A mis padres les parecía bien que me fuera a las monjas ¿sabes por qué? Porque era uno menos que tenían que dar de comer. Y encima allí no tenían que tener preocupación, porque allí estábamos cuidadas... ¡Se supone que estábamos cuidadas! porque con lo que está saliendo ahora... ¡Monjas, frailes y todo eso! ¡Eh! Anda que vaya tela también que tienen ahí... Estos sinvergüenzas.”- **Margarita**

“Llegó una temporada que cuando estábamos ahí jugando a las cartas o lo que fuera –rememora Luz- y “Luz Mari, ven, ven, ven”. Y me acuerdo una vez que me mandó comprar... lo de la fregona, el, el... el “este” de la fregona. Me dio tanta rabia... Hacía un frío que te morías. Además en ese pueblo hacía muchísimo frío ¿eh? Y además estaba lloviendo. Y me dice “ponte el paraguas y ponte los zapatos para que no te mojes” y tal. Me dio tanta rabia que salí con las zapatillas de estas de estar en casa (...) con las zapatillas, sin paraguas y con la bata... ¡Y sin abrigo! Y fui a por lo de la fregona y era once pesetas o no llegaría y fíjate, y encima me dio con céntimos y todo... ¡Me dio una rabia terrible! Fui, creo que pisé todos los charcos, me metí por todos los charcos (se ríe) (- Ibas enfadada) Sí, y al día siguiente o así estaba con treinta y nueve o cuarenta de fiebre... Y bueno, y me quedé en la cama. Llamaron al médico, me puso unas inyecciones, porque el antibiótico antes eran inyecciones. Y... Y va el cura y dice: “¿Dónde está la Luz Mari?” y “pues falta, está mala” y dice: “pues claro, como no va a estar mala... ¡A quién se le ocurre! ¿Quién la...? ¿Qué hacía ayer en la calle, a tal hora...?”, él me había visto. Entonces, la madre superiora le debió echar un broncazo a la otra monja que no me volvió a mandar...”- **Luz**

La fuerte diferenciación social que vivieron las entrevistadas en los colegios religiosos y sus tácticas de resistencia y denuncia a ello quedan bien reflejadas en estos fragmentos. Como hemos visto a lo largo de este apartado, todas las emigradas, incluidas estas últimas, trabajaron durante su estancia en la ciudad, remuneradas o no, por lo que la experiencia migratoria se encuentra marcada en gran medida por las ocupaciones desempeñadas en la ciudad: trabajos fabriles o domésticos, diferentes a los que realizaban en el pueblo, en un entorno nuevo para ellas. De esta forma, es importante recoger cómo las entrevistadas dan testimonio del impacto emocional de su emigración para comprender en profundidad toda la experiencia migratoria. Y es que la comprensión social del fenómeno migratorio pasa obligadamente por “comprender los afectos y las emociones implicadas” (Medina Doménech, 2012: 165) Así, en el relato de la mayoría de las emigradas se hacen presentes fuertes sentimientos de desarraigo, soledad, tristeza y nostalgia hacia el pueblo y la familia que marcan esos primeros pasos en la ciudad:

“Mira –relata Felicidad-, yo tengo muy mala memoria pero recuerdo exactamente el rincón, y además yo después he estado en Astorga, he estado veinticuatro años en Astorga, es el primer año que he salido ahora... pero recuerdo exactamente el rincón donde me cayeron las lágrimas (se ríe). Sí, sí y muchas veces al pasar por allí me paraba y lo recuerdo ¿no? Estaba sola, no tenía a mi madre ni a nadie... (...) yo veía a mis compañeras los martes que era mercado, pues se ponían en la ventana a ver cuándo venían a visitarlas ¿no? porque sus padres eran de la zona y así... Y yo pensaba: “a mi no me van a venir a visitar” (se ríe) ¡Buf! sí, eso lo llevé mal. Al principio... yo recuerdo que estuve soñando, tiempo, en que cogía el autobús, fíjate, en Benavente, pero no llegaba nunca al pueblo (se ríe) no llegaba

nunca al pueblo... Entonces... No sé, te vas haciendo. Yo quería ser maestra.-
Felicidad

“Yo primero fui a cuidar al crío en la calle donde vivía –comienza a narrar por su parte Isabel-, yo creo que al pobre crío yo no le cuidaba, yo me dedicaba a mirar con una nostalgia por la ventana y hacía lo que me daba la gana... Le cuidaba para que no se cayera, porque corría como un demonio por todos los lados (...) Y yo con una nostalgia del pueblo... es que el pueblo cuando ibas por la calle era todo tuyo... ibas por la gobierna descalza... no había tabús, excepto la sexualidad, en el pueblo eras feliz... Cuando te encierras te entra una depresión... Tú llegas allá y todo el mundo vestía de otra manera... Y yo no sabía si... estaba muy perdida, muy perdida y ¡bah! luego te adaptas...” - **Isabel**

“(- ¿Y cuándo ibas a todos esos sitios nuevos qué sentías al principio?) Mucha tristeza... –responde Modesta-. Y cuando íbamos al pueblo... Yo la vuelta de venir del pueblo y quedar allí los padres... Yo... (se emociona) yo salía y me volvía la cabeza siempre para atrás y... echabas una lágrima siempre. (- Claro...) Por verlos cómo quedaban. Además los veías que no quedaban bien allí... Según estabas viviendo tú aquí, fuera... Pues ellos no vivían así de bien ¿sabes? (- Entonces daba pena...) Te daba mucha tristeza, sí. Ibas con mucha alegría cuando ibas, pero luego a la vuelta era duro.” - **Modesta**

Después de detenernos a analizar todas estas primeras experiencias migratorias junto a las fuertes emociones experimentadas, podemos pararnos a pensar que, inevitablemente, tuvo que producirse una ruptura del sueño con el que las entrevistadas partieron del pueblo. En los relatos recogidos no suele hacerse mención explícita a la ruptura de este sueño, principalmente en el caso de Dori y Margarita, las emigradas que peor recuerdo guardaban del pueblo y mayor idealización de la ciudad relataban en el anterior capítulo. En todo caso, el impacto emocional que pudo producir el cambio migratorio y el resquebrajamiento del sueño urbano, seguramente haya sido eclipsado por el éxito migratorio que finalmente se alcanzó:

“Mira, recuerdo cuando yo estaba... Cuando yo estaba en Basauri con mi prima y yo le decía... Ella, pues claro, quería más ¿no? Y yo le decía “ay... Si yo viviera algún día como tú estás viviendo...” le decía. ¡Si yo me conformaba solo con tener una habitación! Si yo no quería un piso, yo con tener una habitación que fuera para mí... Le decía “ay, Encarni, pero es que ¡de qué te quejas! yo si tuviera... con tener una habitación como la que tienes tú, yo me conformaría”. ¿Ves? Pues eso, pues querías, te gustaba... Pero... tampoco te pensabas que ibas a vivir tan bien igual ¿eh? Igual pensabas que ibas a vivir peor. No te figurabas que sería este cambio que hemos ido a muy bien, claro. Así es que...”- **Modesta**

“(- O sea que los primeros años que estuviste aquí tampoco fueron muy buenos ¿no?) Yo estaba alucinada con todo lo que me rodeaba pero lo que es feliz tampoco... Feliz no porque no... Pero es que, fíjate tú, yo iba a la panadería y me compraba una cristina. ¡Por dios, que yo no sabía ni lo que era aquello! Encima

disponía del dinero porque yo tenía el dinero para ir a comprar. Por lo tanto... a veces bajaba y me compraba una novela... De Corín Tellado y leía la novela de Corín Tellado y luego nos las intercambiábamos.”- **Dori**

En este fragmento Modesta deja ver como el éxito migratorio finalmente alcanzado tiñe de un color menos amargo aquellos primeros y duros pasos que se dieron en la ciudad. De esta manera, en la rememoración de las primeras experiencias en la urbe no se hace una mención explícita a la ruptura de ese sueño, ya que en cierta forma, este finalmente se alcanzó. Por otro lado, la mejora en el nivel adquisitivo, aunque este no supusiera grandes lujos precisamente, se ponía en contraste con lo que se tenía en el pueblo. Así Dori, que reconoce no haber sido feliz en sus inicios en la ciudad, enseguida saca a relucir lo que en la ciudad podía hacer en comparación al pueblo. Lo mismo ocurre con Margarita, que al preguntarle que era lo que menos le gustaba de la ciudad esta me decía “bueno, no me disgustaba nada. No sé si me gustaba alguna pero tampoco es que me disgustara... Porque... ¡lo pasábamos bien luego los fines de semana!”. Así, el sabor amargo de la gran mayoría de las primeras andanzas en la urbe eran tapadas con la dulce sensación que otras pocas experiencias proporcionaban, haciendo que todo lo malo mereciera de alguna forma la pena. De este modo, en la eterna comparación entre campo y ciudad y con el impulso de las ansias de progreso, la ciudad seguía ganando; en relación a esta cuestión Modesta me decía claramente “aunque yo no tuviera mucho... pues tenía más que en el pueblo” y lo cierto es que, finalmente, así fue.

2.2 Entre mirar y ser miradas: el cuerpo paleta y la adopción de la feminidad urbana

Durante este apartado nos detendremos a examinar el intercambio de miradas rural y urbana que se produce en la ciudad. Y es que, los primeros pasos que las emigrantes se hicieron acompañados de la idealización de la urbe ya predispuesta en el pueblo. De este modo, veremos cómo las emigrantes miran la ciudad y cómo la ciudad, desde su propio pedestal, observa a las emigrantes, poniendo sus conductas y corporalidad en el punto de mira.

Como decimos, la ilusión y fascinación que ya sentían en el pueblo por aquellos objetos que les hablaban de la ciudad, se trasladan a la forma de mirar aquel nuevo mundo, términos utilizados por las propias entrevistadas. Al narrar aquellas primeras impresiones sobre la ciudad, las emigrantes hacen palpable el asombro que entonces sintieron por

aquel nuevo espacio y aquella forma de vida, introduciendo múltiples recuerdos de profunda huella emocional:

“Cuando llegué aquí me impresionó muchísimo lo que son las luces, los coches, los pisos... –recuerda Dori-. Yo decía “¿cómo puede ser que esté un piso sobre otro?” Yo no podía entender eso. Me metí, subí por la escalera, luego miraba por la ventana y veía la calle debajo... Y yo decía, “esto no puede ser, ¿cómo es posible que esté todo esto aquí?” No lo entendía.” - **Dori**

“Llegas a Eibar y todas las casas eran iguales, yo no sabía lo que era un piso – afirma Isabel-. Llegamos allí y: primero, segundo, tercero... Y me dijo mi papá: “vamos a ver a Manuela”, la hermana de Severino (...) y dice ella: “déjala aquí que ya la llevo yo luego”, dijo mi padre: “vale” y “te la voy a llevar hasta Alfa, la dejo allí y luego ella ya va sola” (...) y me dejó allí pero de ahí hasta mi casa quedaba... fui andando, fui andando, llegué al barrio y yo veía todos los portales iguales ¡y yo no me acordaba de cuál era el mío! Entré en un portal y subí al segundo piso pensando que en esa altura vivirían mis padres, y toqué el timbre y salió una señora y dije: “¿está aquí mi padre?” “No, aquí no está tu padre” (risas) (-¿Y qué pasó al final?) Nada un “esto” más para allá estaba mi padre en el balcón: “¡Isabelita! ¡Ven!”- **Isabel**

Esas primeras impresiones de asombro sobre el espacio urbano destacando elementos como los edificios de pisos, las largas calles, los coches y las luces, son resaltados por muchas entrevistadas. Así, ese choque entre el espacio rural al que las emigrantes estaban acostumbradas y el espacio urbano, se hace muy visible en el relato de Isabel y sus primeras peripecias en la ciudad. El pequeño espacio público del pueblo, frente a la gran extensión pública de la ciudad; los pocos habitantes del pueblo y su estrecha relación, frente al gentío desconocido en un lugar grande y ajeno para ellas; los caminos de tierra y carros utilizados en el pueblo frente a los suelos de asfalto y las carreteras llenas de coches de la urbe; las pequeñas y escasas casas familiares de adobe del pueblo frente a la forma de organización de las calles y los grandes edificios urbanos con sus diferentes bloques pisos, números y portales; el ambiente imperturbable y la quietud del entorno rural, frente al ruido de los comercios y el constante movimiento de la urbe etc. Podemos llegar a imaginar el gran cambio de paisaje y de forma de vida que todo ello supuso para las emigradas vallelanguinas. De este modo, el asombro y la fascinación con la que Isabel y Dori miran el espacio urbano, se trasladan en el caso de Luz al propio espacio escolar, describiendo la sala en la que la recibieron el primer día con la misma sorpresa con la que las anteriores entrevistadas describen el espacio público de la ciudad. Y es que, como hemos dicho anteriormente, antes de producirse la salida de Valleluengo ya se había predispuesto cierta forma de mirar *la ciudad* que marca los primeros pasos en la misma:

“Me acuerdo que estábamos en una salita donde recibían las visitas y nos metieron allí, con unos silloncicos de terciopelo rojos y yo decía: “¡uy! ¡qué cosas estas...!” Y las puertas de cristales... que todas las chavalas pasaban y me miraban así (abre mucho los ojos) se quedaban mirando (- ¿A ver la nueva?) ¡A ver a la hermana de Sor Agustina! (risas) o sea...Todas, todas, todas. Y al día siguiente cuando me levanté, que ya el abuelo se había marchado digo: “¿y ahora qué hago yo?” (se ríe) (...) Y fue cuando miré por la ventana y veo que pasan un montón de cerdos negros, pero, pero... ¡un mogollón de cerdos! Yo decía: “¡Dios mío! ¡pero qué es esto!” Los llevaba uno como si fuera el pastor, pero una piara de cerdos... (...) Y digo “pero, pero, si...” ¡los llevaba por el asfalto! porque aquel pueblo estaba todo asfaltado. Es que aquel pueblo era como una ciudad, para mi era una ciudad, es un pueblo grande... Pasaban y yo decía “¡qué marranos! ¡y encima están negros!”. Y me acuerdo que le escribí al abuelo una carta o alguna carta escribí... (...) Y recuerdo que le puse: “¡mira que serán marranas que aquí los cerdos están llenos de mierda!” (risas)” - **Luz**

Resulta muy curioso como Luz recuerda la sorpresa que sintió al ver aquellos animales, un elemento asociado con lo rural, irrumpiendo en el asfalto, algo representativo de lo urbano dentro del imaginario campo/ciudad. Asimismo, recuerda cómo le asombró ver unos cerdos negros, frente a los habituales cerdos de color rosa del pueblo, tanto que le escribió a su padre para contárselo. También se puede observar ese juego de mirar y ser mirada, cómo observan las emigradas aquel nuevo entorno y cómo reciben la mirada de este: la fascinación con la que Luz describe esos sillones de terciopelo rojos que tanto le impresionaron, frente a la intimidante mirada de sus compañeras, figuras representativas de lo urbano, sobre ella. Como veremos, junto a la ilusión con la que se mira aparece la vergüenza de ser miradas. Y es que en la ciudad los cuerpos rurales se convierten en cuerpos paletos, transformando los atributos rurales en ridículos. A pesar de ello, no observamos una reacción ante esta mirada, sino una asunción de la misma, ya que en el pueblo ya se había interiorizado el esquema de valores de la ciudad como superior. De este modo, “campo y ciudad viven constantemente en la mente del emigrante, ante, durante y después de haber pasado por la ciudad” (García de León, 1996: 21) sin embargo, es en la ciudad donde se interioriza la mirada juzgadora de la misma, adaptándose a las nuevas pautas urbanas, corrigiendo comportamientos y despertando fuertes sentimientos de vergüenza ante cualquier resquicio de ruralidad:

“Y entonces mi madre a veces se asomaba a la ventana de la cocina y la ventana daba a un museo, y estaba siempre ahí el cuidador del museo –comienza a relatar Dori-. Y entonces mi madre le llamaba desde la ventana: “¡oiga! ¿qué? ¿hace buen día?” (risas) ¡Como si estuviera en el pueblo! (se ríe). Yo me sentía avergonzada de mi madre... Y el señor a veces miraba pa' arriba... (se ríe) Y yo a mi madre

“pero, ¿pero estás tonta? ¡anda que a quién se le ocurre!” (se ríe) (- ¿Y tú cómo aprendiste que en la ciudad no se hacía eso?) Pues con el tiempo... Yo observaba, yo era muy observadora. Yo me pasaba el tiempo... Como no teníamos tele, yo salía a la calle a ver qué había, ¡a ver qué vida había ahí! y pasaba gente y gente y gente... y yo miraba...”- **Dori**

“Mira, (se ríe) te voy a contar una anécdota –dice Modesta- (- Cuéntame.) Mira, me acuerdo que yo... Pues no sé, pues era chavala y estuve mala ¿no? y tuve que bajar a Zamora ¡y yo no había ido nunca a Zamora! Y vino un cuñado conmigo... (...) y entonces me llevó al cine para que me distraería. Y yo cuando me fui al cine... (se ríe). Me da vergüenza decirlo (se ríe) (- ¡Qué va, tranquila!) ¡Y salía Madrid en el cine! y yo decía... le decía: “¡pero cómo hemos ido a Madrid! ¡si estábamos en Zamora!” (risas) (- Claro, es que nunca habías estado en un cine) Es que teníamos los ojos así de tapados, hija (se pone las manos sobre los ojos). No sabíamos nada de nada... ¡Nada de nada sabíamos! Y claro, yo al ver el cine decía: “¡pero como puede ser que salga Madrid si estamos en Zamora!” Ay... Unas cosas más... claro, ¡es que la ignorancia! ¡Que no sabíamos nada de nada!” - **Modesta**

Recordemos que es el sistema de valores de la ciudad el que define lo que es “riqueza y pobreza, progreso y atraso, culto y zafío” (Sánchez Jiménez, 1982:25) y es desde la interiorización de ese esquema desde el que surge la vergüenza de Dori y Modesta ante sus atributos rurales. Durante la etapa en Valleluengo, la ciudad se constituía en el imaginario rural como un ente superior al pueblo, como el mayor sueño al que se podía aspirar. Sin embargo, es en la ciudad donde se asume la óptica urbana que examina, corrige y estigmatiza las características asociadas a lo rural. Es a partir de la interiorización de esa mirada, cuando Modesta tacha de ignorancia su entonces normal desconocimiento sobre el cine, sintiendo una fuerte vergüenza durante el propio acto de recordar aquello que ahora califica como ignorancia. Además, la entrevistada deja entrever que, quizá en ese momento, en su primera visita a una ciudad, no lo vivió de la misma manera sino que esa emoción ha sido algo experimentado a posteriori, a partir de la interiorización la óptica urbana. En ningún momento se realiza una crítica a la ciudad desde la cosmovisión rural, Dori, por ejemplo, podría tildar de fría la actitud del cuidador del museo ante el bienintencionado saludo de su madre, pero no lo hace, asume como superior la óptica urbana. Desde una hipotética reciprocidad entre campo y ciudad, Modesta podría calificar de ignorancia el desconocimiento de las gentes urbanas sobre la agricultura y la ganadería, pero en ningún momento pone por encima sus propios conocimientos rurales sobre los urbanos. De este modo, no existe una correspondencia entre la mirada rural y la urbana, la primera se subordina a la segunda, el campo no le devuelve la mirada a la ciudad. Recordando el anterior fragmento de la entrevista de Luz,

esta sí denunciaba en cierto modo una experiencia relativa a la ciudad, aquellos cerdos negros que ella nunca antes había visto: “¡mira que serán marranas que aquí los cerdos están llenos de mierda!”. Ciertamente, Luz se permitía realizar una valoración negativa desde su propia cosmovisión pero sólo relativa a un componente rural en el ámbito urbano. Aunque quizá esto último hubiera podido suponer cierta fisura en la relación de poder ciudad/campo, lo cierto es que respecto a los elementos directamente asociados con lo urbano no se produce ninguna crítica. Así, la fascinación con la que Luz aún describe aquel salón donde la recibieron, la vergüenza de Modesta al contarme su experiencia en el cine o la risa incontrolable de Dori al recordar a su madre saludando al cuidador del museo, todas ellas son muestras del impacto emocional y corporal que supuso la incorporación de la óptica urbana.

Es destacable que las propias emigradas introduzcan la acción de mirar en su relato, lo veíamos en el fragmento de Luz y en cómo describe su forma de mirar el entorno y cómo ese entorno la *miraba* a su vez a ella, Dori, por su parte, cuenta cómo pasaba el tiempo observando la ciudad y sus gentes o, en el caso de Modesta, esta pone su propio cuerpo en la narración refiriéndose directamente a sus ojos y cubriéndoselos con el fin de representar la “ignorancia rural” de la que habla. De este modo, Modesta escenifica cómo *empieza a ver* a partir de su emigración a la ciudad, representando a su vez la mirada rural como una visión ciega, falsa. La predisposición ya generada en el pueblo sobre la ciudad como ente superior es la que empuja a asumir la mirada urbana como la *verdadera mirada*, expresado por Modesta con ese significativo gesto de tapar y destaparse la vista. Este juego en torno a mirar y ser miradas que produce fascinación en primer lugar y vergüenza en el segundo, se hace visible en el relato de la mayoría de las entrevistadas:

“Claro, -relata Felicidad- yo estaba con mil ojos porque a la hora de la verdad pues la imagen, el quedar ante los demás y mi padre: “allí donde fueres haz lo que vieres” (se ríe) Entonces, qué sé yo... pues un poco esa integración social sí que cuesta. (- ¿Notabas diferencia con el resto de las niñas?) Sí, sí, y a la hora de la verdad te entra una especie de complejo que luego te tienes que trabajar y tienes que decir: “¡a la porra con todo esto! Yo tengo mis valores y mis historias...” Pero yo lo viví, no sé las demás si lo vivieron. Pero como un cierto complejo de decir... de sentirte eso, como menos que las demás, ahora se llama autoestima baja... Como que no te atreves mucho a desenvolverte porque igual sales de tono... Entonces, ese saber estar hay que aprenderlo. Y luego, pues es verdad, luego la vida te va poniendo en situaciones en las que dices: “bueno, oye, que no tengo esto pero tengo esto otro y realmente no tengo nada que envidiar...” Pero sí que costaba sí.” – **Felicidad**

“Me acuerdo –dice Modesta- que lo veías todo tan enorme y tan... tan... te sentías pequeñita, la verdad. En todos los sentidos... Porque no sabías, porque a ver, venías de un pueblo... que no habías visto nada, pues para ti aquello era un mundo. Sí, sí... (- ¿Que dificultades crees que se encontraba la gente del pueblo en las ciudades?) Pues yo que sé... ¡Que te veían como una paleta- paleta! (- ¿Sí?) Claro, porque a ver... ¿Tú no has visto una película de Paco Martínez Soria? Pues casi nos veían así... digo yo. Hoy día ya no, pero en aquellos tiempos sí (- Os veían así.) Sí, nos veían... Pues que... Con pinta de pueblo. Sí, porque oye... a ver, pues veníamos de... y sin haber visto nada ¡pues tú me dirás!”- **Modesta**

En estos fragmentos Felicidad y Modesta comparten un cierto sentimiento de complejo por ser de pueblo, fruto de la asunción de la mirada urbana. El “sentirse pequeñita” de Modesta o el miedo a “salir de tono” de Felicidad han sido resueltos de distintas formas a lo largo de su biografía. Así, mientras Felicidad parece hablar de un cierto empoderamiento a través del paso del tiempo, Modesta parece haber seguido una estrategia de rechazo hacia su pasado rural. Esto bien puede relacionarse con lo que hemos analizado en el capítulo anterior sobre el recuerdo del pueblo: mientras que Felicidad construye un pasado rural idealizado, ha seguido a su vez una estrategia de empoderamiento y/o aceptación de esa ruralidad; por su parte, Modesta, que posee una visión negativa de su etapa en el pueblo, ha “renegado” de ese pasado asumiendo el estereotipo de paleta recibido por la mirada urbana: “A ver, pues veníamos de... y sin haber visto nada ¡pues tú me dirás!”. Pese a seguir diferentes tácticas de adaptación o resistencia frente al estereotipo del paleta por el que se sintieron interpeladas, las dos hacen referencia a Paco Martínez Soria, el famoso pueblerino del cine español de la época. Como recogíamos en el marco teórico, el paleta constituía un personaje ridículo y cateto que no sabía desenvolverse en la ciudad, por lo que se convertía en objeto de mofa continua. Así, el sentimiento de vergüenza que relatan algunas entrevistadas pasa por la interacción con ese estereotipo, por el filtro de ridiculización de lo rural con el que se tropezaron en la ciudad. Sin embargo, el personaje estereotipado del paleta se ligaba en ocasiones a ciertas características “positivas” que son tomadas por algunas entrevistadas en sus relatos:

“Ya con dieciséis o diecisiete años empecé a cuidar niños, a limpiarle la casa a un patatero que eran unos de Alegría... Y bueno, querían gente de pueblo porque decían que sabían hacer las cosas mejor que las de la ciudad. Los pantalones nuevos me acuerdo que los lavaba yo a mano por si acaso se estropeaban en la lavadora y él decía: “¡mira cómo lava esta los pantalones! ¡así no me los lava

nadie!” Pues igual otras cosas no, pero lavar sí sabíamos bien.”- **Dori**

“Pero también nos querían ¿eh? Porque yo... en los sitios que estuve sabían apreciar la inocencia que teníamos ¿me entiendes? O sea que bien, estábamos bien, sí. (- ¿Crees que existía un poco de menosprecio? o... que si los pueblerinos, los paletos...) No, es que eso... es que eso ha existido. Antiguamente existía eso. Ahora ya no, pero yo cuando veo la película de Paco Martínez Soria digo... bueno...¡buf! Es que antiguamente ¡era así! Porque es que... se notaba mucho las personas de los pueblos. En la preparación que traían, en la vestimenta y todo... Ahora ya no es así. Porque aunque vengan del pueblo ya no los conoce nadie. Vienen igual que andamos aquí. Así es que eso. - **Modesta**

Como señala Aintzane Rincón (2013), en referencia al estereotipo del paleta transmitido en el cine español de la época, pese a que el paleta fuera un objeto constante de mofa, introducía determinados valores positivos relacionados principalmente con el orden de género tradicional. Dori exterioriza de manera muy clara esta doble cara de la figura del paleta con la significativa frase: “pues igual otras cosas no, pero lavar sí que sabíamos bien”. Al *mirarse* en esta figura, Dori se reconoce tomando una de las únicas imágenes favorables que esta le devuelve desde el orden de género: saber lavar bien. De este modo, rescata este elemento positivo en su relato revalorizando la estigmatizada figura de la chica de pueblo. Es destacable que Dori, al igual que la mayoría de las entrevistadas, no se refiere en ninguna parte del relato a palabras como “pueblerina” o “paleta”, siendo estos términos únicamente utilizados por Modesta y Felicidad en sus narraciones. Sin embargo, leyendo entre líneas, Dori sí deja entrever en múltiples ocasiones un “ellas”, las personas de ciudad, y un “nosotras”, las de pueblo, a veces de forma bastante explícita como en el anterior fragmento.

Por otro lado, esa “inocencia” de las gentes de pueblo de la que habla Modesta parece una forma de suavizar o disculpar esa estigmatización que sufrieron las y los emigrantes rurales, y no se entiende sin tener en cuenta el factor del éxito migratorio. Todas las entrevistadas consiguieron establecerse en las ciudades y prosperar, es decir, se sienten y son parte de la urbe, por lo que esa estigmatización de lo rural o bien es algo que ha quedado totalmente suprimido del relato o se disculpa bajo la asunción de la mirada urbana como la *verdadera mirada*. Al fin y al cabo, ese estigma del que nos habla muy claramente Modesta ha sido arrinconado a una etapa ya lejana de su vida, identificándose quizá con una “yo” del pasado que ya no se es: “Es que antiguamente ¡era así! Porque es que... se notaba mucho las personas de los pueblos (...) Ahora ya no es así. Porque aunque vengan del pueblo ya no los conoce nadie.”

La pinta de pueblerina de la que hablan algunas entrevistadas no solamente tenía que ver con ciertos comportamientos o actitudes sino que estaba directamente relacionada con el aspecto corporal. Si pensamos en el paleta de pueblo, más allá de imaginarnos ciertas actitudes estereotipadas, seguramente nos vendrá a la cabeza una imagen muy determinada en relación al aspecto físico. En la investigación de Peñamarín (2002) sobre el humor gráfico en el franquismo, se muestran unas cuantas viñetas de periódicos y revistas de los años sesenta, donde se puede observar una representación corporal muy clara de lo paleta. Así, la caracterización del pueblerino con elementos como la boina y de la pueblerina con el característico pañuelo negro cubriéndole la cabeza se repite en todos ellos (Anexo II). Modesta contaba en el anterior fragmento cómo ser de pueblo “se notaba”, entre otras cosas, en la vestimenta, apareciendo el estereotipo del paleta y el cuerpo paleta muy de la mano en las narraciones de las entrevistadas.

“O sea realmente allí llevabas uniforme y eras como todas –afirma Felicidad-. Pero luego había una excursión, había que ir de calle... Entonces, bueno... ¡pues que si las pueblerinas, las tal...! Un poco... pues eso... (- ¿Os decían otras niñas o algo?) No, no te decían, pero tú te sentías. Tú te dabas cuenta de que a la que vivía ahí al lado, su madre le traía tres o cuatro vestidos. O le traía uno distinto a la vez anterior o tal o cual... Y entonces, bueno, tú habías llevado uno y era el que utilizabas todo el año... Yo tampoco veo que fuera un sufrimiento consciente, luego te vas dando cuenta ¿no? (...) Yo despreciada no me sentí, nunca. Es más, tuve educadoras como que me ayudaban a decir: “oye, que tú vales, prepárate esto” y tal. Despreciada no me sentí. O sea, ese sentimiento era... salía de mí. No porque hubiera gestos o lo que sea de los demás. No, yo eso no lo viví. (- E igual fuera de tu colegio, ya en las ciudades igual había cierta...) Bueno, ¡los paletos pueblerinos! Eso... Vamos, eso ha sido... Tenemos hasta películas de Martínez Soria ¿no?”- **Felicidad**

El cuerpo paleta se relaciona en el relato de Felicidad con la representación corporal de la escasez y/o pobreza material. El tener poca ropa en comparación con sus compañeras de colegio se convertía en uno de los delatores principales de esa vergonzante ruralidad. Felicidad, que no introduce ningún recuerdo en el que se sintiera juzgada por alguien en concreto, tiende a responsabilizarse a sí misma durante el relato de ese sentimiento de complejo por ser de pueblo y no tanto a una atmosfera que lo propiciara. Los mil ojos a los que tuvieron que enfrentarse de niñas Felicidad y Luz, internas en los colegios de monjas, sacan a relucir un itinerario migratorio muy marcado por la imagen corporal. Sin embargo, ese uniforme que asoma en el relato de Felicidad como encubridor de las desigualdades sociales entre alumnas, se convierte en un delator de pobreza/ruralidad en

el caso de Luz, haciendo visible la gran presión a la que se vieron sometidas en el colegio:

“Llevaba un uniforme que era una especie de pichi azulón... en tablas, muy bonito, era bonito... -recuerda Luz-. Y una camisa de color crema, así de nailon ¡que me picaba que no podía con ella! (...) unos zapatos marrones, con los cordones a atar... Unos calcetines así hasta... por debajo de la rodilla, normalmente blancos, tipo medias y...y chaqueta no recuerdo llevar... el abrigo... Pero claro era... A mí me lo tenían preparado allí ya de gente que lo había dejado, evidentemente. Que me acuerdo que me decía la Fausti: “si te preguntan, tú diles que hemos tenido primas en Toro y que esta ropa es de ellas”. Porque claro, enseguida te iban y te decían “oye, y esta ropa que está usada... ¿cómo la tienes así en tu primer año?” (- ¿Te preguntaban otras niñas?) Sí, sí, sí... Me acuerdo que venía una y “¿cómo es que tienes...?” porque llevaba también una bata... Después, para estar allí en clase y en el colegio se llevaba una bata de cuadros, un babi... Y el mío tenía así tipo remiendo y recuerdo que me lo dijo por eso... Era ya una de las mayores, y yo: “es que tengo unas primas en Toro” y la otra “ah, ya decía yo...”. Se fijaban en todo, ¿te das cuenta?” – **Luz**

Las estrategias de ocultación de la ruralidad/pobreza y el sentimiento de vergüenza correspondiente quedan muy patentes en este fragmento. La mirada urbana sobre los cuerpos se adhiere a una óptica clasista en algunos de estos relatos, convirtiéndose en una única mirada en cuestiones como la vestimenta y el aspecto corporal de las emigradas. Como veíamos en el anterior capítulo, la escasez material era una de las cuestiones que caracterizaban el contexto rural de la época en cuanto a las condiciones de vida se refiere, de esta forma, pobreza y ruralidad iban de la mano, haciéndose especialmente perceptibles a través de la vestimenta. Así, la denostada ruralidad podía asomar a través de un simple remiendo en la ropa. Por otro lado, es destacable que la descripción de vestimentas y adornos corporales sea algo muy común en los relatos de la mayoría de las emigradas, pero toma especial relevancia en el caso de Luz y Margarita que incorporan frecuentemente descripciones detalladas de este tipo de elementos corporales en momentos concretos de su biografía. En ocasiones, resulta realmente sorprendente la precisión con la que las entrevistadas describen determinadas prendas u objetos, manteniéndolos muy vivos en su memoria y relato de vida. Ese hincapié en la descripción de elementos corporales puede estar revelándonos la centralidad que ocupó la imagen corporal en la emigración rural a las ciudades, ya que, lejos de las miradas vigilantes que estigmatizaban cada comportamiento o actitud ligada a la cultura rural, se hace evidente que “ser de pueblo” era algo que se transmitía simplemente por la manera de vestir:

“Si veías a alguna vestida así es que era de pueblo –afirma Margarita-. Las de

pueblo iban con medias negras y... todo negro, ¡todo negro! Igual alguna iba de medio luto que se llamaba, de negro y con una floritas blancas o rojas o lo que sea. Pero como te cayera algún muerto en casa, ya había que guardar luto y ya de ahí no cambiaba la gente. ¡Y ahí que quedabas para siempre de negro! Ya no te lo quitaba nadie eso. (- Claro, eso vosotras luego no lo hacíais ¿no? Ya las que fuisteis a las ciudades...) No, bueno, cuando murió mi madre sí que nos pusimos un poco de negro. No me acuerdo ya tanto...Me acuerdo porque tengo un vestido de entonces, por eso. Pero yo creo que ya fue poco... Y ya nunca más, claro. No, no... (...) (- ¿Y qué era lo que más te gustaba de la ciudad?) Pues de la ciudad... No me acuerdo mucho. (- O de estar allí, en Francia) Bueno, de estar allí yo creo que era por la misma cosa, por... por ganarte el dinero y venirte. (- Eso era lo que te gustaba, ganarte tu dinero y...) Sí, ¡y comprarte tu ropita guapa! ¡claro! También...porque al disponer de dinero... Claro, cosa que si estás en el pueblo ¿qué? ¡Pues el mismo vestido todo los días!”- **Margarita**

“(-Y cuando te fuiste a Eibar ¿veías diferencia entre las mujeres de campo, de pueblo...?) Sí, sí, sí, sí, aquellas iban a... Tú veías una mujer de Eibar... todas arregladitas, muy monas... y las de pueblo se notaba, solamente tenías que mirar: “¡estas son más de pueblo que San Isidro Labrador que encontró un bolígrafo y lo sembró!” (risas). Se notaba... pero luego todas éramos de pueblo y todas empezamos a ponernos guapitas...”- **Isabel**

Como vemos, el atuendo rural se hacía muy visible en el entorno urbano de la época, ya imbuido en un concepto de feminidad muy diferente al que aún se encontraba arraigado en los pueblos. Así, la asunción de determinada feminidad urbana aflora como una forma de alejarse de la representación física de la estigmatizada figura del paleta, un mecanismo de blanqueamiento del cuerpo rural. De esta manera, al preguntarle a Margarita qué era lo que más le gustaba de estar en Francia, esta destaca con especial ilusión el poder adquirir determinada ropa y complementos. La construcción de una nueva imagen corporal, además de suponer una forma de pasar desapercibidas ante la vigilante mirada urbana, constituía un símbolo de conquista del ansiado progreso que las emigrantes habían salido a buscar, algo que veremos más detalladamente en el siguiente apartado sobre las idas y venidas al pueblo durante la emigración. Este cambio en la imagen corporal queda muy bien reflejado en el fragmento de Isabel, como destaca esta última: “luego todas éramos de pueblo y todas empezamos a ponernos guapitas”, así no había manera de distinguirlas de *las de ciudad*.

“Ah, yo mis primeros pantalones los gasté en Francia... en Francia compré mis primeros pantalones –recuerda Margarita-. (- ¿Allí las chicas ya llevaban pantalones?) Sí, allí era más normal, pero yo me acuerdo la primera vez que vi a una mujer en pantalones y fue en el pueblo, que llegó allí un coche que no sé de dónde era esa gente e iban un par de mujeres con pantalones. Y sí, ¡uy! fueron

muy criticadas, no sabíamos de dónde eran ni nada, pero sí, ¡uy! ¡la que se armó con aquellas mujeres de pantalones! Y esto sería en el año... yo calculo que tendría yo diez años o así... ¡Y yo los puse en el sesenta y seis! diez años después... Los primeros pantalones que me compré que eran así... Que eran ajustados y tenían ahí una cosa en el talón para que no se subieran, que te lo sujeta, esos para poner botas encima vienen muy bien ¿eh? (se ríe)”- **Margarita**

“En el pueblo no se ponían pantalones las chavalas tampoco... –afirma Modesta-. Porque los pantalones eso fue... Eso vino más tarde lo de los pantalones ¿eh? (- ¿Te acuerdas de tus primeros pantalones?) ¡Yo sí! Me acuerdo como si sería... Mira, ¡me acuerdo como si sería ahora! ¿Sabes cuándo fue? Cuando me casé. (- Fíjate.) Que me vine a Vitoria y tenía mucho frío... Y ya vi que andaba la gente con pantalones y digo: ¡pues yo me voy a comprar unos pantalones! Y ahí es cuando empecé con los pantalones, pero antiguamente no había eso.” - **Modesta**

La ilusión con la que las entrevistadas hablan y describen sus primeros pantalones pone de manifiesto el profundo significado que estos adquieren en sus recuerdos. Expresan un cambio, una transformación hacia un nuevo modelo de feminidad que fue más allá de la simple imagen corporal. El cambio producido queda muy bien expresado en el fragmento de Margarita, que tan sólo diez años después de ver por primera vez a esas mujeres con pantalones que causaron tanto revuelo y rechazo en el pueblo, ella vestía esos primeros pantalones que describe con tanto cariño. Como indicábamos en el marco teórico, la corporalidad de las mujeres durante el franquismo fue atravesada por políticas corporales muy dispares e incluso contrarias entre sí en un corto periodo de tiempo (Morcillo, 2015). Así, el cambio en el orden de género que las mujeres nacidas en las ciudades habían vivido más paulatinamente, se da de golpe en el caso de las mujeres rurales al emigrar a la ciudad. Con la emigración, mujeres como Modesta y Margarita pasan literalmente de portar el luto a ponerse tacones. Las ideas sobre el recato, pureza y castidad cristianas que regulaban fuertemente sus cuerpos en el ámbito rural, quedan obsoletas ante el nuevo modelo de feminidad que empezaba a imperar en las ciudades, inmersas estas como estaban en un proceso de liberalización (que no liberación) del cuerpo de las mujeres. Este nuevo modelo queda muy bien descrito por las propias emigrantes que señalan cómo al emigrar a las ciudades empezaron a “ponerse guapas”, comenzaba una nueva normatividad corporal basada en la exhibición e hipersexualización del cuerpo femenino ante la mirada masculina. Esa nueva imagen corporal implicaba la adopción de una nueva feminidad que no sólo se quedaba en la superficie del cuerpo, sino que lo atravesaba, suponía también la interiorización de una nueva concepción de feminidad. Este choque entre las dos feminidades y la correspondiente quiebra queda muy bien reflejada en las

siguientes palabras de Margarita:

“Antes, en el pueblo no nos pintábamos, pero después en Francia ya sí. Me pintaba los ojos y las uñas... Claro, ya tenía veinte años. Pero bueno, no me los había pintado nunca, en las monjas no te... no había tampoco, claro. En las monjas teníamos lo mínimo, ¿qué teníamos? Jabón pa' lavarte la cara y ya está (...) (- ¿Cuándo estabas en Burgos llevabas hábito?) Sí, sí, ya iba yo con hábito. ¿Qué sabes qué me pasa algunas veces? Que sueño que voy a una fiesta ¡y llevo el hábito! Y luego quiero entrar a bailar o quiero ir a algún sitio y digo: “¡pero dónde voy con esto!”. Y, y...y me echo una bronca a mí misma, me digo: “¡pero cómo se te ha ocurrido venir aquí con esto!”. **Margarita**

El proceso de cambio de un modelo de feminidad a otro que describe Morcillo (2015), supone una fractura en el caso de las mujeres de campo que emigraron a la ciudad. El cuerpo de Margarita pasa de estar regido de un día para otro por políticas corporales contrapuestas, lo que supone una quiebra, un conflicto identitario que queda muy bien reflejado en el sueño que relata. La cobertura obligatoria del cuerpo frente a la obligada exhibición del mismo trasciende más allá de una simple imagen corporal, ligándose en su sueño y recuerdos a su propio ejercicio de libertad e independencia personales. Margarita, que en muchas partes de su relato equipara el control vivido en el pueblo con el experimentado en el colegio de monjas, identifica un tipo de vestimenta, el hábito, como un obstáculo para lo que ella desea hacer en la fiesta de su sueño: moverse, bailar, aquello que aprendió a hacer durante su primera etapa en la ciudad, cuando empezó a pintarse los labios y ponerse tacones. Como quien sueña que sale en pijama a la calle, Margarita sueña que lleva el hábito a una fiesta y como ella misma dice, se echa la bronca así misma “¡pero cómo se te ha ocurrido venir aquí con esto!”. El cambio de un modelo de feminidad a otro muy contrapuesto al primero supone una fractura identitaria en el caso de Margarita, que ha encarnado durante su biografía dos identidades femeninas muy diferentes entre sí. Lo mismo ocurre en el caso de Modesta e Isabel que hablan claramente de dos identidades corporales muy contrapuestas entre sí, estableciendo una diferencia muy clara entre pueblo/ciudad y pasado/presente:

“Y para llevar debajo de la ropa se hacían a veces... Se hacían antiguamente... ¡Anda, que como empieces a leer luego todo esto te vas a reír con todo lo que digo! (- Qué va, tranquila, ¡si me encanta que me cuentes estas cosas!) (risas) Mira, también se hacía con la lana de oveja... ¡Porque se hilaba en casa! Y... y se hacían también... unos le llamaban refajos (- O sea ¿cómo de ropa interior?) ¡Sí! Con una hombrera... ¿sabes? Y se hacían hasta la rodilla de largas. Como si sería una combinación, pero con una hombrera ancha. Y aquello se hacía de lana,

¿cómo se aguantaría aquello en el cuerpo? Pues por el frío que hacía. Se ponía debajo una camisita y luego se ponía eso encima... Y luego te vestías, con lo que fuera... Así era. Luego todo eso ya desapareció... Una vez que saliste de allí pues ya no.” - **Modesta**

“Yo con catorce años estaba muy retrasadita... ahora las chavalitas con diez años ya las ves con su feminidad... En el pueblo no, como te verían que despuntabas un poquito... (...) Y hablar de chicos y eso... sólo te decían: “¡Tú verás, eh! como traigas un disgusto para casa...”. Mi padre nunca... mi padre le decía a mi madre “¡dile a esa, eh!”. Mi padre era maravilloso, pero le reprocho eso, que un día no me hablara y me dijera: “a ver que los chicos, las chicas... tienes una edad...” ¡Imagínate! ninguna información... ¡Pero es que no tenías ni zorra idea! Yo cogí un libro que no sé quién me lo prestó... en Eibar me lo prestó... de educación sexual ¡y escondidísimo! lo tenías que leer cuando no te veían (-¿Y eso a que edad sería?) Pues con quince... ¡Ahora pues ves gente desnuda! ¿Por qué había que tapar lo que Dios hizo?” - **Isabel**

Es destacable que este cambio asome principalmente en los relatos de las mujeres de mayor edad que experimentaron más de lleno y durante más tiempo un orden de género rural basado en el pudor y el fuerte tabú hacia sus cuerpos. Por ejemplo, en cuestiones como la educación sexual que indicaba Isabel, muchas de las entrevistadas sacan a relucir en sus relatos que nadie les explicó lo que era la regla cuando empezaron a menstruar, expresándose en contra del gran silencio que imperaba respecto a ese tipo de cuestiones. Sin embargo, en el relato de las emigradas más jóvenes, la quiebra identitaria que se pudo producir en el caso de las mujeres más mayores no aparece; las primeras eran prácticamente unas niñas durante su etapa en el pueblo y casi se podría decir que interiorizaron directamente una regularización corporal urbana. Además, la niñez de las más jóvenes coincidió con la atmósfera de emigración que ya inundaba el pueblo, por lo que ese nuevo modelo de feminidad ya les había llegado de manera masiva antes de su salida a la ciudad a través de la escuela, la radio y la imagen corporal que veían en las primeras emigradas o las ropas que les regalaban. Respecto al tabú experimentado sobre el cuerpo, en una de las conversaciones con mi madre, de una edad similar a la Dori, esta me contaba que, pese a que su madre nunca le hablara sobre ello, se enteró de lo que era la menstruación a través de unos panfletos informativos que repartió la maestra rural a las adolescentes del pueblo y que llegaron a sus manos. Así, en los relatos de las mujeres más jóvenes como Dori se aprecia una profunda naturalización de la regulación corporal urbana, no tan consciente quizá de la dimensión cultural del cambio experimentado:

“Mira, cuando todavía vivíamos en la calle Santo Domingo –relata Dori-, vino

una monja que era superiora de un colegio de Salamanca donde estaba mi hermana. Se llamaba Sor Engracia, pero era una monja en condiciones, majísima. Fíjate que me compró a mi un sujetador. Me llevó a una mercería y le dijo: “a ver, dele un par de sujetadores que le queden bien, que le sienten bien...” Yo no llevaba sujetador ¿eh? ¡Todas las tetas caídas! ¡claro! (- En el pueblo no se llevaba sujetador ¿no?) No, en el pueblo no se llevaba... ¡Pero yo ya estaba en Vitoria y tampoco! Yo no sabía ni que había que llevar sujetador. Mi madre estaba en la cama... No.- **Dori**

En el fragmento de Dori, pese a que se puede apreciar la presencia de los dos modelos de feminidad, esta no presenta una quiebra entre dos identidades, naturalizando profundamente elementos corporales como el sujetador, que llegó a su vida durante la adolescencia. Así, pese a reconocer ella misma que en el pueblo no se llevaba sujetador, lo acaba achacando a que su madre estaba enferma y no pudo explicárselo, pese a que su madre probablemente no lo llevaría y tampoco sabría “que había que llevarlo”. La esencialización de la feminidad urbana y la correspondiente regularización del cuerpo lejana al recato y al tabú que lo rodeaban en el ámbito rural, queda muy patente en el caso de Dori, que también relata posteriormente cómo se alegró cuando le bajó la regla pocas semanas después de llegar a la ciudad y “toda contenta” le escribió una carta a sus amigas del pueblo para contárselo.

2.3 La vuelta al pueblo: objetos, imagen corporal y choque entre campo y ciudad

Durante los primeros años en la ciudad las emigradas vuelven al pueblo durante pequeños periodos de tiempo para visitar a sus familias y ayudarlas con las tareas de campo. Sin embargo, aquellas ya no son las mismas que cuando salieron, imbuidas ya en una nueva forma de vida, portan consigo la anhelada cultura urbana que intentan transmitir al pueblo. En este apartado conoceremos la otra cara del sueño de la ciudad que veíamos en el primer capítulo, la de las emigrantes, poniendo especial atención en la narración de las ropas que se visten y los objetos que se llevan, así como el efecto que estos producen en el entorno rural. Durante las idas y venidas al pueblo, las emigrantes cerraban el círculo al que dieron comienzo en sus primeros anhelos de ciudad, volviendo al pueblo como una prueba viviente de la existencia de aquel sueño que salieron a buscar y alimentando el deseo de cambio colectivo ya extendido en el pueblo.

De este modo, las entrevistadas recuerdan llevar al pueblo nuevas experiencias, hábitos y costumbres aprendidas durante su estancia en la enarbolada urbe. Luz, en contacto con la

cultura audiovisual de la época por medio de un televisor que tenían en el colegio donde se encontraba interna, recuerda lo siguiente:

“(- Cuando estabas en el colegio a veces volvías al pueblo ¿no?) Sí, unas navidades. (- ¿Y cómo era volver? ¿qué contabas?) No sé, no me acuerdo... Yo creo que a mis hermanas en casa, cantábamos las canciones que aprendía yo, que veía en televisión... Los programas de la tele de estos de los niños, de Torre Bruno y no sé qué y no se cuánto... Todas esas canciones... “Soy niña del siglo XX”, ¡esas las aprendí allí todas! Lo que aprendías de televisión porque otra cosa... tampoco había...”- **Luz**

Canciones, personajes y programas de televisión eran llevados en el caso de Luz al pueblo, donde transmitía a sus hermanas aquello aprendido en contacto con la cultura urbana. En medio de ese cambio del campo a la ciudad, Luz vuelve al pueblo llevando consigo una canción que rememora en su relato, “Soy niña del siglo XX”, que evoca precisamente el cambio, del presente en relación al pasado, como dice la letra del estribillo “soy niña del siglo XX, tengo ganas de jugar, no me asustan los fantasmas ni en las cosas de asustar”. Por otro lado, Dori, muy en relación con los trabajos domésticos desempeñados en su casa en los primeros años de su emigración, recuerda así la vuelta al pueblo:

“(-¿Cómo era volver al pueblo?) ¡Búa! volver al pueblo... Yo el primer año que fui empecé a barrer toda la calle, porque dije: “¡qué marranos son! ¡todo está sucio!” (risas) Claro, yo venía de la ciudad donde... Claro, digo ¡jo! y yo con una escoba desde la puerta de Rufina, toda aquella zona la barrí (risas) (-¿Pero si era todo tierra no?) ¡Pues tierra! Ya había aprendido, ya había aprendido, maja... que había que limpiar, que había que pasar el polvo, que había qué.”- **Dori**

Dori, desde una mirada urbana ya interiorizada relata cómo al volver al pueblo *ve* todo sucio. Así, los hábitos de limpieza e higiene adquiridos en la urbe son llevados al pueblo, donde la entrevistada recuerda ponerse a barrer un camino de tierra.

Por otro lado, es destacable que todas las emigradas recuerden ayudar a sus familias en los trabajos de campo durante esas cortas estancias de tiempo que pasaban en el pueblo. Así, en la narración de Felicidad se presenta un fenómeno relacionado con el modelo de mujer que inundaba las ciudades en la década de los sesenta:

“Y luego ¿sabes? Esto también me ha diferenciado de las que han sido religiosas en el pueblo: yo, cuando volvía a casa, curraba. Yo veía a otras y que decían: “¡uy!”, o sea como muy de “yo ya no me puedo estropear las manos” ¿no? (se ríe). Pero yo sí, yo... Ya te digo, no me han tocado trabajos fuertes. Pero yo iba a la trilla estando estudiando. Yo le ayudaba a mi madre en la ropa, le ayudaba cuando

estaban mis sobrinos en casa, que prácticamente les cuidábamos. Pues... de todo lo que podía. Yo me acuerdo cuando terminaba la trilla, había que recoger la legumbre... ¡Ah! pues yo me acuerdo de estar con mi madre recogiendo la legumbre, con mis padres.”- **Felicidad**

La figura de la “señorita”, como la denominan otras entrevistadas, que tras su estancia en la ciudad vuelve imbuida en un modelo de feminidad que no contempla las labores de campo como propias de su nueva posición, aparece también en otros relatos, aunque ninguna de ellas se reconoce en ella y todas señalan su participación en las labores agrarias durante las idas al pueblo. Lejos de ese tipo de recuerdos sobre los hábitos urbanos que las emigradas llevan al pueblo, las entrevistadas más mayores como Modesta y Margarita, realizan un relato de la vuelta al pueblo centrado en los objetos y vestimentas que llevaron. Esto resulta realmente interesante para esta investigación, ya que pueden revelarnos diversas dimensiones sobre la propia experiencia migratoria. La antropóloga Natalia Alonso Rey (2012) realiza un estudio sobre los objetos que las personas introducen en la maleta antes de emigrar, revelando el papel identitario que juegan estos elementos en un contexto de movilidad como es la emigración. Así, dándole la vuelta a esta cuestión, veremos lo que las emigrantes llevan en su maleta pero en la vuelta al pueblo, es decir, una vez que se había emigrado. Además, es en la ciudad donde se produjo el acceso a la cultura material inexistente en el medio rural, por lo que quizá tenga mayor sentido conocer lo que se lleva a la vuelta. De esta forma, las emigrantes más mayores que emigran de manera independiente a sus familias en el pueblo, trabajan y adquieren poder adquisitivo en la ciudad, vuelven reafirmando en la decisión que tomaron, demostrando que habían logrado alcanzar el sueño de la ciudad a través de objetos y vestimentas que mantienen vivos en sus memorias:

“(¿Y cuándo volvías al pueblo les traías cosas a la gente?) Ah, sí, sí, sí –afirma Margarita-. Pues mira le compré a mi hermana un reloj... El primer reloj, que lo estropeó enseguida. (- ¡Qué me dices!) Sí, no paraba de andar, no paraba de andar... Y fue a hacer un examen a Zamora y de tanto darle, que era de cuerda, se le pasó la cuerda y rompió el reloj... Y me acuerdo que le traje también una faldita de tablas, más bonita... También le traje... ¿Y a mi hermano qué le traje? No me acuerdo, igual otro reloj... Hacía mucha ilusión traerles cosas.”- **Margarita**

“(¿Y cuándo volvías les llevabas cosas?) ¡Claro! Sí, sí, sí –afirma también Modesta-. Yo me acuerdo de llevarle a mi madre... Pues igual para que se haría una blusa, una tela muy bonita... Y, por cierto, luego se la hice yo. Y mi madre ¡bueno! ¡Con aquella blusa, bueno, bueno! (se ríe) Sí, era una tela muy buena... Ella no había tenido nunca una blusa así. Le hizo mucha ilusión. O le llevabas a veces unas toallas... Porque aunque tuvieran dos o tres pues igual no las guardaban

con mucho cuidado... Es que era mucha miseria la que se pasaba. Yo me acuerdo de llevarle a mi madre, pues eso, igual unas toallas... O un rosario de cuando íbamos a Aránzazu, que yo todavía lo tengo por ahí... A mi hermana pues igual también le llevaba unas toallas, recuerdo de llevarle también una mantelería... Cosas que veías que allí había pero muy poco o nada. Y disfrutabas mucho con eso y ellos también. (- Claro, o sea que llevarles cosas te hacía ilusión a ti y a ellos) Sí, porque mira, ellos igual decían: “¡si nosotros aquí ni esto podemos tener!” Es que tu ibas y te hacía mucha ilusión llevarles algo, sí...”- **Modesta**

Llevar al pueblo este tipo de objetos y vestimentas, además de hacerse con la intención de suplir las carencias materiales de sus familias y regalarles un trocito de la soñada ciudad, suponía también una forma de mostrar el status alcanzado y con ello, de demostrar que no se habían equivocado en su decisión de emigrar, como dice Modesta: “sí, porque ellos igual decían ¡si nosotros aquí ni esto podemos tener!”. La carga emocional inscrita al recuerdo de ese tipo de elementos materiales que las emigradas llevaron al pueblo es evidente en estos fragmentos, haciéndose visible la ilusión que entonces sintieron y todavía sienten al recordar. Y es que, las dificultosas primeras andanzas de Modesta y Margarita en la ciudad sin duda merecían la pena, cobraban mayor sentido al reparar en la ilusión que provocaba en sus familias aquellos pedacitos de la ciudad que ellas mismas habían salido a buscar. De esta forma, la emoción que aún se siente al recordar los objetos regalados hace cincuenta años o más, es fruto de lo que estos simbolizan en la actualidad, los pasos iniciales de su trayectoria migratoria, los primeros logros que les permitieron el éxito migratorio final.

“Claro, ¡en el pueblo no habías visto nada! –afirma Margarita- y yo de monja tampoco porque no salíamos del colegio... O sea que, yo ver, no había visto nada. Eso sí, yo luego me llevé unas prenditas por ahí muy bonitas que... ya gustaban. Sí, eso sí. (- ¿Al pueblo, no?) Claro, ¡anda que no me ponía yo guapa! Esta... Rosita algún zapato ya me lo cogió... Tengo unos en el camarote todavía (- ¿De Francia?) Sí, con un tacón enorme... Digo, ahora voy y nada más que los veo... ¡Pero no los he tirado! Les doy vuelta y vuelta y veo los zapatos y otra vez los guardo (se ríe) Sí, y me los pongo... Me los pongo un poquito a ver... (- ¿Sí? Hombre, seguirás teniendo el mismo pie... ¡Todavía te los puedes poner!) ¡Uy, no, no! ¡si tienen un tacón enorme! (risas) (- ¿Llevabas al pueblo esos zapatos?) Sí, sí, sí, me ponía muy guapa cuando iba de Francia... Yo tenía buena ropa. (- Ibas con tus mejores galas) ¡Hombre! Me miraban todos (risas) ¡y todas! Claro, iba yo guapa, claro. Entonces.... ¡ay, ay, ay...! (suspira)” –**Margarita**

Como vemos, el juego de la mirada que veíamos en el anterior apartado, se encuentra muy presente en este fragmento. Así, en Valleluengo Margarita también era mirada, pero no como cuerpo paleta sino como urbano, ya había logrado una nueva corporalidad que

se veía reafirmada en el pueblo. De este modo, los tacones que Margarita guarda con tantísimo cariño en el camarote de su casa recogen de alguna forma su propia identidad actual, representan las discontinuidades y continuidades entre pasado y presente, entre lo que se ha sido y lo que hoy se es. Como indica Maite Marín, los objetos sirven como disparadores de los sentidos por su capacidad de evocar recuerdos y emociones permitiendo, a través de su presencia física, la opción de recurrir a ellos incluso mentalmente para rememorar distintos periodos de la vida (Marín, 2010: 1). Así, los zapatos de Margarita evocan el tiempo en el que la ilusión por prosperar la llevó a Francia, donde vivió una vida independiente y donde adquirió esa nueva feminidad que le permitió ser parte del mundo urbano. Este objeto contiene a la Margarita soltera que con gran determinación emigra a Francia con la intención de prosperar y ayudar económicamente a sus progenitores; aquella joven Margarita que trabajaba diariamente en la fábrica y que con los primeros sueldos puede comprarse esos zapatos de tacón e ir a bailar a los guateques de los sábados. En este sentido, resulta enormemente simbólico el lugar donde se encuentran guardados: dentro de una caja, en el camarote, junto al resto de trastos viejos. Un lugar ajeno al armario actual de Margarita, a su casa actual, a su vida actual, ya que esos zapatos marcan una discontinuidad entre lo que hoy se es y lo que se fue, representan un punto de inflexión entre una y otra vida. Fuera de esos tacones se encuentra la Margarita casada que emigra a Vitoria junto a su marido y puede formar por fin el deseado hogar, que logra ese sueño migratorio de ver crecer a sus hijos y dedica gran parte de su vida al cuidado de la casa y la familia; la misma Margarita que ahora visita el trastero y con anhelo saca sus viejos zapatos de tacón de la caja, los toca, los siente y se los pone, rememorando con ellos épocas pasadas; siempre para volver a guardarlos y cerrar la puerta del camarote tras de sí, porque la Margarita que contienen esos tacones ya no es la que hoy es. Sin embargo, Margarita no ha tirado sus zapatos, sigue subiendo al camarote y se los prueba, ya que estos también simbolizan una continuidad identitaria, lo que se fue confiere sentido a lo que hoy se es. Esos zapatos contienen los significados contruidos sobre la propia historia biográfica, representan el origen de la emigración, su primera salida del pueblo. Son el principio que permitió el éxito migratorio final y quizá también sean una evidencia de su papel en el proyecto migratorio, a veces oculto; invisibilizado tras las figuras de hombre trabajador y mujer ama de casa adoptadas en la ciudad posteriormente.

Por otro lado, en ese tipo de recuerdos materiales, asoma una imagen corporal urbana que

nutre el sueño de ciudad que empapaba el pueblo. En el caso del resto de entrevistadas más jóvenes, ese traspase de la ciudad al campo a través de objetos y vestimentas no es tan perceptible, pues o bien no volvieron al pueblo o cuando volvían ya casi todos sus habitantes habían emigrado. Así, en los relatos de Margarita y Modesta, la demostración de progreso económico y de incorporación de la cultura urbana a través de un nuevo tipo de feminidad, no se muestra exenta de conflicto:

“Claro, volvíamos aparentando ya que habíamos subido –afirma Margarita- (se ríe) ¡Claro! se tenía que notar en algún sitio ¿verdad? No íbamos a ir ya con el vestido de darle la vuelta... Un día íbamos Rosita y yo a misa, íbamos muy guapas las dos, creo que éramos las únicas dos mozas que estaban entonces... Y entonces, se cardaba el pelo e iba Rosita y llevaba el pelo ¡enorme! ¡Enorme llevaba el pelo! y dice Felisa: “¡hoy iba la de Vitorino que no cabía por la puerta de la Iglesia!” (risas) “¡iba la de Vitorino que no cabía por la puerta de la Iglesia!”. Era lo que estaba de moda, ibas a la peluquería y ya te cardaban y te subían el pelo todo lo que se pudiera. Y yo en casa me acuerdo de hacerlo también luego ¿eh? Fíjate. (- ¿Y el cura del pueblo os decía algo?) Hombre, en aquel tiempo si ibas sin mangas, sí. Sin mangas ya decía, que allí no se podía entrar así.” – **Margarita**

Como vemos, la feminidad urbana se convertía en el medio rural en un escaparate hecho con el propósito de demostrar el ascenso social: “volvíamos aparentando ya que habíamos subido (se ríe) ¡Claro! se tenía que notar en algún sitio ¿verdad? No íbamos a ir ya con el vestido de darle la vuelta...”. Pero, como señala Margarita en este fragmento, se trataba de *aparentar*, pues aún no se había logrado una situación socioeconómica mucho mejor que la que se poseía en el pueblo. Sin embargo, la demostración del capital cultural urbano adquirido, a través de la corporalidad, no se encontraba exenta de conflicto, pues chocaba con el orden rural de género que regulaba el cuerpo de las mujeres en valores contrarios a todo lo relativo a la exposición u ostentación corporal. Y es que, como describe Margarita, esa nueva imagen corporal traída de la ciudad *no cabe* en la Iglesia del pueblo, uno de los espacios centrales de la vida rural. De ese modo, el cura del pueblo, que la mayoría recuerda como una de las figuras rurales con mayor autoridad, rechazaba aquella nueva feminidad manteniendo el tapado del cuerpo. Asimismo, en una de las conversaciones con mi madre, esta me contaba lo mucho que de niña le llamaban la atención las uñas de color rojo de una emigrante vallelanguina, recordando cómo ella y sus hermanas, que aún no habían salido del pueblo, acudían a ella para pedirle que se las pintara. Así, con gran entusiasmo lucían por la calle sus uñas recién pintadas, hasta que llegaban a casa, donde escondían sus manos detrás de la espalda ante la atenta mirada de su padre que decía que aquello era de “malas mujeres”. Quizá, se encuentre aquí la

diferencia con los hombres del pueblo. Como se menciona en los relatos recogidos, ellos también volvían de la ciudad con una imagen corporal que evocaba ese ascenso social, pero esta no chocaba con el orden de género rural.

“Y me acuerdo yo – dice Modesta- de que... Claro, igual te decían: “¡ay, pero cómo pones esa ropa!” Recuerdo que llevé yo una vez una falda de piqué (?)... (- ¿Qué es de piqué?) Pues mira, es de una tela... De una tela que era muy bonita... blanca. Que hacía como una bolitas... Hacía como un relieve, no abultado pero un relieve. Era muy bonita... Y me hice una falda blanca... Más bien estrecha ¡y abierta atrás!. Y ¡ay mi madre cuando me vio aquella falda...! ¡que me decía que no me la dejaba poner! (- Fíjate.) Claro, porque era como muy llamativo... Y luego me hice una blusa que era toda de... una blusa que tenía el cuello subido y vuelto, así. Un cuellecito... No llevaba cuello atrás, solamente lo de delante subido y luego vuelto, y bordada por aquí... Era preciosa. Pues... primero que salí de casa con aquello puesto y que no me lo dejaba poner... Porque decía que llamaba la atención con aquello ¿ves? Claro... En el pueblo no estaban acostumbradas a eso... Pero claro, te estoy hablando de hace sesenta años... Entonces la vida pues oye, era distinta... Así que eso vivimos, hija.” **Modesta**

Esas prendas que describe Modesta mientras se le iluminan los ojos, “llamaban la atención” de su madre que no quería que saliera con aquella vistosa vestimenta puesta por el pueblo. Como indica Catalina Iliescu “la presentación social del cuerpo (en la que confluyen lo biológico y lo cultural), además de tener la capacidad de conducir a cambios sociales, expresa un posicionamiento personal, social y político” (Iliescu, 2012: 54). Así, la angustia con la que las mujeres más mayores hablan de costumbres como la del luto y el cariño con el que describen las prendas adquiridas en la urbe, pasa por una posición de rechazo a la normatividad rural de los cuerpos, una posición política tomada a lo largo del tiempo y que empezó a gestarse en la interacción con el nuevo modelo de feminidad urbana de la ciudad. Y es que, frente al mandato de cobertura, recato y pudor corporal que reinaba en el pueblo, Modesta desobedece y decide llevar aquella falda “abierta por detrás”, rechazando la reglamentación rural de los cuerpos que había interiorizado antes de su salida. De ese modo, lo que en la ciudad podía suponer una estrategia de ocultación del cuerpo paleta se convertía en el pueblo en una forma de desobediencia al orden de género rural, un acto de rebeldía que todas las emigradas llevaron a cabo al volver al pueblo y en el caso de las más jóvenes, incluso pudo producirse antes de partir.

Conclusiones y líneas abiertas de investigación

La exploración y el análisis de las trayectorias de vida de las mujeres vallelonguinas nos han desvelado múltiples facetas de la experiencia migratoria que se produjo con la salida del campo a la ciudad en la década de los sesenta. Tirando del hilo de las preguntas de investigación que nos plateábamos en el inicio de este estudio, hemos acabado descubriendo diversos aspectos de la emigración rural a las ciudades que no contemplábamos en un principio.

En el primer capítulo hemos intentado conocer la forma de vida rural de la época, centrándonos en cuestiones como la corporalidad de las mujeres de campo y poniendo atención en la menor rigidez de la división sexual de trabajo en base a la esfera pública y privada del pueblo. Como hemos analizado, la forma de producción familiar del pueblo planteaba una continua retroalimentación entre los trabajos productivos y reproductivos que se hacía más visible que en las ciudades, puesto que cada tipo de trabajo no se encontraba tan encorsetado en la división sexual de espacio público y privado. De esta manera, pese a que existían algunos trabajos más exclusivos de hombres o de mujeres, las fronteras de género a menudo se difuminaban, participando ambos sexos en labores reproductivas y productivas. La participación de las madres de familia en los trabajos de campo, se hace patente en todos los relatos, presentándose a menudo como las principales sustentadoras de la familia. Así, hemos podido palpar otro tipo de corporalidad femenina, ligada a los trabajos de fuerza comúnmente realizados, pero también al orden de género tradicional que imperaba en el ámbito rural de la época. Un cuerpo femenino fuertemente atravesado por ideas como el recato, el pudor y el tabú sobre el mismo, ha asomado en algunas de las narraciones de las entrevistadas, que criticaban en sus discursos cuestiones como la del luto o la obligada cobertura corporal. El cuerpo empezaba a tomar relevancia en el análisis, este sentido, comprender la regulación rural sobre los cuerpos femeninos ha sido de vital importancia para analizar el proceso de cambio experimentado posteriormente con emigración a la ciudad.

Asimismo, la noción de memoria de la que partíamos se ha visto reforzada durante el primer capítulo, que nos ha confirmado una forma de recordar la etapa del pueblo pasada por el filtro del presente. El éxito migratorio se ha desvelado como una de las cuestiones fundamentales que entroncan los discursos de las emigradas, así como aquello

relacionado con la construcción de género de las mismas: el modelo de mujer adquirido durante la vida adulta o la asunción o no de una maternidad totalizadora. La diversidad de perfiles de las entrevistadas en cuanto a esto último ha sido crucial para comprender las variaciones de cada relato y la forma de recordar el pueblo, por lo que, en el caso de seguir profundizando, sería interesante plantear la misma diversidad en cuanto al éxito migratorio alcanzado. Incluir los relatos de personas que hubieran retornado al pueblo y continúen viviendo allí, podría desvelarnos más matices sobre la forma de rememorar el pueblo y la ciudad y la multiplicidad de experiencias ligadas a los mismos.

Por otro lado, hemos observado como el ideal de ciudad constituido en el pueblo bebía en gran medida de la imagen corporal y los objetos que otras personas emigradas llevaban de la ciudad. Aquellas ropas y objetos se erigían como los principales canales de transmisión de los significados positivos atribuidos a la ciudad, despertando en las personas que aún no habían salido del pueblo el deseo de emigrar. Puesto que las personas que volvían al pueblo aún no habían logrado el éxito del proyecto migratorio y estas suprimían las malas experiencias vividas, el imaginario de la ciudad no se constituía tanto por lo que contaba sino por lo que se traía. De este modo, la cultura material traída de la ciudad se hacía presente en el ámbito rural, contribuyendo esto a despertar e intensificar la noción del pueblo como atraso y de la ciudad como adelanto. La adquisición de este tipo de objetos y vestimentas representativas de lo urbano tomó así carta de naturaleza en el ámbito rural. El sueño de la ciudad, constituido a través una nueva imagen corporal y los objetos adheridos al mismo, fue clave en la decisión de emigrar ya que impulsaba el deseo de adquirir ese progreso que quedaba plasmado en lo material (ver Anexo I).

De este modo, tal y como tratábamos en el segundo capítulo, ya se había predispuesto una forma de mirar la ciudad antes de abandonar el pueblo que marcaba los primeros pasos de las emigrantes en la urbe. La diversidad de los perfiles escogidos nos ha permitido conocer el cambio cultural experimentado a través varios niveles: la casa, la escuela y el trabajo. El trabajo asalariado, las condiciones de vida precarias o los nuevos hábitos higiénicos y domésticos asoman así como distintas dimensiones de la transformación acontecida. En este sentido, el relato de dichas experiencias nos ha hecho plantearnos el impacto emocional producido y la ruptura correspondiente del sueño de la ciudad forjado en el pueblo. Trayendo de nuevo las implicaciones mencionadas sobre el acto de rememorar, se ha observado cómo el éxito migratorio final ha suprimido, o al menos,

restado importancia a esta posible ruptura.

Por su parte, las emociones de fascinación al mirar la ciudad y de vergüenza al recibir la mirada urbana, se han hecho patentes en la mayoría de los relatos, mostrándonos el efecto emocional de la asunción de la mirada urbana como la *verdadera mirada*. La aceptación de los esquemas urbanos como superiores a los rurales, no solamente se vio impulsada por la asunción de la ciudad como símbolo de progreso, sino por el estereotipo del paleta por el que las emigradas se vieron interpeladas en la ciudad. De este modo, pese a que en la primera etapa franquista lo rural se ensalzara como alegoría del orden tradicional, en los años sesenta y con el avance del desarrollismo, esto quedó obsoleto. Quizá, el estereotipo del paleta extendido a través del cine u otros medios pretendía mantener y ensalzar algunos aspectos del orden tradicional, sin embargo, no es una exaltación de lo rural lo que vemos en los relatos de las entrevistadas: el sentimiento que predomina es el de la vergüenza, no el de orgullo. Quizá este tipo de mensajes positivos sobre lo rural tuvieran algún efecto en las personas ya imbuidas en la vida urbana, pero en el caso de las emigrantes rurales entrevistadas lo que caló fue la estigmatización sobre sus comportamientos y corporalidades, sintiéndose fuertemente avergonzadas de las representaciones desplegadas sobre sus cuerpos.

Además, teniendo en cuenta que las emigradas habían salido del pueblo con el sueño de progresar y encontrar un futuro mejor, es muy posible que, precisamente, estas intentaran aferrarse, incluso con más fuerza, a las representaciones de progreso presentes en la propia ciudad. Es aquí donde entra en juego la adopción de la feminidad urbana, una de las principales vías de blanqueamiento de la denostada ruralidad, pero también un símbolo de las ansias de progreso que empezaban a calar en la sociedad en general. La exhibición y sexualización del cuerpo femenino se estaban convirtiendo en adalid de los ideales progreso en las ciudades de destino, presentándose como un símbolo de rechazo al orden tradicional que quedaba retratado a través de representaciones físicas de mujeres muy cercanas a lo rural (ver Anexo I y II).

De este modo, las mujeres emigradas se adhirieron a los ideales de progreso que regulaban los cuerpos femeninos en las ciudades, interiorizando una nueva normatividad corporal muy contraria a la experimentada en el pueblo. La encarnación de esta nueva feminidad, es apreciable principalmente en el caso de las mujeres más mayores, en las que se produjo

una fractura entre la identidad corporal rural y la interiorizada en la ciudad. Así, estas emigradas llevaron consigo esa nueva identidad corporal al pueblo en sus idas y venidas al mismo, haciéndose visible, entonces sí, un choque entre el orden de género rural y el urbano. En este sentido, las emigradas tomaron una posición de rechazo ante el orden de género rural, aferrándose a los significados de adelanto y modernidad que portaban en sus cuerpos. Esta postura política tomada tras emigrar, quizá ya empezó a gestarse en el pueblo en las generaciones más jóvenes, que pese a no haber salido aún, tenían como referente la imagen corporal que les llegaba de las primeras emigrantes.

Las diferencias entre las emigradas más jóvenes y las más mayores, se han hecho presentes durante gran parte de esta investigación, extendiéndose más allá del periodo de tiempo analizado. De este modo, los modelos de mujer y los diferentes ideales de progreso ligados a ellos, constituyen una cuestión importante sobre la que ahondar de cara a futuras investigaciones. La consecución de la figura del ama de casa como signo de ascenso social es visible en los discursos de las emigrantes más mayores, que sin embargo, recalcan en sus relatos que tras casarse y tener a sus hijos e hijas, siguieron trabajando de manera intermitente principalmente en el servicio doméstico y de cuidados. Así, lo cierto es que ninguna dejó el mercado laboral por completo, haciendo alusión a que deseaban seguir ganando *su* dinero y ser independientes. En este sentido, podríamos plantearnos hasta qué punto influyó la emancipación económica lograda y *sentida* tras la salida del pueblo, en la posterior decisión de volver al mercado laboral tras casarse.

Por otro lado, en la generación más mayor, la cuestión de los estudios no aparece reflejada como símbolo de progreso, el hecho de emigrar de manera autónoma y conseguir alcanzar el ideal de ama de casa de la época, quizá ya constituía de por sí un éxito muchos mayor de lo esperado con la comparación a la vida del pueblo. Así, Modesta y Margarita recalcan en sus relatos que gracias a que emigraron del pueblo sus hijas e hijos habían tenido una vida mejor “en todos los sentidos”, refiriéndose por ejemplo, a la cuestión de los estudios. De esta manera, el proyecto de formar una familia y que la descendencia pudiera continuar el ascenso social iniciado por ellas, constituía en sí mismo un ideal de éxito.

Sin embargo, Isabel, a medio camino entre una y otra generación, sí que muestra una fuerte inquietud por no haber podido estudiar, refiriéndose continuamente durante la

entrevista a lo mucho que le hubiera gustado ser médica. Lo mismo ocurre con Dori, que pese a haber continuado sus estudios tras muchos esfuerzos y haber alcanzado un nivel medio con el correspondiente trabajo cualificado, anhela haber podido estudiar medicina. La diferencia con la anterior generación es, en todo caso, muy evidente, manifestándose la cuestión de los estudios como uno de los ideales de éxito migratorio de la generación más joven. El salto producido entre una y otra generación se hace visible con el mero balance del nivel de estudios alcanzados entre una y otra generación. Así, Felicidad es de las únicas emigradas vallelonguinas que consigue una titulación universitaria.

Por otra parte, sería interesante profundizar en las diferencias discursivas entre las emigradas y los emigrados. Como hemos visto a lo largo del análisis, algunas mujeres hacían referencia a una flexibilización del control social experimentado en el pueblo sobre los cuerpos y los comportamientos, en comparación a la ciudad. De este modo, experiencias como esta o cuestiones como la emancipación u autonomización respecto a la familia, palpables sobre todo en los relatos de las mujeres más mayores, constituyen otro de los puntos sobre los que seguir profundizando, y así incluir este tipo de vivencias migratorias en el relato colectivo sobre el éxodo rural. Asimismo, seguir indagando en los trabajos domésticos y de cuidados realizados por las mujeres emigradas, imprescindibles tanto para mantener la figura del hombre autónomo trabajador como para alimentar la retórica sobre el gran hombre trabajador emigrante, se erige como otra de las líneas de investigación abiertas de este estudio. Como veíamos en el caso de Dori, la dedicación exclusiva y no remunerada a las tareas domésticas y de cuidados, fue crucial para la consecución del éxito migratorio, y sin embargo, la falta de reconocimiento de estas tareas como trabajo implicó la invisibilización de las mujeres emigrantes que se dedicaron a ellas. En esta línea, sería interesante profundizar en el relato de las mujeres más mayores sobre el propio proceso de invisibilización migratoria que sufren tras casarse, al formar una familia y dedicarse a ella. Modesta me decía refiriéndose a esta cuestión “y que también hemos luchado ¿eh?”.

Asimismo, sería muy interesante analizar la formación de cierta conciencia política que se generó tras el arraigo en la ciudad, durante la década de los setenta. Los tiempos de movilización social que inundaban el Vitoria- Gasteiz de la época y otras localidades vascas, destacando sucesos como los del 3 de marzo, inundan también los recuerdos de las entrevistadas, que se muestran a favor de las reivindicaciones políticas del momento

y en contra de los abusos policiales que muchas recuerdan haber vivido de cerca. Es precisamente en medio de este clima de fuerte agitación social y ansias de cambio que se hacía patente en las ciudades, donde un grupo de emigrantes vallelonguinos/as creaba el colectivo GTE (Grupo de Trabajadores Emigrantes en el País Vasco) del que Luz y Dori formaron parte. Según el testimonio de las entrevistadas, el grupo fue creado, en primer lugar, para reivindicar los derechos de las personas trabajadoras emigrantes en el País Vasco, y en segundo lugar, para denunciar las políticas agrarias franquistas por las que se habían visto obligadas a emigrar, lo que provocaba una verdadera situación de abandono de las zonas rurales de origen, problemática que se extiende hasta la actualidad (Ver anexo III: figura 7).

De esta manera, esa toma de conciencia política adquirida en la ciudad se lleva posteriormente al pueblo, donde como dice el poema de Bernardina Junquera (anexo III: figura 8) se reclamaban “los mismos adelantos que en las ciudades” con el fin, entre otras cosas, de luchar en contra del abandono de Vallelengu. De este modo, se creaba “el día del emigrante”, y otros días que le suceden, con la pretensión principal de mejorar la situación del pueblo y movilizar a sus habitantes (Ver anexo III: figuras 9 y 10). Así, se realizaron todo tipo de protestas para lograr agua corriente en las casas, alumbrado y asfaltado público, en las que, según los testimonios de las entrevistadas, se logra movilizar a la mayor parte del pueblo y finalmente, ya entrada la década de los ochenta, se logran los cambios demandados. El efecto de “urbanización” generado en los pueblos tras la emigración es una de las líneas de investigación principales que quedan abiertas.

Como hemos visto a lo largo de este trabajo, la experiencia migratoria es abordable desde distintas dimensiones, puesto que supuso toda una transformación en las trayectorias de vida de las mujeres emigradas a múltiples niveles y durante un largo periodo de tiempo. En la presente investigación nos hemos acercado a conocer algunos de los colores de la experiencia migratoria a través de relatos de vida de mujeres migrantes, poniendo especial atención en lo experimentado desde el cuerpo y las emociones y dejando abiertos otros caminos que permitan un acercamiento mayor.

Bibliografía

Alonso Rey, Natalia (2012). “Las cosas de la maleta. Objetos y experiencia migratoria”. *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, pp. 36-56.

Amorós, Celia (1994). “Espacio público, espacio privado y definiciones ideológicas de “lo masculino” y “lo femenino”. *Feminismo, igualdad y diferencia*. 193-214.

Ancizar, Arantza (2008). *Voces femeninas tras la sirena de la fábrica: Las trabajadoras de Edesa, 1941-1981*. Basauri: Ayuntamiento de Basauri-Área de Igualdad.

Arbaiza, Mercedes (2011). Economía en tiempos de postmetafísica: una perspectiva feminista en P. Perez Fuentes (ed), *Subjetividad, cultura material y género*, pp 239-270. Icaria: Barcelona.

Aresti, Nerea (2000). “El ángel del hogar y sus demonios. Ciencia, religión y género en la España del siglo XIX”. *Historia Contemporánea*, nº 21, pp. 363-394.

Aresti, Nerea (2001). *Médicos, Donjuanes y Mujeres Modernas: Los ideales de feminidad y masculinidad en el primer tercio del siglo XX*. Bilbao: Universidad del País Vasco.

Arribas, Marta & Pérez, Ana (directoras) (2005). *El tren de la memoria* [documental]. España: La Iguana S.L.

Babiano José y Fernández, Ana (2009). *La patria en la maleta. Historia Social de la emigración española a Europa*. Ediciones GPS: Madrid.

Blanco, María Cristina (1990). *La integración de los inmigrantes en Bilbao*. Ayuntamiento de Bilbao: Bilbao.

Blanco Rodríguez, Juan Andrés (1998). “Sociedad y régimen en Castilla y León bajo el primer Franquismo”. *Historia Contemporánea*, nº17, pp. 359- 358.

Bolufer, Mónica (2013). “Ciencia y moral en los orígenes de la maternidad totalizante”. *Métode: Revista de difusión de la Investigación*, nº76, pp. 71-75.

Borderías, Cristina (1993). *Trabajo e identidad femenina en la España contemporánea. La Compañía Telefónica 1924-1980*. Barcelona: Icaria.

Borderías, Cristina (1993). “Emigración y trayectorias sociales femeninas”. *Historia Social*, nº 17, pp. 75-94.

Borderías, Cristina (1997). “Subjetividad y cambio social en las historias de ida de mujeres: notas sobre el método biográfico.” *Revista Arenal* nº4, pp. 177-195.

Butler, Judith (2001). “Sometimiento, resistencia, resignificación, entre Freud y Foucault”. En Butler, Judith: *Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción*. Valencia: Ediciones Cattedra, pp. 95-118.

Bulter, Judith (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de género*. México: Paidós.

Camarero, Luis Alfonso; Castellanos Mari Luz; García Iñaki & Sampedro, Rosario (2006). El trabajo desvelado. Trayectorias ocupacionales de las mujeres rurales en España.

Carrasco, Cristina; Borderías, Cristina & Torns, Teresa (2011). *El trabajo de cuidados: Historia, teoría y políticas*. Madrid: Catarata.

Esteban, Mari Luz (2004). *Antropología del cuerpo: Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Bellaterra.

Foucault, Michel (1968). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Madrid: Siglo XXI.

Foucault, Michel (1990). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Madrid: Siglo XXI.

Fuente, José (2013). *Entre las dos orillas*. Sevilla: Ediciones Albores.

García de León, María Antonia (1996). “La ciudad y el campo: las imágenes opuestas de “el otro”. *El campo y la ciudad: (sociedad rural y cambio social)*. Pp 13-44. Servicio de Extensión agraria. Publicaciones.

Gracia, Jordi & Ruiz Carnicer, Miguel Ángel (2004). *La España de Franco (1939- 1975): Cultura y vida cotidiana*. Madrid: Síntesis

Hochschild, Arlie Russell (2008). “La mercantilización de la vida íntima: apuntes de la casa y el trabajo”. Barcelona, Katz. En Medina Doménech, Rosa María (2012): “Sentir la historia. Propuestas para una agenda de investigación feminista en la historia de las emociones”. *Revista Arenal n° 19*, pp 161-199.

Iliescu, Catalina (2012). “Identidades corporales de las mujeres rumanas en España: del totalitarismo a la falsa libertad”. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, n°1, pp. 48-84.

Izquierdo, María Jesús (2003). “Del sexismo y la mercantilización del cuidado a su socialización: Hacia una política democrática del cuidado”. *Cuidar cuesta: costes y*

beneficios del cuidado. Donostia: Emakunde, www.sare-emakunde.com.

Jiménez, Susana (2014). *La publicidad institucional en el tardofranquismo: “Mantenga limpia España”*. Universidad Pública de Navarra.

Junquera Gallego, Bernardino (sin fecha). *Del desconocimiento al olvido*. Manuscrito no publicado.

Legarreta, Matxalen (2012). *El tiempo donado en el ámbito doméstico-familiar. Estudios sobre el trabajo doméstico y los cuidados*. Universidad del País Vasco.

Llona, Miren (2006). “La construcción de la identidad de clase obrera en el País Vasco. Género y respetabilidad de clase, dos realidades inseparables”. *Vasconia*, nº 35, pp 287-300.

Llona, Miren (2010). “Historia en obras: memorias, emociones y subjetividad”. *Subjetividad, cultura material y género: Diálogos con la historiografía italiana*, pp 153-169.

Llona, Miren (2012). *Entreverse: teoría y metodología práctica de las fuentes orales*. Bilbao: Universidad del País Vasco.

Marín, Maite (2010). “Los objetos y la memoria: pequeña etnografía de un piso en la Barceloneta”. *Perifèria*, nº 13, pp. 1-16.

Martín Gaite, Carmen (1987). *Usos amorosos de la postguerra española*. Barcelona: Anagrama.

Medina Doménech, Rosa María (2012). “Sentir la historia. Propuestas para una agenda de investigación feminista en la historia de las emociones”. *Revista Arenal* nº 19, pp. 161-199.

Morant, Isabel & Bolufer, Mónica (1998). *Amor, matrimonio y familia. La construcción histórica de la familia moderna*. Madrid: Editorial Síntesis.

Morant Deusa, Isabel & Bolufer Peruga, Mónica (2009). “El matrimonio en el corazón de la sociedad. Introducción historiográfica”. *Tiempos modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna*, nº 18, pp. 1-15.

Morcillo Gómez, Aurora (2015). *En cuerpo y alma. Ser mujer en tiempos de Franco*. Madrid: Siglo XXI.

Passerini, Luisa (2009). “Connecting Emotions. Contributions from Cultural History”. *Historein*, nº 8, pp. 117-127.

Peinado, Matilde (2012). *Enseñando a señoritas y sirvientas. Formación femenina y clasismo en el franquismo*. Madrid: Catarata

Peñamarín, Cristina (2002). “El humor gráfico del franquismo y la formación de un territorio translocal de identidad democrática”. *CIC*, nº 7, pp. 351-380.

Pérez Díaz, Víctor (1971). *Emigración y cambio social*. Madrid: Ariel.

Rial García, Serrana (2003) *El trabajo de las mujeres del campo en la Galicia Moderna*. AEIHM Asociación Española de Historia de las Mujeres.

Rincón Díez, Aintzane (2013). Marisol y tío Agustín: Dos paletos en Madrid: un estudio del éxodo desarrollista a través del cine. *Ecléctica*, nº 2, pp. 90-101.

Romo Parra, Carmen (2005). El desorden de la identidad persistente. Cambio social y estatus de la mujer en la España desarrollista. *Arenal. Revista de Historia de las mujeres*, nº 1, pp. 91-109.

Rosón, María (2016). “Cuerpo, mujeres y campo en el primer franquismo”. En Rosón, María: *Campo Cerrado. Arte y poder en la posguerra española. 1939-1953*.

Sánchez Jiménez, José (1982). *Del campo a la ciudad. Modos de vida rural y urbana*. Madrid: Salvat.

Sabate Martínez Ana (1989). *Las mujeres en el medio rural*. Ministerio de asuntos sociales.

Scott, Joan (1986). “El género: una categoría útil para el análisis histórico”. *Historical review*, nº 91, 1053-1075.

Scott, Joan (1993). “La mujer trabajadora en el s. XIX”, en G. Duby y M. Perrot (dir), *Historia de las mujeres. Tomo IV*, Madrid: Taurus. Pp. 427-461.

Simmel, George; Shütz, Alfred; Elias, Norbert (2012). *El extranjero: Sociología del extraño*. Madrid: Sequitur.

Vigarello Georges (1991) *Lo limpio y lo sucio. La higiene del cuerpo desde la Edad Media*. Madrid: Alianza editorial.

Zambrano González, Joaquín (2015). *Cultura funeraria popular en España y su presencia historiográfica*. Universidad de Granada: Granada.

Anexo I

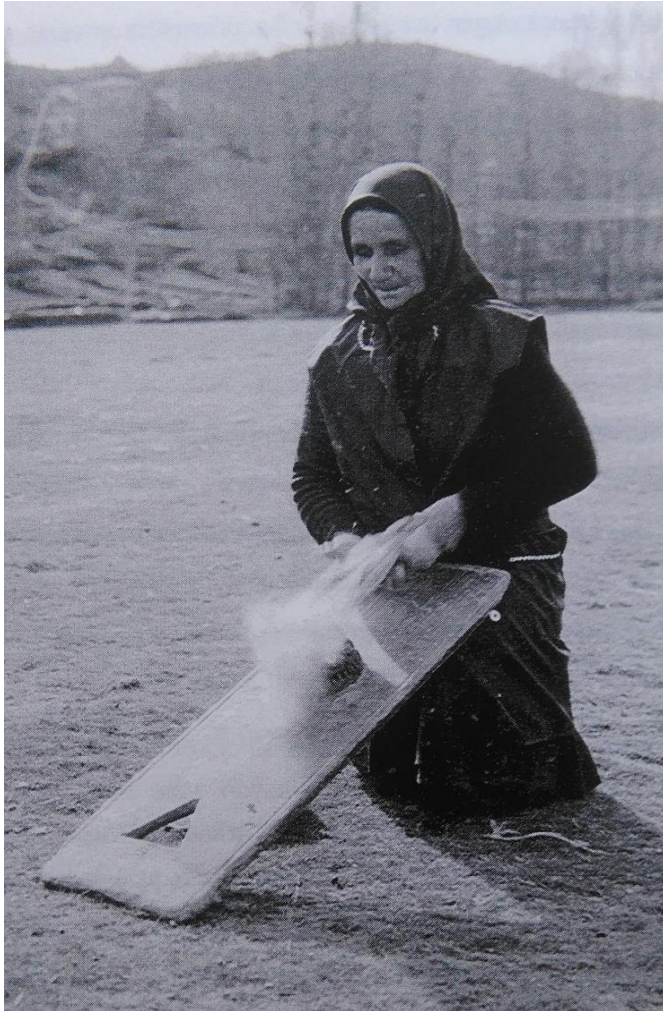


Figura 1: Mujer de Valdeluengo fabricando lino para hacer prendas de vestir, año desconocido. (Junquera Gallego, sin fecha: 21)



Figura 2: Gente de Valdeluengo bailando una jota. En la foto se puede apreciar la presencia de las dos feminidades tras el éxodo rural, año desconocido. (Junquera Gallego, sin fecha: 229)

Anexo II



Figura 3: “Como tema de interés para los telespectadores, hablaremos ahora de la reestructuración de los módulos coyunturales afectados por la liberalización arancelaria y la insuficiencia de «stock» de graduados en los Servicios”.

Viñeta humorística, Mingote, *ABC*, 1967. (Peñamarín, 2002: 362)



Figura 4: “Lo que no comprendo de estas turistas es cómo se atreven a andar sin faja.”

Viñeta humorística, Munoz, *La Codorniz*, 1967. (Peñamarín, 2002: 366)



Figura 5: “Lo que más me molesta de esta juventud es que, encima de que se salta todo a la torera, lo haga precisamente sobre nuestras respetables cabezas.”
 Viñeta humorística: Eduardo, *La Codorniz*, 1968.
 (Peñamarín 2002: 367)



Figura 6: Viñeta humorística, Villena, *La Codorniz*, 1971. Cuerpo femenino desnudo como ideal de la transición. (Peñamarín 2002: 372)

Anexo III



Figura 7: Pegatina creada por el GTE, (Grupo de Trabajadores Emigrantes en el País Vasco) en el año 1976. Este grupo se constituye en Oñate (1974) por personas de Valleluengo y se extiende por otras localidades como Mondragón, Aretxabaleta, Bergara y Vitoria- Gasteiz.

Fuente: Fuente, José (2017). X. Nos vamos al teatro. [Blog] *¿Yo? de Valluengo*. Disponible en: <http://yodevalleluengo.blogspot.com.es/2013/01/>

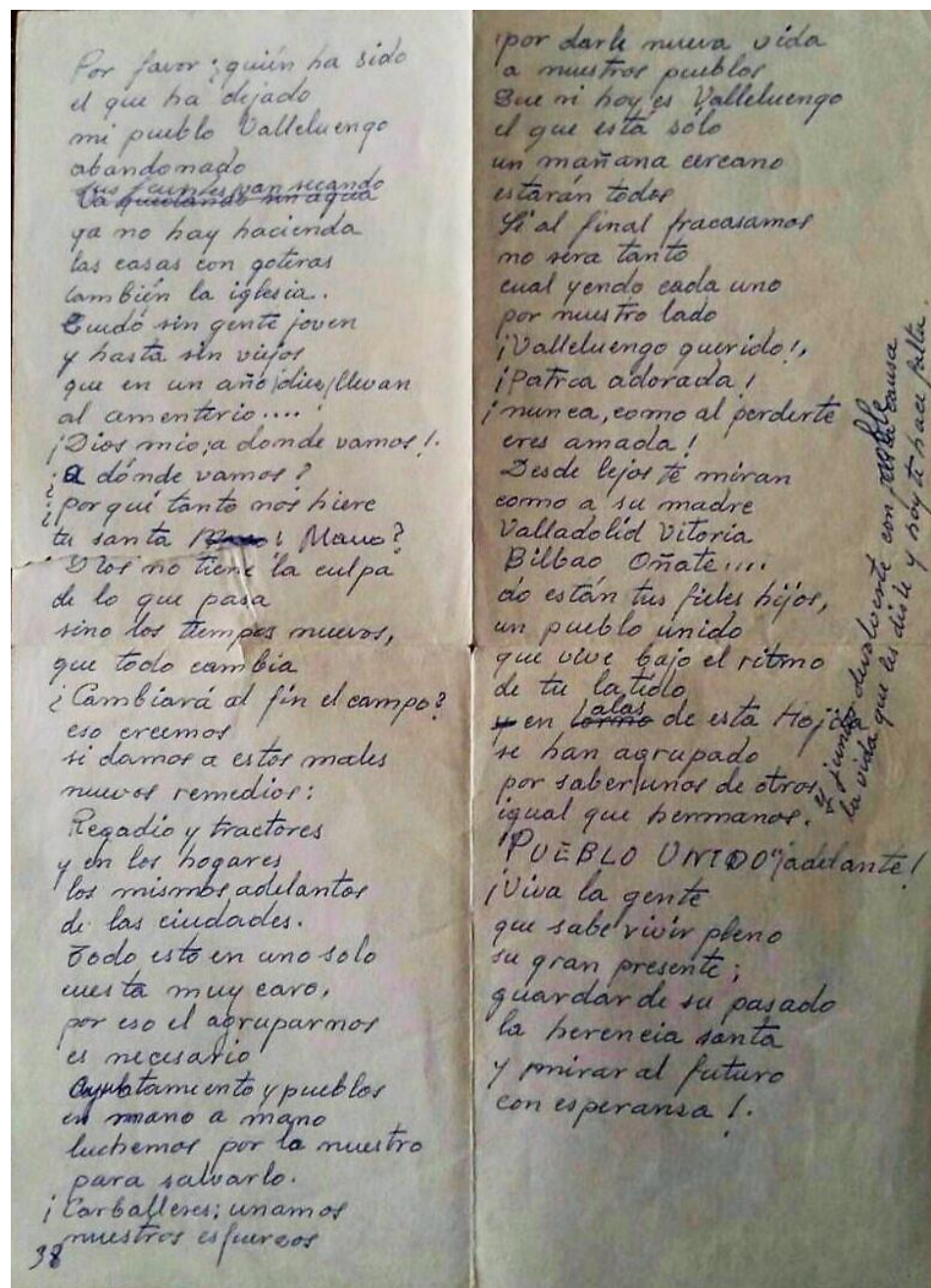


Figura 8: Poema de Bernardina Junquera Blanco, habitante de Valleluengo ya fallecida. Escrito durante la época de abandono del pueblo, año desconocido (documento facilitado por sus familiares).

DIA DEL EMIGRANTE DE VALLELUENGO

DIA 12.-

SEIS tarde: FUTBOL. Semifinal del trofeo "DIA DEL EMIGRANTE" que disputarán los equipos: VALLELUENGO F. C. y otros dos participantes más.

OCHO tarde: PASACALLES.

DIEZ noche: TEATRO: "VALLELUENGO NO MUERE", obra escrita y representada por los jóvenes del pueblo

DOCE noche: VERBENA hasta la madrugada.

**

DIA 13.-

DOCE mañana: JUEGOS POPULARES.- Infantiles.
- Carrera de burros.
- Carrera de sacos.
- Soka-tirā.

SEIS tarde: FUTBOL. FINAL del trofeo "DIA DEL EMIGRANTE".

NUEVE tarde: Gran VERBENA popular amenizada por un famoso Conjunto.

ORGANIZA: EL GRUPO "PUEBLO UNIDO"

VALLELUENGO, es uno de tantos pueblos que se ha visto obligado a emigrar.

Nuestra fiesta es una invitación a todos, emigrantes y campesinos, a que nos unamos en la lucha común:

- CONTRA LA EMIGRACION
- POR UN PUESTO DE TRABAJO EN NUESTRA TIERRA.
- CONTRA LOS CACIQUES E INTERMEDIARIOS
- POR EL DESARROLLO DE NUESTROS PUEBLOS

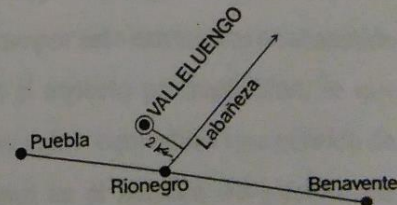


Figura 9: Cartel de fiestas de Valleluengo "El día del Emigrante", año 1979. (Junquera Gallego, sin fecha: 74)

Figura 10: Dos emigradas vellelonguinas vestidas con el traje regional en "El día del Emigrante", año 1979. (Junquera Gallego, sin fecha: 27)