



UGR | Universidad
de Granada



**“ Al fresco” : Prácticas comunitarias en
Almócita: aproximación etnográfica a la
esencia de la Alpujarra**

Samuel Rubio Coronado

Supervisora principal: Dra. Carmen Gregorio Gil.
Profesora Titular de Antropología Social. Directora
del Departamento de Antropología Social.
Universidad de Granada

Supervisora de apoyo: Dra. Aleksandra Różalska.
Directora. Women's Studies Centre (GEMMA).
Lodz University

Granada, Septiembre de 2018



Erasmus
Mundus

Gemma
Erasmus Mundus Master's Degree
in Women's and Gender Studies



AGRADECIMIENTOS

Estos agradecimientos quieren dar visibilidad sobre todo a las mujeres de mi familia, mujeres que han trabajado desde jóvenes en todo tipo de trabajos para sacarnos adelante.

En sus cicatrices, dolores y sonrisas podemos contemplar el retrato inacabado de los distintos ejes de opresión. Ellas son el pilar fundamental desde donde entiendo el feminismo: Mi abuela Juana, Mi madre Isabel, mi tía Serafina, y mis primas Neiva y Ainhoa.

No puedo olvidar en este recorrido a personas que me han acompañado emocionalmente hasta hoy, Eduardo y Laura, el primero desde el colegio y, la segunda desde el Instituto.

También quiero agradecer los cuidados y la comprensión a tres núcleos importantes de mi vida Marta, Verónica y Bea. Tres referentes, personas trabajadoras, humildes y que disfrutaban compartiendo vivencias, pasiones y dramas. Junto a ellos, está Víctor, sin sus ánimos y cariño cuando peor estaba, no hubiera entrado al GEMMA. Tampoco puedo olvidar a mis heteros de cabecera, Juanma y Ramón, como siempre en mi vida, rodeado de personas currantes que disfrutaban compartiendo, uno pescador y el otro comercial.

A nivel investigativo, Mar Gallego a través de proyecto feminismo Andaluz prendió la mecha de mis inquietudes, también agradecer la formación teórica a la Asociación La Trama.

A nivel institucional, a Purificación Salmerón, una profesora y amiga que ha creído en todos mis proyectos por muy locos que fueran. También a Victoria Robles que me avalará para este Máster, así como al calor, comprensión y ternura de mi supervisora Carmen Gregorio Gil, sin olvidar el acompañamiento y el apoyo de Ana Alcázar Campos en otras aventuras académicas.

Por último, esta investigación no hubiera sido posible sin los consejos de amigxs del Gemma: Elena, Zumaia, Julia, Chloe, Las Marias (De Granada y de Jaén) Ana y Angie.

Resumen

Es un hecho que el ámbito rural se está despoblando, podemos ver como diversas administraciones a distintos niveles realizan intervenciones para su dinamización social y económica. Para profundizar en este fenómeno me valgo de la etnografía feminista, que me ayudará a bosquejar y profundizar en una realidad concreta.

La elección de Almócita, un pueblo de la Alpujarra almeriense no es casual. Mientras paseas por sus calles puedes ver poesías y letras de canciones impregnando sus fachadas, al mismo tiempo que, corros de mujeres al fresco o preparándose para ir a andar. Por tanto, se torna interesante analizar en estas prácticas comunitarias cómo se entretejen distintos discursos, distintos objetivos y anhelos que tienen su repercusión directa en la vida de las personas que pueblan el municipio. A través de una lectura reflexiva y profunda de estas prácticas veremos, por ejemplo, a quiénes se dirigen estas prácticas o a quiénes invisibilizan o dotan de mayor legitimidad social.

Abstract

The rural depopulation is a fact, for example, we could observe how different public administrations from the most local to the most general generate many interventions drive to improve the social and cultural dynamization. I will use the feminist ethnography with the aim to go through this deepen this phenomenon.

The choice of Almócita, a village in the Alpujarra of Almería is not accidental. While you walk through its streets you can see poems and lyrics of songs impregnated in their facades, at the same time as women chasing “al fresco” or preparing to “ir a andar”. Therefore, it is interesting to analyze in these community practices, namely, how different discourses, objectives and aspirations are interwoven and how they have direct impact on the lives of people who inhabit this village. So, through a reflective and in-depth reading of these practices we will see, for example, those who direct these practices or who invisible or endow them with greater social legitimacy.

Índice

1. Aterrizando mi proceso de investigación.....	6
2. Danza teórica: del baile de salón a las coreografías situadas	13
2.1 Paso primero: El género y su entrelazamiento con el espacio.	14
2.2. Segundo paso: Resistencias desde una mirada postcolonial	22
2.3. Tercer Paso: Prácticas comunitarias y espacio público	25
3. Camino metodológico	28
3.1 Y, ¿ la plantilla pa’ cuándo?	30
3.2. Las gentes de Almócita	32
3.3 Dilemas éticos y limitaciones de la investigación	35
4. Re (creando) la “ esencia” de la Alpujarra.....	40
4.1 Este es mi pueblo	41
4.2. Almócita: esencia de la Alpujarra	43
4.3. .Los devenires y entresijos del espacio público y privado	51
4.4. Prácticas comunitarias: historias tejidas a contrapelo.....	58
5. Reflexiones finales	71
ANEXOS	77
Bibliografía	100

1. Aterrizando mi proceso de investigación

Si no puedes amarte a ti mismo, ¿cómo demonios vas a amar a alguien más? ¡Quién me da un amén!

Rupaul

Mi principal labor en esta investigación es cuestionarlo todo, incluso a mi mismo. Los estudios postcoloniales me han abierto nuevos horizontes a la hora de abordar la reflexividad, intentando salir de los mantras clásicos e inanimados que repiten una y otra vez: soy hombre, blanco, occidental y que deviene gay, para dar paso a un proceso “sentido” y con posibilidades de cuestionamiento real. No es solo un ejercicio “snob” de autoconocimiento personal y crecimiento, que también, se trata desde mi punto de vista de complejizarme a mí mismo a la vez que una muestra de agradecimiento y respeto a aquellas personas que regalan su conocimiento a esta investigación, dejándome meterme en su día a día.

Por tanto, el primer paso, de acuerdo con Esteban (2004) es creernos que la investigación pasa por nosotros, no fuera de nosotros. Una vez aceptado este paso iremos viendo, como hemos dicho, la complejidad de nuestro ser, la multitud de yoos que nos habitan. De acuerdo con Rostganol (2011) lo relevante sería intentar conocerlos y ver cómo afloran a hora de abordar la otredad.

Utilizaré una relectura del ejercicio autobiográfico realizado para las clases de Victoria Robles Sanjuán en este máster¹, indagando en lo que llama Teresa del Valle (1995) hitos y articulaciones a la luz de la propuesta de esta investigación. Es curioso como el miedo, las inseguridades, el inconformismo y la eterna búsqueda se repiten en esta autobiografía.

¹ No puedo entender los feminismos, sin echar mano de lo que tenemos y aprovecharlo, como hacían nuestras abuelas y madres los pucheros.

Sin duda, si algo vertebra a mi generación, la generación millennial, son la precariedad, la inseguridad y la nostalgia. La nostalgia actúa como un puente que conecta dos mundos, de un lado aquel que hemos tocado con la punta de los dedos y de otro, aquel que se nos deshace en la boca antes de probarlo. Este anclaje nostálgico nos dificulta poder volar porque sabemos que la inestabilidad de este “nuevo mundo”, no sabemos dónde vamos a caer y quiénes estarán allí para recogerlos. En un mundo donde la inestabilidad gobierna te conviertes en tu propia fuente de autoestima y credibilidad. Ejércitos de “youtubers” y “coach” corren a proyectar sus miedos, inseguridades y aciertos a un público sin rostro. Ya no está el partido, ni la religión, ni el sindicato tan solo nos queda Youtube.

Como una actriz secundaria de las grandes películas de Hollywood recorro ese puente con la última botella de vino que me queda, me resisto a creer en el “Nuevo Mundo”. La botella de vino se acaba, cierro los ojos y me pongo la última película que grabé, me aferro a mi memoria, repito los diálogos como mi única fuente de seguridad en este mundo. Lo grabado no falla, se repite, no cambia.

En la pantalla salgo yo con veintitrés años, soy trabajador social de una asociación LGTB, con un buen salario y una vida social inmensa. Como buena película de domingo, un pequeño golpe del destino tiene que truncar la situación, la vida perfecta se va volviendo turbia. El golpe perfecto del destino que el espectador espera fue la crisis. Aquel joven ilusionado va escuchando cómo las persianas de distintas asociaciones van cerrando día tras días como un virus, como en una pesadilla futurista donde los peores presagios vienen de la mano de sonidos mecánicos.

La resistencia de la entidad donde yo trabajaba me pasó factura. Pasé de trabajador social a liquidador y gestor, no podía realizar actividades, diseñar proyectos o tan solo evaluar los ya financiados, el único objetivo era sobrevivir y recaudar fondos para no morir, cuando ya estábamos muertos.

A las pocas semanas terminó mi contrato, gracias a una Erasmus me fui sin mediar palabra al extranjero. Me fui sin cerrar heridas, la asociación cerró mientras yo estaba en República Checa esto se fue sumando a una herida que lejos de cerrar con la distancia, se intensificaba. De hecho, después de la Erasmus no podía pasar por la calle de mi antiguo trabajo, verla cerrada me desbordaba

Otra vez la nostalgia bailaba con el miedo y en sus conversaciones se decían, “no volverás a tener un trabajo con esas condiciones” “ ahora trabajos basura”. Aunque el ancla nostálgica me hundía, como buen millennial decidí tomar las riendas de mi vida, total soy mi fuente de credibilidad y autoestima. Seducido por el capitalismo “progre” me hice autónomo, lejos de tomar las riendas de mi vida, me convertí en mi propio verdugo. La herida seguía abriendo, las inseguridades creciendo conforme avanzaba la precariedad. Mientras que las facturas iban creciendo me dedicaba a compaginar mi trabajo de autónomo con el cuidado de perros. En cada paseo a los perros aparecían diversas inseguridades, la peor aparecía en cada esquina “Samuel tienes tres carreras y estás cuidando perros, ¿qué has hecho mal?”

Todo esto me fue mermando, impidiendo que me levantara de la cama. Mientras que la comida aumentaba, mi autoestima bajaba. Me daba igual, me odiaba. Justo antes de “entrar al campo” para realizar esta investigación esas inseguridades que un día se fueron sin cicatrizar volvieron con más fuerza que nunca. Me despertaban a las siete de la mañana, y no podía moverme. He pasado varias mañanas tumbado en la cama sin tener las fuerzas necesarias para emprender el día. Pensaba que la única manera de no seguir fracasando en la vida era no moviéndome, *¿por qué siempre me choco? ¿dónde está esa felicidad de la que todo el mundo habla?*

Se articulaba aquí otro factor importante, la responsabilidad. Desde pequeño, he sido una persona tremendamente responsable y autoexigente, cosa que hoy me cuesta deconstruir.

Como cierta compulsividad me encerraba hasta terminar los deberes, no paraba hasta tenerlo todos hechos. Esto se ha visto reflejado en mis trabajos, por ejemplo, como trabajador social en la institución que hablo, al ser el único trabajador remunerado me eché toda la responsabilidad de la asociación a mi espalda.

Por ello, el cierre de la asociación lo viví como un fracaso personal. Esto me ha llevado a huir muchos años del compromiso profundo a cualquier nivel; amistad, amor o trabajo, llegando a huir hasta del compromiso conmigo mismo. A estas alturas de la entrada al campo, me daba miedo defraudar a mi tutora, al pueblo en donde lo iba a realizar, y a mí mismo de nuevo.

Otro hito fundamental es la precariedad. Mi vida ha estado inundada de trabajos precarios: camarero, comercial, dependiente de tienda. Si le doy cierta visión optimista, sin duda la precariedad me ha regalado poder viajar, conocer a gente de todo el mundo y relativizar mi punto de vista. No es casual que me sienta cómodo en una mirada descentrada y cuestionadora que da la antropología feminista en la que creo.

Todo esto no tiene sentido sin una descripción de mi infancia y adolescencia en un pueblo de Almería. Si en la infancia ha gobernado la felicidad de la vida bucólica en el campo, llena de amigos/as, juegos al aire libre y meriendas de pan con chocolate. La infancia ha transcurrido llena de cuestionamientos y eterna búsqueda. Los chicos hablaban de fútbol, coches y chicas, en cambio yo me refugiaba en la lectura y los videojuegos. Gracias a ellos, podía estar en otros mundos que no cabían en mi pueblo. Las conversaciones fuera de esos mundos transcurrían mayoritariamente con mujeres adultas o de mi familia o de mi calle. Pudiendo estar horas al fresco escuchando sus historias, mientras que el vínculo con las mujeres se hacía más fuerte disminuía con los hombres de todas las edades, a los jóvenes ni me preocupaba por conversar con ellos, a los hombres adultos los veía como fuente de autoridad y vigilancia. Al carecer de padre, mi abuelo se erigió como padre-abuelo reforzando su autoridad. Por tanto, las mujeres de mi pueblo y de mi familia se tornaron mi salvación frente a la agonía del panóptico patriarcal.

Que mi madre trabajará muchas horas en mi adolescencia, me dio el espacio suficiente para conocerme y explorarme de todas las maneras posibles. Por ejemplo, cada día después de estar en la calle muchas horas, necesitaba bailar y desfogar la performance de la heterosexualidad que vivía en las calles. La música era una manera de invocar y recomponer los yoes que me conformaban.

Creo que las mujeres de mi pueblo y mi familia han posibilitado la creación de una red de cuidados y libertad que han hecho que me pudieran sentir lo suficientemente cómodo para seguir explorando nuevos referentes y nuevas salidas. Desde pequeño me he sentido integrado en cualquier círculo de mujeres que se sentaba a hablar, escuchaba, me escuchaban, conocía los problemas de las personas desde pequeño.

De un modo u otro, el ámbito rural y realidades como está han marcado mi carácter investigativo, vinculándome muy fuertemente con la materialidad de los problemas. Desde pequeño he nacido en una familia obrera. Mi abuela ha trabajado toda la vida en negro, de hecho, ahora cuenta con una pensión irrisoria, mientras que mi abuelo ha trabajado en la economía formal. salteando trabajos de todo tipo: pastor, albañil, incluso fue migrante en el extranjero, al igual que mi madre que ha estado trabajando desde los 16 años en bares, supermercados y hoy en día, en la agricultura.

Desgraciadamente nuestra situación económica nunca ha sido boyante, podemos decir que hay un hito claro que me sumió en esta realidad: mi comunión. La mayoría de mis amigos y amigas lo celebraron en grandes restaurantes, con trajes caros y tartas gigantes. Aunque mi madre se desvivía por ofrecerme distintas opciones, no poder celebrarlo como el resto de mis amigos me provocó un cierto estado de shock. Tras varios días de enfado, me decanté por celebrarlo en el cortijo de mis abuelos.²

Antes de terminar, quiero volver a un tema del que intento escapar. A pesar de haber participado durante algunos años como militante político y activista LGTB, todavía hay escenarios en los que hablar de mi orientación sexual me produce asfixia.

A este punto de desahogo con la lectora o lector quiero compartir también un fracaso en torno a la investigación, creo que esto me ayuda a saber poco a poco cómo funciono y quién soy. La investigación original era en mi pueblo, mi tutora me hizo consciente de la necesidad de replantear la investigación, de acuerdo con Fernández-Montes (2010) es una de las labores de las mentoras comunicar la falta de viabilidad de un proyecto. De hecho, no le faltó razón, al acercarme a mi contexto, mis miedos e inseguridad se tornaban demasiado reales. Gracias a ella, pude reorientar mis intereses hacia otras realidades y sentirme orgulloso de mi trabajo.

² Como en la película de los Santos Inocentes, mi abuela y abuelo custodiaban un cortijo de un hombre al que decían “ el señorico”, a cambio de alojamiento y comida.

Explorando nuevas realidades junto a mi familia alcancé un intersticio en el pueblo de Almócita (Del Valle, 1995). En esta visita encontré a una pieza que no había visto antes³ (anexo 1), un museo viviente, cuadro de personas mayores por algunas calles. Esta conjunción me permitía de algún modo curar mi sensación de culpabilidad por haber abandonado mi pueblo con dieciocho años. Al igual que esos retratos de personas mayores “al fresco”, pensaba que de alguna manera podía sanar esa cicatriz con lo rural de manera creativa. En otras palabras, estudiando estas prácticas podría descubrir nuevas formas de mirar e interactuar desde la actualidad con el mundo rural. La situación, como iremos viendo, es bastante peculiar, no era yo el que venía cambiado al ámbito rural, sino que en este pueblo es lo rural lo que se torna creatividad, sorprendente y misterioso.

Aunque me dejé deslumbrar también por sus murales y poesías posadas en las fachadas de las casas, quería ir más allá del destello. Esto provocó que me hiciera ciertas preguntas, que después se transformaron en objetivos de investigación: ¿invisibilizan los grafitis el cuidado que las mujeres han realizado históricamente en las fachadas? ¿Hasta qué punto los murales refuerzan el binarismo entre sexo/género?, ¿a quiénes van dirigidos?

Luego, nos propusimos estudiar qué lugar ocupa el género y la sexualidad en las prácticas comunitarias⁴ de Almócita, para hacerlo más abaricable me propuse tres objetivos iniciales, propusimos tres objetivos específicos:

1. Indagar en las diversas maneras en la que los espacios se configuran y los significados que se les atribuyen.
2. Analizar los correctores⁵ que acentúan los mecanismos excluyentes en su uso

³ Esta es la foto original que le mandé a Carmen Gregorio, en el momento que sentí el intersticio.

⁴ Iré poco a poco desgranado que entiendo por prácticas comunitarias. Como un pequeño puzzle en el que la lectora irá viviendo mi propio proceso de maduración investigativa. Proceso importante al tratarse de mi primera investigación.

⁵ Siguiendo a Teresa del Valle (1999) nos referimos a la edad, clase social, étnica).

3. Descifrar las causas⁶ responsables de poner en marcha dinámicas de cambio

Conforme fue avanzando la investigación fue necesario replantear los objetivos específicos para un mejor abordaje de la pregunta de investigación siendo más relevantes.

- Indagar en las diversas maneras en las que los espacios se configuran y la re-semantización que se produce
- Examinar la relevancia social ⁷que tienen las distintas prácticas comunitarias
- Descifrar los distintos significados⁸ que pueden tener estas prácticas comunitarias en ese emplazamiento concreto.

⁶ Con eso me refiero a qué sucesos o conjunto de sucesos tuvieron lugar para que tuviera un cambio de proyecto en el pueblo

⁷ Entiendo por relevancia social la importancia que le dan las distintas personas del pueblo a la práctica en sí, así como lo que se publica en los medios de comunicación y la publicidad desde el municipio, Diputación.

⁸ Entiendo no solo el significado en sí de la práctica, también aquellos procesos por los cuales las personas del pueblo crean los significados, por ejemplo, procesos de resistencia, mimetización y/o oposición.

2. Danza teórica: del baile de salón a las coreografías situadas

Antes de ahondar más en la investigación, quiero confesar al lector cierto atrevimiento a la hora de intentar crear nuevos procesos de escritura, por un lado, en la manera en la que me relaciono con el lector/a, y por otro, en cómo abordo las referencias femeninas, masculinas y neutras a la hora de referirme a las distintas personas. Siguiendo a Easton y Hardin (2016) en su libro “Ética Promiscua”, una de las autoras se manifiesta como *gender fluid*, escribiendo en masculino o femenino según se sienta en ese momento.

Me parece interesante mover el concepto de *gender fluid* a la escritura de este trabajo fin de máster para abordar la escritura de forma fluida.

Por ello quiero aclarar al lector con respecto a los usos que haré. De forma general quiero sumar al masculino y femenino algunas referencias neutras (-x o e-). Cuando haga a los hombres y mujeres del pueblo lo haré desde las categorías clásicas: hombres y mujeres, mientras que al abordar la pluralidad o al hablar de mí mismo utilizaré la escritura fluida a la que he hecho referencia.

A continuación, vamos a presentar a unas curiosas parejas o binomios de baile, debido a que me resulta imposible crear islas conceptuales sobre: género, sexualidad y espacialidad, por este motivo los ejes teóricos bailan, se caen, se levantan y retroalimentan a modo de círculos concéntricos.

Alerto que deberán ustedes ser parte activa del proceso, los binomios que presento se activan con el propio proceso de lectura, quedando a vuestro juicio el grado de estimulación que se les aplica, consiguiendo distintos bailes desde la balada al swing. No temáis errar en los pasos, busquemos tan solo experiencias intermedias, es decir, observar el proceso intersubjetivo que se apodera de cada baile. De hecho, cada coreografía será (...) *una danza compartida de carne, materia, signo y significado. Específico. Localizado. Cambiante. A veces los acoplamientos funcionan. A veces no.* (Torres, 2013:247). Como en el cualquier ensayo de baile, fracaso y experimentación se vuelven cara y cruz de la misma moneda.

Sin embargo, realizar una coreografía significa imponer cierto criterio y orden desde una determinada visión. Esto nos lleva a reconocer, en cierto modo, el desorden innato de las propias historias y su naturaleza salvaje. Podemos establecer una metáfora entre lo bello y lo sublime de un baile, en donde lo sublime sería la aceptación del devenir desordenado y salvaje del ritmo de la música, y lo bello es el orden que le damos, es decir, la manera de resignificar ese ritmo a la investigación. Por tanto, esta investigación será una tensión entre lo bello y sublime (Chakrabarty, 2008).

Este proceso de imponer cierto orden y criterio podría pensar el lector que es se trata de una domesticación de nuestra investigación, aunque sugeriría el término sintonización. Este término nos ayuda a ser conscientes que, domamos al baile en la misma medida que también éste nos doma a nosotrxs. Se trata de un proceso cambiante que consta de desuniones y uniones cambiantes (Despret, 2004).

En definitiva, mi intención en este apartado es andar primero por separado con cada concepto presentarle a su pareja de baile y, dirigir ciertos pasos de la coreografía. Dejando a su decisión el desarrollo del baile junto al lector.

2.1 Paso primero: El género y su entrelazamiento con el espacio.

Me parece un punto fundamental explicar qué entiendo por género en esta investigación, y hacer explícito porqué cuando hablo de género, no hablo de mujeres. Es necesario ocupar espacio para reflexionar sobre cómo la palabra género se torna coletilla de una amplia gama de políticas públicas y estudios, en donde lo que se entiende por género se vuelve confuso (Lorente, 2004). En un doble movimiento sería también necesario, de acuerdo con Gregorio (2006) sacar a la luz los riesgos de la era post- y la descentralización del sujeto.

Empiezo por la primera pregunta que se me vino a la cabeza cuando abordé esta investigación ¿por qué no deberían ser las mujeres sujetas únicas de la investigación? ¿qué entendemos por mujeres?

Para responder habría que pasar por una crítica a ciertas coordenadas del feminismo Occidental cuya relación con la categoría mujeres deviene complejo, bajo mi punto de vista. No podemos pasar este punto por alto, ya que el abordaje de las mujeres del sur rural, es en algún punto, el abordaje de “las otras mujeres” en el territorio español, por ello mirar hacia otras latitudes se vuelve imprescindible para esta empresa.

Sin duda, estas precauciones se tornan necesarias a la hora abordar la otredad desde nuestra investigación, siendo obligatorio saber (...) *las maneras en las que las subjetividades de los propios estudiosos académicos están ligadas a la posición de sujeto que asignamos a Otros* (Puwar, 2008: 238). Cierta feminismo Occidental analiza “las otras mujeres”, no occidentales, como si estuvieran criogenizadas, como si fueran de visita a un museo. Se trata de una categoría estática de “mujer” que infantiliza y revictimiza a las mujeres de otras latitudes. En otras palabras, pasa de definir a las” mujeres “de Occidente frente a la “mujer del tercer mundo” (Mohanty, 2008)

En este caso, un rastreo desde el origen nos ayuda a descubrir que el grupo mujeres se constituye en base a una opresión común, la diferenciación sexual. Aunque no es tarea de esta investigación cuestionar (...) *el potencial descriptivo de la diferencia de género como origen de la opresión* (Mohanty, 2008:80) sí lo es, complejizar esta cuestión. No obstante, quiero aclarar que apostar por rastrear los significados contextuales, no significa negar que históricamente en todas las partes del mundo las mujeres están en posición de desventaja con respecto al hombre (Ortner, 1979;Segato, 2016).

Para complejizar esta realidad, habría que estudiar la diferencia entre el plano discursivo y material en cada contexto sobre ese núcleo. Por ejemplo, la lactancia materna no es opresiva *per se*, pero sí los significados y los valores que se le atribuyen desde el discurso dominante. Por tanto, en esta investigación se tienen en cuenta la diferencia contextual entre estos dos planos, además, como iremos viendo, le añadiremos al núcleo otros factores, como, por ejemplo: edad, clase social, diversidad funcional para dejar de perpetuar esa imagen inamovible y vacía de contenido local.

No crea el lector que hablamos de cosas abstractas, no nos tenemos que mover de Andalucía. Por ejemplo, el organismo gubernamental encargado de velar por la igualdad entre hombres y mujeres de forma real, se llama Instituto Andaluz de la Mujer. Reflejando sin lugar a duda, de forma visual esa categoría fija con miles de puntos ciegos, donde una mujer del centro de Sevilla es igual que la mujer de un pueblo de Almería. Lo más preocupante es que esta imagen fija se proyecta desde los mismos poderes fácticos, logrando invisibilizar (...) *a las mujeres como colectivo contradictorio, complejo, invisibilizamos también relaciones de poder, que son ejes constitutivos históricos* (Puwar, 2008:243).

Por ello, me decanto por (...) *una noción de género más relacional y desde la propia práctica etnográfica, que se inclinará por un camino más dialógico, al reconocer las relaciones de poder fluidas y cambiantes que se dan en el campo y la diversidad de posiciones de los sujetos implicado* (Gregorio, 2006:27). Entiendo el género como una variable⁹ más junto a orientación sexual, etnia y clase social.

Antes de terminar, quiero dirigir la mirada hacia otra coreografía que se va produciendo de forma espontánea entre sexo, género y sexualidad. Entiendo aquí el sexo como todo lo biológico, mientras que la sexualidad toma la forma de una experiencia concreta. Y, por último, el género actúa como paraguas bajo el que interpretamos culturalmente la sexualidad y el género (del Valle, 1997). Esto no esencializa la deconstrucción que estamos llevando a cabo, si no que la amplía.

En definitiva, optar por un análisis desde la interseccionalidad (McCall, 2005), también entraña otros riesgos, como por ejemplo caer en lo volátil de situaciones concretas y las uniones puntuales. Como recuerda Salem (2013), hay que evitar descansar en un individualismo capaz de negar ese origen común opresivo y, que deseche las relaciones de poder y la materialidad de las desigualdades de género.

⁹ Utilizaré el concepto correctores Teresa del Valle (1999a) para referirme a la clase, raza, etnia.

No obstante, me gusta la capacidad de análisis que tiene la interseccionalidad para escarbar en las realidades subjetivas individuales. Expongo un ejemplo extraído de un blog, en donde Tara, una mujer que se define como vieja, obesa y de color explora su subjetividad de manera compleja,

I notice this most on public transit—people who five years ago would have glared at me for seeking out a seat (because I was fat) now get up for me (because I'm old). People who showed clear disdain for me if I was using the escalator instead of the stairs or holding on to a railing (because was fat) now show sympathy and patience (because I'm old). In those contexts, age trumps fat, and being old replaces being fat.

(Oleksy, 2011: 264).

En este análisis, no podemos observar de otro modo las personas que pueblan las calles de las grandes urbes o pueblos, sin tener en cuenta la globalización y los cambios y cruces de fronteras que se producen diariamente y en fracciones de segundo (Buckingham, 2011). Por ejemplo, no es lo mismo aquellas personas que vienen solo los fines de semana al pueblo, de aquellas otras personas que viven en el pueblo. Por todo esto, la complejidad de la mirada se hace una herramienta indispensable.

Esto no puede derivar en un nuevo binomio ni “romantización” ni “subalternización” de nuestro sujetos de estudio. De hecho, algunos análisis occidentales caen en esta trampa, son capaces de ver a las mujeres de otras latitudes como explotadas dentro de la gran maquinaria capitalista, pero no son capaces de verlas a la misma vez como (...) *participantes impuras de los circuitos del capitalismo* (Puwar, 2008: 247).

En este proceso investigativo me decanto pues, por una mirada en la diáspora, más que una mirada se trata de una constelación de miradas que pone al mismo nivel las miradas del centro y las de la periferia. Esto no significa olvidar la importancia de las periferias en la constitución de los centros de poder o las relaciones de poder que existe, tan solo observar y complejizar la forma fluida de las mismas. Sin embargo, esta apertura a nuevas formas de entender y relacionarse hace que se puedan entablar nuevas posibles lecturas en la relación de los Nortes y Sures globales. Por tanto, esta mirada tiene que ser flexible, descentrada y amar la tensión. Entender el eterno e infinito cruce de fronteras locales y globales de personas en un mismo tiempo, así como, las hibridaciones culturales que se producen por la flexibilización de las fronteras.

Aunque no será fácil, intentaré que sea una constelación que me oriente en esta complejidad, no me iluminará el Norte o el Sur, pero sí me enseñará las nuevas formas de relacionarse, así como, los nuevos ejes de opresión que se pueden constituir.

No obstante, a la hora de analizar el espacio en sus relaciones con el género, quiero sentar algunas condiciones de partida. En primer lugar, no podemos entender los espacios sin su imbricación tempo-espacial (Del Valle, 1999a), así como sin los demás ritmos que se vertebran a distintas escalas (local-global); y en segundo lugar, tampoco sin su relación con las desigualdades de las construcciones (Ontiveros, 2006; Núñez-Herrador, 2011; Gladys y López, 2013; Gregorio, 2015). De hecho, como veremos más adelante el sujeto prioritario es el sujeto BBVA-H, blanco, burgués, varón y Heterosexual (Orozco, 2006:29). En este ejercicio que deviene “desde arriba” no podemos olvidar la impronta concreta que dejan las personas en el espacio. Se torna imprescindible por dos motivos, la huella dejada hace que ese espacio devenga lugar (Birriel, 2016), así como, nos ayuda a situar las relaciones de poder concretas en ese espacio.

Por tanto, se vuelve necesario llenar todo eso de contenido local a través de habitar ese lugar concreto para descubrir a (...) *la configuración espacial está relacionada con las distintas maneras en que las sociedades y culturas construyen y expresan sus relaciones de poder y sus conceptos de igualdad y desigualdad (Del valle, 1997.26).*

Como una cebolla, la espacialidad se compone de capas finas, gruesas, incluso transparentes, pero al ir pelando la cebolla veremos su estado de salud. En este ejercicio no solo influye cómo estén las capas, sino desde dónde efectuamos el corte, es decir, cómo miramos y qué miramos. Se torna obligatorio saber el estado de salud de nuestra tercera piel.

No obstante, la geografía humanista, feminista y la radical nos brindan la posibilidad de indagar en el origen de estas construcciones androcéntricas y hacernos determinadas preguntas: ¿Cómo se construyen los distintos espacios? ¿Cuáles eran las prioridades? ¿Quiénes lo decidieron?

Podemos situar el foco de análisis en las ciudades modernas ya que las fronteras que se constituyen dicen mucho de las futuras fronteras entre lo rural y lo urbano. Nos podemos remontar a la Carta de Atenas que data de 1942, documento que sienta los cimientos de las ciudades modernas (Gálvez de Williams, 1957). Este conjunto de hombres se decantó por un diseño basado en la zonificación funcional, o lo que es lo mismo, especialización por zonas: trabajo, hábitat, ocio, deporte. Este modelo es el responsable de las “ciudades-dormitorio”, zonas en las que no hay apenas servicios específicos

Estos criterios androcéntricos no podemos entenderlos sin los parámetros capitalistas asociados, ¿qué entiende este modelo de ciudad por trabajo? Me permitirá el lectorx que resuelva rápidamente esta cuestión. Por supuesto, el trabajo “productivo” y lineal, es decir, aquel trabajo definido y perpetuado desde los poderes fácticos como legal.

Podemos situarnos en la serie americana “Mujeres Desesperadas”, la serie versa en torno a un grupo de matrimonios americanos de clase alta que viven en estos “suburbios” o “ciudades dormitorio” a los que hemos hecho referencia. Vamos a situar la mirada en una de las protagonistas Lynnette Scavo, madre americana con familia numerosa.

Su rutina se basa en una serie de labores domésticas planificadas junto a la dependencia de un coche debido a que estos residenciales no cuentan con ningún tipo de servicio (supermercado, colegio, guardería). Cualquier olvido le supondrá un desplazamiento y una pérdida de tiempo. Por tanto, Lynnette vive desde primera hora de la mañana en estado de alerta, esto sin duda, afecta al estado anímico, que refleja en la serie una mujer muy cansada y enfadada.

Mientras, los maridos de estos residenciales recorren su camino al trabajo de forma fluida, ya que se construye bajo sus privilegios. Desayunan en casa, se van al trabajo y vuelven después del trabajo, y de camino a casa, van al gimnasio. No sufriendo ningún altercado en el desplazamiento, todo está situado a mano, en una línea recta.

En definitiva, la ciudad está construida bajo unos parámetros capitalistas basados en el trabajo productivo, desatendiendo los ritmos de las mujeres, convirtiéndose el suburbio en una pesadilla.

No sería descabellado pensar que la ciudad puede convertirse en una trampa tempo-espacial para muchas mujeres. Es decir, tu tercera piel, te repudia, no te reconoce, te obstaculiza, te mata, te rechaza.

Luego, no nos queda otra que apostar por una estructura más circular que ponga en valor los cuidados, y las personas que se dedican a ellos. Ya que un lugar sin servicios tiene unas claras víctimas, mayoritariamente las mujeres.

A fin de cuentas, podemos decir que la espacialidad actúa como un dispositivo de control de las mujeres (en menor o mayor grado), en donde las emociones juegan un papel muy importante, aparte de la ansiedad y/o tristeza, también, el miedo, no cómo experiencia aislada sino como una construcción social y cultural (Castro, 2012). Por ejemplo, como relata Judith Walkowitz (1982) podemos sorprendernos al analizar la figura de Jack “El Destripador” y cómo la difusión del miedo ayudó al control de la circulación de las mujeres en el espacio público. En esta empresa ayudaron los medios de comunicación reforzando la imagen de la prostituta como víctima predilecta del mito. Por tanto, cualquier mujer que anduviera a altas horas de la noche por el espacio público, era primero juzgada por puta y después como víctima. Lo más curioso es que intentando combatir el miedo que ellos mismos estaban creando, redoblaron la presencia masculina en las calles a través rondas nocturnas. Esto acentuó el miedo de las mujeres.

En todos estos retazos, podemos sumar la propuesta de Lefebvre (1968) que reclamaba “el derecho a la ciudad”. Desgraciadamente este autor se centra demasiado en la clase social, olvidando desentrañar cómo actúan las desigualdades de género al respecto (Sugranyes & Mathivet, 2011). Analizar este derecho desde una perspectiva feminista nos puede ayudar a ver las distintas capas de la cebolla, desde un nivel macro a un nivel micro. A todo esto, hay que sumarle la tensión local-global, siendo conscientes de las pluralidades temporales a las que hemos hecho referencia.

Las nuevas tecnologías nos ofrecen un acortamiento e incluso un solapamiento espacial, donde podemos estar al mismo tiempo fuera y dentro de las fronteras físicas constituidas, a la vez que podemos crear nuevas, que a su vez destruyen otras. Lo sublime de lo efímero.

Quedando tras de sí unos posos estelares que se pueden rastrear y que pautan en esa estela nuevas formas de imaginar el espacio. En este ensueño cuántico, de un extremo no podemos olvidar que (...) *el capital opera con el fin de superar todas las barreas espaciales y, para medir la distancia espacial a partir del tiempo de transporte y comunicación* (Smith 2010: 142). Mientras que, de otro extremo, lastre colonial de las fronteras. Esto nos ayudará a visibilizar las contra-lecturas a los discursos hegemónicos sobre el uso de usos de los espacios, por ejemplo, desde los rastros estelares que dejan las prácticas autóctonas o las economías informales.

Como ya he dejado entrever, no podemos hablar de espacio sin hablar de fronteras. En esta investigación me valgo de las fronteras en un doble sentido, como materialidad y mito. Es necesario, de un lado, analizar y estudiar las inscripciones que dejan distintos grupos en las fronteras y de otro lado, las situaciones dramáticas que se viven en las fronteras físicas a diario. Como no podía ser de otra manera, Anzaldúa (2016) nos brindará un primer acercamiento, explorando la diferencia en *bordelands* y *Bordelands*; la primera para referirse a la materialidad de las fronteras (...) "*life en la frontera is raw truth, and stories of such life, fictitious as they may be, are eventruer than truer*" (Norma, 2015: 9) y, la segunda, para abordar las fronteras psicológicas, culturales y sexuales. Éstas que no se ven, pero ayudan a perpetuar ciertos mitos; reinscribiendo cierta huella discursiva y (...) *reafirma una serie de específicas normas sociales de clase y raza* (Smith, 2012: 52).

En definitiva, me parece muy interesante para este análisis descifrar qué inscripciones hay en las fronteras rurales desde las personas que habitan este pueblo, viendo cómo reinscriben y perpetúan distintos mitos, ¿qué historias se remarcan? ¿qué distintos discursos hay? Sin olvidar las relaciones complejas y de poder entre los actores y actrices de este proceso.

Sí Anzaldúa nos puede ayudar a descifrar las inscripciones en las fronteras, será el fenómeno de la gentrificación el que nos ayudará a entender los distintos cruces de fronteras que se dan en un espacio concreto. En los primeros análisis sobre este tema se trataba a cualquier persona no autóctona que viniera a habitar un barrio como agente gentrificador, se suponía que era un facilitador de la gentrificación, sin estudiar la complejidad que podía encerrar (Rodríguez- Meleda & Salguero, 2016).

Este primer análisis dejaba de lado el potencial anti-gentrificador de los “nuevos pobladores” (Florida, 2009), donde éstos pueden ayudar a la comunidad autóctona a generar estrategias de resistencia y organización.

En resumen, entiendo el entrelazamiento entre género y espacio como una pintura dinámica donde las relaciones de género son construidas, mantenidas, manipuladas, negociadas, contestadas y/o cambiadas por las distintas personas que habitan ese espacio (Flather, 2011). Esta autora también se mueve de forma magistral en las tensiones entre las generalizaciones y las improntas que dejan distintas personas en el espacio, para ello diferencia entre prescripciones normativas y prácticas diarias. La primera nos ayuda a visibilizar la creación del espacio bajo un orden discursivo hegemónico y en términos de género, y la segunda, pone el foco en cómo distintas personas viven y reinscriben el espacio. Esto nos lleva a flexibilizar los conceptos de relaciones de poder y desigualdades de género, como algo constantemente negociado y reasignado a través de las prácticas diarias de los habitantes. En otras palabras, el espacio es un campo de batalla (Birriel, 2016), pero en ese campo de batalla hay negociación y resistencia.

2.2. Segundo paso: Resistencias desde una mirada postcolonial

Al estudiar los “sures” del Sur, en este caso, Almería, nos metemos en un terreno cruzado por miles de historias. Como puede ser las relaciones que se establecen entre Norte-Sur del Estado Español, así como las mismas relaciones de centro-periferia que se suceden en la comunidad andaluza. Por ejemplo, la imposición discursiva de un modelo único modelo de ser andaluz/a. (Collier, 2009 ; Guillen: 2017).

Todo este entramado se complejiza al poner en el tablero las dinámicas transnacionales

que se suceden en esta lógica global que vivimos y cómo afectan al ámbito rural. Por ejemplo, las dinámicas de despoblación, el abandono de la agricultura tradicional, sin olvidar las dinámicas repobladoras que a la vez se están llevando a cabo. Luego, este transcurrir de mercancías, personas y cosas puede afectar de manera muy directa al pequeño municipio de Almócita.

Por tanto, necesito que mi mirada investigativa sepa albergar la complejidad a la hora de tratar las historias de las personas que viven en este pueblo. Enlazar esas historias con la Historia oficial, por tanto, no podemos permitirnos el lujo de que estas historias se diluyan en un devenir fútil de acontecimientos. Por ello, en este apartado iré desentrañando lo conveniente de la mirada postcolonial para esta investigación.

Desde mi punto de vista apostar por este tipo de mirada es luchar por una visión del mundo como algo complejo, flexible, contradictorio, confuso, pero a la vez bello y real (de alguna manera). En otras palabras, la mirada postcolonial apuesta por la mirada en la diáspora que hemos adelantado, en donde destaca (...) *la no-linealidad, ni unilateral, pasando a una mirada en la diáspora complejizada y matizada por lectura de experiencias desde la periferia* (Mezzadra, 2008:17).

Aquí se da la bienvenida de manera sosegada y realista al análisis de las ambivalencias, contradicciones culturales, así como de las posiciones móviles y múltiples de los sujetos.

Esta mirada no debe pasar por encima de los sujetos y sus historias, sino que debe sentirlos como propios, también significa apostar por la ambivalencia y la tensión (...) *una tensión productiva entre dos dimensiones: una dimensión temporal, en la que hay una relación temporal, una colonia y un Estado postcolonial y, una dimensión crítica, en la que nace una teoría de la postcolonialidad gracias a la crítica de un corpus teórica* (Hall, 2008:136).

Para entenderlo, tenemos que alejarnos por un momento de las lógicas históricas que nos obligan a buscar un punto concreto, un acontecimiento histórico donde anclar nuestro análisis. No significa olvidar el hecho histórico concreto ni olvidar las relaciones de poder, por ejemplo, coloniales, más bien se trata de aceptar la complejidad a la hora de cartografiar la materialidad desde los sistemas transnacionales. En otras palabras, cuestionar nuestros propios conceptos a la hora de abordar la espacialidad, específicamente las dinámicas dentro-fuera, centro-periferia, colonial-estado colonial.

Esto no significa atacar con cañones a la Historia, ni tampoco dormir acurrucado en una sombra nostálgica de los vencidos. Nuestra labor sería apostar por el carácter estructural y violento que tiene en la historia moderna, y la propia tensión entre HISTORIA e Historias (Mezzadra, 2008:19).

La aceptación de estas premisas la vivo como una liberación, ya no hace falta buscar en las periferias los resquicios de una historia impoluta y exótica, más bien aceptar las voces de la periferia al mismo nivel que el centro discursivo. Así como vivir en la complejidad, ya que los regímenes coloniales se han flexibilizado. No podemos rastrear un dentro-fuera claro en las lógicas globales que devienen complejas.

No podemos olvidar abordar un tema farragoso, ¿cómo recuperamos las historias de las periferias? Si aceptamos la violencia estructural y constitutiva de la Historia en las otras historias, significa también tener en cuenta que, el subalterno no puede aparecer sin el pensamiento de la élite (Spivak, 2008). En primer lugar, esto nos lleva a plantearnos nuestro propio colonialismo textual. Es decir, en mi caso cómo desde Occidente contamos la HISTORIA. Tenemos que sacar nuestros métodos a la luz, siendo conscientes de la violencia que ejercemos al contar una historia por etapas, desarrollista. En donde la perfección se sitúa en Occidente, la cuna a la que todo el mundo tiene que mirar. Como hemos adelantado antes, esto nos lleva a abordar la historia desde una prisión binomial entre romantización/subalternización. Podemos aplicar esta historia por etapas al análisis del movimiento campesino y observar junto a ustedes cómo se reproduce esta prisión binomial. De un lado, el campesinado alcanzará la luz a través de la conciencia de clase y de otro lado, (...) *el campesino, al no haberse corrompido con el individualismo auto centrado de la burguesía y al estar orientado a las necesidades de la comunidad, estaba dotado ya de la capacidad de marcar el comienzo de una modernidad diferente y más comunitaria que la que prevalecía a Occidente* (Chakrabarty, 2008: 154).

En resumen, a la hora de abordar este análisis necesitamos poder enfrentar nuevas formas que tengan en cuenta esa violencia constitutiva, a la vez que, contemplan la flexibilidad del mundo actual. Sin miedo a explorar los abismos y pliegues que se producen entre el discurso oficial y los otros discursos que va dejando la gente al realizar su propia impronta. Por tanto, en mi análisis trataré de re-pensar los conceptos de vida política, economía, liderazgo; poniendo al mismo nivel el parlamento que la plaza del pueblo, siendo ojito derecho del análisis las estrategias que despliegan la gente de los

sures de España en la confrontación con las prescripciones normativas del espacio(Ludmer, 1984)

2.3. Tercer Paso: Prácticas comunitarias y espacio público

Cuando apostamos por mirar a través de los pliegues y resquicios del discurso oficial tenemos que vertebrar nuevas cuestiones, por ejemplo, ¿cómo mantener la tensión necesaria para repensar la capacidad de acción de las personas subalternas? ¿cómo miramos la capacidad de actuar de las personas? Tenemos que movernos sin caer en el individualismo ni en las definiciones clásicas de grupo. Siguiendo el rastro teórico que estoy dejando, me decanto por encontrar los puntos de conexión y desconexión entre ambos extremos.

En esta investigación, analizaré las prácticas comunitarias de Almócita, como una entre las diversas capacidades de acción de las personas. Entendiendo por prácticas comunitarias: un cúmulo de acciones de intervención para la gestión de la vida comunitaria (Isla & Colmegna, 2007) en el espacio público/exterior. Debido a la amplitud del término, vamos a dividir las en:

Ámbito formal: aquellas acciones desplegadas bajo el paraguas de un proyecto concreto de gestión de la vida comunitaria, pudiendo ser promovidas tanto por el sector público (servicios sociales, diputación, corporaciones locales) como privado con intereses mercantilistas (empresas de animación, construcción...). No podemos confundirlas con cualquier obra de gestión municipal que tiene lugar en cualquier pueblo del Estado español, como, por ejemplo, paseos remodelados, carril bici, paradas de autobús. Si bien es cierto, que bajo la definición que he dado podrían serlo, acotaremos en esta investigación aquellas que son definitorias de un proyecto local concreto y son poco comunes.

Ámbito no formal: aquí se contempla desde las acciones políticas diarias que desarrollan los vecinos/as día tras día en el espacio público: sentarse en la plaza, tomar el fresco, saludar, intercambio de productos en la vía pública, reuniones informales para charlas; también, las actividades llevadas a cabo por movimientos organizados (asociaciones vecinales, asociaciones de mujeres) y sin olvidar, aquellos movimientos

espontáneos de vecinxs. Entiendo aquí; cualquier convocatoria para intervenir de manera organizada y puntual en el espacio exterior/público, por ejemplo, un conjunto de vecinxs que se une de forma temporal para organizar un determinado evento o acción.

Pongo el foco en el espacio público porque me parece interesante y de justicia analizar las prácticas en un espacio históricamente negado tanto física y discursivamente a las mujeres y otros colectivos, por ejemplo, personas racializadas, minorías sexuales, personas con diversidad funcional. Particularmente en el caso de las mujeres, me parece muy interesante dar visibilidad a sus intervenciones, siendo también una forma de empezar a deconstruir conceptos y presupuestos desde otras miradas. Esto pasa por problematizar algunos de las definiciones que engloba todo lo expuesto anteriormente: espacio público, espacio exterior y espacio doméstico. Aquí tan solo realizaremos un pequeño esbozo, ya que el verdadero proceso de deconstrucción y replanteamiento se irá desarrollando en el mismo proceso de análisis. Para poder abordarlo, veo interesante retomar aquí algunos conceptos que sirven de contornos entre las definiciones anteriores: umbral, frontera y centro (Augé, 1993).

La elección es sumamente estratégica, independientemente del periodo histórico se puede rastrear una necesidad común de remarcar los espacios fronterizos (Ontiveros, 2006). Por ejemplo, a través de los umbrales, como pueden ser puertas y ventanas. En esta ecuación no podemos olvidar que nada es inamovible, por tanto, estos contornos están hechos para traspasarlos, moverlos y romperlos.

Vamos pues a sembrar la duda en ellos, y ver cómo esa siembra transforma y cuestiona los límites tradicionales. Por un lado, deja ver las capas de la cebolla que devienen invisibles y por otro, visibiliza los vasos comunicantes entre las capas. Estas arterias constitutivas de la configuración espacial nos permiten tener unas pulsaciones y un ritmo al que podemos agarrarnos para realizar análisis en esa contextualización concreta.

Como hemos comentado, también nos tiene que servir para el abordaje de los binomios espaciales clásicos, desmontando sus límites y tratando de localizarlos en esa espacialidad concreta. Por ejemplo, una mujer víctima de violencia de género sentirá su casa como ámbito público, es decir, un lugar en donde siempre está expuesta, mientras

que la ciudad será posible entenderlo como espacio privado, donde adquiere cierto anonimato.

Luego, entiendo aquí, el espacio exterior como (...) *aquello en la que se ha traspasado un límite, llámese a este umbral o puerta para salir a una nueva experiencia, pero teniendo como referencia principal otro espacio como contraposición* (Del Valle, 1999b :41). El espacio público aun pudiendo llevar a confusión con la definición anterior, lo concretamos suponiendo que es aquel que debería abarcar actividades para toda la ciudadanía, en las culturas mediterráneas al menos, nos referimos a plazas, parques, calle (Del Valle 1999a).

Como contraposición podemos tener el espacio doméstico, un lugar de mediación y referencia entre las personas que lo habitan, a su vez, actúa como vaso comunicante con el ámbito exterior (Ontiveros, 2006).

En este “fluir” no podemos olvidar la maraña de articulaciones sociales, políticas y económicas entre actores que se movilizan en un campo de las relaciones de poder (Úcar& Llena Berñe, 2006)

Por último, quería remarcar la ayuda teórica fundamental del trabajo social comunitario, ya que históricamente ha contribuido a crear espacios de participación y encuentro, sin olvidar que ha sido pionero en realizar análisis para vertebrar mecanismo de participación social (Pastor, 2004; Hernández, 2009).

Especialmente me valgo del trabajo social comunitario con perspectiva de género (Ramírez, Hernández, Gutiérrez, Rivas & Padilla, 2012) que nos ayudará a desentrañar las relaciones de desigualdad y los roles de género que posibilitan esta desigualdad, así como relaborar una definición de género de manera contextual y definida entre todxs. (Lorente, 2004).

Para mí se trata también de una manera de rescatar y homenajear los valores tradicionalmente asociados a las mujeres en el espacio doméstico y que han extrapolado sin remuneración alguna al espacio público, como es la atención a los cuidados para potenciar a la comunidad (Rey & Montero, 2007).

3. Camino metodológico

*Ser drag es una oportunidad de intentar
saber “quién soy” cuando ni siquiera sé quién soy*

Lady Gaga

En este capítulo intento hacerme un traje a medida dentro de los estudios feministas.

Dentro de la investigación feminista apuesto por la antropología social, tomándola como una oportunidad de buscar en la investigación quién soy, pudiendo criticar qué soy. Además, como investigadrx novel la antropología social me ofrece una disciplina sólida que me aporta la suficiente autoestima investigativa para poder innovar junto con la perspectiva feminista, me da las herramientas para criticar esta disciplina.

Aviso a le lectore que voy a empezar a sacar lxs monstruxs de la cueva, contemplaremos las propias flaquezas de nuestra querida antropología (...) *sale a la luz una cuestión crucial para la disciplina: el sancionamiento que se hace sobre lo que es la interpretación concreta y correcta de los hechos, la moralización sobre lo que se puede y no se puede contar, que no es más que nuevamente una expresión del miedo* (Estebán, 2004: 17).

Sería injusto criticar estos sesgos de la disciplina sin intentar abonar nuevos caminos, donde bajando al mismo infierno, indaguemos y contemplemos nuestras preocupaciones, miedos, ansiedades y expectativas, a la vez que, visibilizamos nuestras propias necesidades investigativas, en definitiva, un proceso que deviene encarnado. Tomarse en serio este proceso significa que sea un proceso viviente y sintiente, aunque te duela a tí misma o a la propia disciplina. Aunque de acuerdo con Ferrándiz (2011), teniendo en cuenta la madurez de la disciplina, se tornará en crítica sostenida que perfeccione la disciplina.

Vivo la metodología como una brújula donde el imán es nuestro propio cuerpo que guía la mirada hacia sus puntos cardinales. Éstos me ayudarán a limitar y darle cierto coto a la investigación, pero también deja margen para preservar una actitud de apertura y flexibilidad para abordar el encuentro con lo desconocido.

Que el imán esté situado en nuestro cuerpo significa que nuestro carácter investigativo esté unido a nuestra propia experiencia vital, en mi caso, con la experiencia laboral relatada en el primer capítulo. Mi propia experiencia ha hecho que rezumen en mí formas concretas de vivir la investigación, por ejemplo, no puedo entender una metodología que no se comprometa a elaborar herramientas que posibilite un mejor entendimiento y un cambio de las partes implicadas (también de la investigadora). Como argumenta Harding (1988), sin duda, este cambio pasa por mejorar la vida de las mujeres (Harding, 1998) y añadir de los demás colectivos silenciados.

Por ello, se hace necesario posibilitar en esta metodología zonas de intercambio y encuentro (Haraway, 1995). Esto pasa por (...) *objetivar nuestra propia cultura al final de comunicarnos unos con las otras* (Rostagnol,2011: 8), también requiere respeto por la cultura en donde vamos a investigar, en otras palabras, no pasar por encima de las propias herramientas que tiene la propia comunidad. Esa arrogancia metodológica puede salirnos muy cara, ayudando a perpetuar las relaciones y realidades que devienen de esta realidad hetero-patriarcal. No conozco mejor dosis de humildad académica que reconocer lo limitado de nuestro conocimiento, el saberse vulnerable sin la opinión del otro, y, aceptar que la verdad será intersubjetiva o no será. Apostar por la intersubjetividad requiere tender puentes de significados hacia la otredad, teniendo que traspasar una y otra vez las fronteras simbólicas, psicológicas y materiales.

En esta apuesta concreta la devolución de nuestra investigación se vuelve imprescindible, esto quiere decir, posibilitando el entendimiento de todas las partes implicadas. Podemos rescatar las palabras de Carmen Gregorio (2014) que nos recuerda la sensación que nos puede dejar “el no” (...) *me preguntaba si el no haber propiciado la posibilidad de dar a conocer mi trabajo no constituía un robo de un patrimonio intangible* (p.308).

Como podemos ir intuyendo, esta elección labra otras maneras de relacionarse con las personas que forman parte de la investigación, esto no niega, como recuerda Rostagnol (2011) que la etnografía no es otra cosa que la representación del otro. Pero podemos aprovechar este privilegio de diversas maneras.

No obstante, a estas alturas vienen algunas renunciaciones a otros caminos. Mi camino debería distanciarse de algunos métodos analíticos como el universalismo metodológico, esto no significa una apuesta por el relativismo, sino más bien apostar (...) *a favor de generalizaciones más meticulosas y específicas históricamente, sensibles a las realidades complejas* (Smith, 2012: 97). Como alerta Ferrándiz (2011) hay que tener en cuenta que la antropología no es tampoco una disciplina ajena a la búsqueda de objetividad científica.

En definitiva, apostaré por una etnografía que reconozca a las personas como agentes activos, que crea en el conocimiento compartido y articule cauces para compartir conocimiento, experiencias y acciones subalternas (Rappaport, 2008). Una apuesta sin fisuras por una etnografía desde la perspectiva feminista, construida desde de la periferia y que no le tema a la experiencia etnográfica, ya que esta deviene como (...) *un acto total que implica cuerpo, mente, razón y emoción de manera indisoluble, como una práctica de reconocimiento de la configuración de las relaciones de poder* (Gregorio, 2006:33).

3.1 Y, ¿la plantilla pa' cuándo?

La observación participante es la técnica madre del trabajo de campo, y en un camino metodológico donde reina la complejidad, lo mejor será tomar en consideración las palabras de Rostganol (2001) *no se puede encontrar aquello que no se está buscando*. Luego, es un proceso que pasa por descubrir a la vez que educar nuestra mirada. Entendiendo por mirada (...) *un conjunto de dispositivos, de habilidades y recursos que ponemos en práctica para conocer la experiencia y mediante una actitud de apertura, la diversidad de datos, interpretaciones, emociones, contradicciones, extrañezas interrogantes como parte de lo que ofrece la inmersión en la situación elegida* (Del valle, 2012:2).

Por todo esto, la educación de la mirada se torna obligatorio para poder poner el foco en algo, y a la vez en todo. Sirviéndome de una plantilla de observación para esta empresa (anexo 2) con el objetivo de indagar en los distintos niveles de complejidad del conocimiento para desvelar (...) *aquello que está más allá de lo explícito* (Ferrándiz, 2011: 20).

En este ejercicio etnográfico pongo en el centro las interacciones que lleva a cabo la gente (incluidx yo). Por un lado, entiendo las interacciones como distintos tipos de comunicación: verbal, gestual, espacial y emocional (Del Valle, 2012: 5), y por otro lado, entiendo a las personas como (...) *aquello que parece obrar como sujeto puede ser parte de una inmensa red discontinua de hebras que pueden llamarse política, ideología, economía, historia, sexualidad, lenguaje. Los diferentes anudamientos y configuraciones de estas hebras producen el efecto de un sujeto actuante* (Spivak,2008, 44).

Bajando a mi propia experiencia quiero rememorar mi propia entrada al campo, con el único objetivo de re-pensar la observación participante desde mi proceso.

He vivido con mucho sufrimiento los días previos a “la entrada al campo”, me parecía un reto observar todo lo sistematizado en la plantilla sin conocer siquiera el contexto. Las inseguridades me dijeron que no iba a estar a la altura, que no iba a ser capaz, de hecho, estos miedos me hicieron retrasar más de una vez mi entrada al campo. Sin bien es cierto que me ayudaron las palabras de Greetz que cita Ferrándiz (2011) *no hace falta tener una capacidades paranormales para introducirse en el otro, sino que basta con desarrollar un método y una habilidad para construir sus modos de expresión* (p. 22).

Recuerdo mis primeros días como una explosión de conexiones y de revisiones constantes de la plantilla, fue una actividad frenética. No paraba de apuntar en el diario de campo, aprovechaba cualquier descuido para sacar la grabadora y realizar algún apunte, pero a la vez recordaba que hay que sosegarse y dejar fluir la mirada.

De hecho, pasé de la plantilla como biblia a la plantilla como guión, intentando dejar lugar para la improvisación y la sorpresa en estos quince días de trabajo de campo en pleno mes de mayo.

3.2. Las gentes de Almócita

Siendo consecuente con lo complejo de mi camino metodológico, concretamente al entender el sujetx como una maraña de hilos interconectados con otras esferas, se me planteaba lo siguiente, pasar del estudio de casos a apostar por (...) *estudios de casos o situaciones* (Lasén & Casado, 2004:5). No me sentía cómodo, utilizando el concepto de “estudio de casos” para referirme a un pueblo entero, con toda la pluralidad de posiciones e historias que se entretajan. Por tanto, situó el foco en tomar conciencia de lo infinito y subjetivo del proceso, ya que al tirar de un hilo posibilitará una historia distinta a la que viene, (...) *ninguna de ellas es reductible a la otra, ni a un esquema único. Historias que pueden contarse de muchas formas, defenderse de diferentes maneras, meditarse desde distintas perspectivas. Cada vez escribo sobre una, me encuentro presencia de nuevas ausencias, cosas nuevas sobre las que no he escrito, nuevos giros y pasos conceptuales que desperdicio* (Young, 2008: 197).

Este apartado se convertirá en un retrato fugaz, complejo y eternamente inacabado de Almócita. De algún modo, mi único punto cardinal será revivir juntx a vosotres mi propio proceso de acercamiento al pueblo. Quizás rehabilitar este camino puede desatar nuevas realidades e historias.

Almócita es un pueblo situado en la Alpujarra almeriense, no tiene un acceso magistral desde la carretera, su encanto se guarda como un pequeño tesoro. Su desarrollo se basó en la minería y agricultura, actualmente cuenta con 175 habitantes, donde la mayoría viven de la pensión de jubilación y son mujeres (INE, 2017). Aunque la población puede aumentar los fines de semana y durante los periodos vacacionales (familia extensa, personas que viven durante la semana en la capital, turistas) la vida diaria la hacen no más de 80 habitantes.

Es decir, es un pueblo con una pirámide poblacional envejecida y con una clara realidad de despoblamiento, entendiendo este fenómeno como algo más que una cuestión meramente demográfica. Conlleva también una pérdida cultural, ambiental e incluso social, en la medida en que se pierden oficios, tradiciones, costumbres y se abandona el medioambiente (Del Molino, 2016)

Preocupadas por la situación, el gobierno local ha estado vertebrando distintos proyectos con el fin de frenar el despoblamiento. Como veremos en el próximo apartado, esto supone un cambio para el pueblo en términos estéticos, económicos y filosóficos debido a una apuesta clara hacia la sostenibilidad y la cultura en las calles.

Aunque el proyecto se fue vertebrando gradualmente, según el alcalde del municipio (...) *entre 2009-2010 se empezó a desarrollar campos de trabajos internacionales, (...) vinieron alrededor de 18-20 jóvenes de distintas partes del mundo (...).* Aunque el proyecto teórico se empezó a gestar mucho antes (Diario de campo, 8 de mayo de 2018).

De hecho, los cambios visuales son los más fáciles de discernir por la obviedad de estos, en palabras de Carlos¹⁰, *nuestra prioridad es sacar la cultura a la calle* (Diario de campo, 15 de mayo de 2018). Por este motivo, elegí este pueblo aún sin saber muy bien que estaba pasando, tan solo esa imagen monolítica del candil en la parte alta del pueblo, me situaba en una especie de pliegue temporal, que me transportaba a una añoranza de un pasado que no tuve.

Estas líneas concretas en las que se basa la lucha contra el despoblamiento atrajeron a distintos tipos de familias. De hecho, junto a la población autóctona conviven tres familias migrantes y otras tres familias que se definen como neorrurales¹¹.

Mientras que en las primeras su objetivo prioritariamente fueron las posibilidades laborales que brindaba el pueblo¹², las familias neorrurales eligieron establecer su residencia en el pueblo por concordar y querer poner en marcha proyectos en la misma línea que planteaba el gobierno municipal.

De un lado, las familias migrantes trabajan todas en el pueblo (economía de los cuidados, obras o economía sumergida), de otro lado, las familias neo-rurales trabajan fuera del pueblo, y los que tienen el trabajo aquí, es un trabajo que eligen por ir en línea con los proyectos que vertebran desde las asociaciones que dirigen.

¹⁰ Técnico del Ayuntamiento, es un hombre de más de treinta y cinco años de otra comunidad autónoma que se encarga de ejecutar la mayoría de los proyectos que se vertebran en el pueblo.

¹¹ Utilizaré esta abreviatura, para referirme a las familias neorrurales. No definiré este concepto, lo definirán lxs propixs protagonistas.

¹² Según me han contado lxsvecinxs, algunas de las medidas que se tomaron en el pueblo, eran las clásicas frente al despoblamiento, por ejemplo, dar un trabajo para evitar entre otras cosas, el cierre del colegio.

Particularmente, en el caso de las mujeres migrantes trabajan en el ámbito de los cuidados de forma regulada.

Aunque algunos de los neos tengan sus trabajos fuera del pueblo, tienen un fuerte vínculo con el pueblo de alguna manera, ya sea a través del desarrollo de actividades semanales o colaborando en la elaboración de las festividades, encuentros, incluso viajando fuera del pueblo para compartir su experiencia en distintos foros.

Podemos decir que lo que une a todas estas familias neos es el deseo de mudarse de la ciudad al campo, cada uno en la medida de sus posibilidades. Los hay con trabajo fijo en la capital, otras que quieren dejar su trabajo una vez que los proyectos que vertebran desde sus asociaciones sean más sólidos, también los hay que han conseguido vivir y trabajar en el pueblo.

No podemos olvidar que la mayoría de la población es autóctona, hombres y mujeres que habitan todo el día el pueblo, o que lo han habitado un gran número de años. Aquí nos podemos encontrar personas que han vivido desde pequeñas en el pueblo, que trabajan en el mismo o trabajan en un pueblo cercano, pero establecen su residencia aquí. Así como el gran grosso, personas jubiladas que salen muy poco del pueblo; sin olvidar los retornados, personas que han pasado la adolescencia y parte de la vida adulta en el pueblo y retornaron. Por tanto, mi labor será (...) *ampliar el conocimiento sobre ellos* (Fernández-Montés, 2010: 306).

Dejo al lector con la miel en los labios hasta próximos apartados, en donde abordaré una descripción más detallada del pueblo, sus calles, su estructura y las complejidades de las historias de las gentes que lo habitan.

3.3 Dilemas éticos y limitaciones de la investigación

¿y tú llamas ciencia a lo que haces?

Ira en Irlanda,

Nancy Scheper-Hughes

Este apartado lo abro como una deuda que se vertebra desde la metodología de la antropología a las mujeres; las cuales han sido las pioneras en relatar las sensaciones y emociones mientras realizaban trabajo de campo (Gregorio 2006, Rostagnol, 2011). Plantear los dilemas éticos, las emociones y las limitaciones de la investigación no aparece de la noche a la mañana, ellas realizaron la mayor parte del trabajo.

También soy consciente de lo inusual de este ejercicio en la Academia, pero me atrevo aquí a visibilizar y poner en valor el fracaso como aprendizaje. Desgraciadamente lo he sufrido en mi propio proceso, cuando dudaba, sentía miedo o falta de estabilidad me agarraba a mi tradición académica que prima la objetividad, entendida de un modo clásico. Algo casi instintivo. También lo hago por respeto, tanto de lxs sujetos de la investigación como por las personas implicadas en la lectura

El primer paso fue tener en cuenta algunos conflictos que se han planteado en otras investigaciones, esto no evitará nuestros propios dilemas y limitaciones porque son intrínsecas al proceso. Sin embargo, esto nos dará pistas para elaborar una gestión diferente y reflexiva del proceso, ya que, como recuerda Lasén y Casado (2014), la exposición de dilemas y limitaciones puede desembocar en el desarrollo de nuevas vías a explorar.

Me tomo muy en serio este apartado, ya que cómo gestionemos los mismos en el primer trabajo de campo, afecta a nuestra futura trayectoria profesional (Fernández-Montes, 2010), no obstante, soy consciente de lo infinito del cuestionamiento y lo inacabado del mismo tras la práctica etnográfico.

Aunque no fue el primer dilema ético que se me planteó, fue del primero del que tomé conciencia. Antes de la redacción final de este trabajo, presenté esta investigación a un congreso en Madrid. Mientras elaboraba la presentación me vino a la cabeza la siguiente pregunta, ¿qué puedo decir? Esta pregunta se vertebraba en un doble sentido, por un lado, qué puedo decir en la Academia sobre Almócita que sea relevante, y, por otro lado, qué es relevante para la gente de Almócita. Es un ejercicio difícil de afrontar, ya que significa reconocer la existencia de puntos ciegos en la investigación, así como, entender que las personas del pueblo pueden no reconocerse en algunos aspectos que plantearé. Pero, como recuerda Montes- Fernández (2010), se van a producir desencuentros porque la investigación no va dirigida a los mismos sujetos, sino a la comunidad científico.

Otro de los dilemas éticos que ha rodeado a la investigación ha sido el anonimato, éste puede ser un arma peligrosa (Scheper-Hughes, 2010). Debido a que podemos volar demasiado alto con las alas que nos brinda y pecar subestimando a la población que allí vive. Tengo que tomar en serio estas precauciones, aunque el pueblo cuenta con 175 habitantes, no hacen vida más de 80 personas. Por ello, finalmente me decanté por poner nombres falsos, una edad aproximada y coordenadas de localización cercanas a donde habitan.

Quiero también exponer también la dificultad de habitar el espacio sabiendo de tus privilegios; en mi caso devengo hombre, occidental, de treinta años, gay/bisexual.

Este dilema se materializó una noche que deambulaba por las calles del pueblo. No me preocupaba tanto que variara la utilización del espacio por mi presencia, porque defiendo que la investigación está relacionada con el investigador/a, y soy consciente de que puedo generar un cambio de dinámicas. Más bien, no quería incitar o potenciar miedos o inseguridad con mi presencia. (...) *por encima de otra consideración, respetar las normas del colectivo al que se acerca* (Fernández-Montes, 2011:313).

Por ello, decidí reducir mi presencia en las calles por las noches, ya que la estructura morisca con calles curvas y recovecos mi presencia podía ser contraproducente.

También y no menos necesario, es saber cuándo abandonar el pueblo, aunque el ansia investigativa pueda más. Al comienzo de la investigación, estudiar un pueblo pequeño me parecía todo ventajas, pero también bombeaban en mi cerebro algunos inconvenientes, que como una buena jaqueca no paraba de aumentar (...) *hoy ha sido un día raro, no me apetece estar en el pueblo (...) me estoy empezando a plantear que no soy bien recibido aquí. Esta mañana cuando he salido, me he sentido algo desbordado por la sensación de incomodidad; he pasado varias veces por el mismo sitio y creo que algunos hombres mayores me miraban raro. He decidido dar menos paseos por el pueblo, y leer en un banco, sacarme un bocadillo y comérmelo en distintos sitios para no recorrer el pueblo de una manera tan apabullante y quizás molesta* (Diario de Campo, miércoles 23 de mayo).

Esto hizo aumentar de algún modo mi paranoia y este cúmulo de experiencias me devolvió estas palabras (...) *entramos, nos acomodamos y tratamos de quedarnos el máximo tiempo que la gente sea capaz de tolerar nuestra presencia* (Scheper-Hughes, 2010; 222).

Por sorpresa deviene otro dilema, que me cuesta abordar, mi orientación sexual que deviene homosexual/bisexual en algún punto. Supongo que el haber crecido en un entorno rural donde nunca hice del todo explícita la misma, de algún modo, me ha hecho revivir “estar en el armario”. No sé explicarlo, pero nunca, durante el trabajo de campo, aunque había conversaciones sobre sexualidad, no me atrevía a contar ninguna de mis experiencias o tan solo reivindicar que no se me leyera como heterosexual.

De algún modo, en vez de afrontar este reencuentro con el mundo rural desde la apertura y la aceptación de mi orientación sexual, ha sido más bien una recuperación de estrategias de supervivencia donde camuflarse y “pasar desapercibido”. De hecho, durante la investigación, evitar el tema ha sido tónica general *soy hombre gay; y no tengo mucha facilidad en entablar conversación con hombres* (Diario de campo, 14 de mayo de 2018).

Además, dormía en casa de Carlos,¹³ un hombre muy abierto con el que se podía hablar de todo tipo de temas. Sin embargo, no abordé ni un solo día este tema, teniendo multitud de posibilidades, ya que cada noche se creaban momentos de mucha confianza y charla en el salón. Mi verdadera preocupación era que apareciera la eterna pregunta que ha rodeado mi infancia y adolescencia: ¿tienes novia?

En definitiva, es un ejercicio, aunque atípico, necesario, que, como recuerda Carmen Gregorio (2006) hace recordar al antropólogo que es persona (...) *pienso en esa invención de un personaje, llamado antropólogo, que se nos muestra siempre dispuesta a escuchar y a dar apoyo al otro y mucho menos a contar su vida y mostrar vulnerabilidad y que no hace con ello sino ocultar al otro quiénes somos realmente (p, 312).*

En lo que respecta a las limitaciones de la investigación, me refiero tanto a las limitaciones personales como a las que emanan del propio proceso investigativo. El maravilloso trabajo etnográfico realizado en la Sierra de Aracena por la antropóloga Jane Collier (2009), me ayudó a ser consciente de las potencialidades que encierra, saber y conocer tus propias limitaciones. Por ejemplo, la autora, reconoció que su timidez le hacía difícil acceder a determinado tipo de información.

Con respecto a este tipo de limitaciones, una se ha repetido constantemente en el diario de campo, mi inseguridad cuando interactúo con personas mayores de cincuenta años con una determinada masculinidad que deviene autoritaria. Obviamente pasa por mi biografía, las muchas tensiones con las figuras de autoridad masculina de mi familia y de mi pueblo, que me devienen fuente de control y represión de manera involuntaria cuando las ubico en el mundo rural.

Si hago una relectura de mi diario de campo casi todo el día aparece ese tipo de frustración de alguna u otra manera reflejada. Casualmente mi primera interacción en el trabajo de campo fue con un hombre mayor de 86 años que estaba en un banco a la entrada del pueblo, justo la figura que más temía asomaba como mi primera interacción. Aún rezuman en mi cabeza las palabras que me dijo al presentarme (..) *a mí no me des mucho trabajo (Diario de campo, lunes 14 de mayo).*

¹³ El grupo municipal cuenta con dos casas públicas, en una de ellas vive una familia migrante y la otra el técnico de Guadalinfo, por ello, el Alcalde me facilitó compartir piso con Carlos.

Recuerdo que después de esa frase me paralizó el miedo, al final me decanté por esbozar una sonrisa y plantarle cara, y le respondí *lo justo para que no nos aburramos los dos*. De alguna manera, esta pequeña interacción le gustó, y al paso de los días, nuestras conversaciones se fueron haciendo más relevantes.

Quiero decir que no me manejo tan bien en los patrones comunicativos de ese tipo de masculinidades, no tengo esa habilidad que, sí tengo con las mujeres, en especial con las mujeres mayores, acostumbrado al trato constante y agradable de las mujeres de mi pueblo.

No es el único apunte que tengo sobre las conversaciones con este hombre, que llamaremos Roberto (...) *toda la conversación he sentido bastante distancia, no me miraba directamente a los ojos, de hecho, cuando he hablado una frase más larga de dos minutos no ha escatimado en mirar el reloj* (Diario de campo, lunes 14 de mayo).

Por último, de las limitaciones metodológicas destaco no utilizar entrevistas, tan solo charlas informales en las distintas ubicaciones del pueblo. Como cuentan Lasén y Casado (2014) la entrevista también plantea limitaciones a la hora de abordar la flexibilidad de los espacios, no obstante, tampoco me sentía cómodo utilizando una herramienta bastante estructura para abordar el espacio público, un espacio en donde la voz de las mujeres y de los grupos oprimidos ha sido sistemáticamente negada (Ludmer, 1984; Genovese, 1998; Le Dœff, 2000:), y por otro lado, para las limitaciones que esta también plantea a la hora de abordar la flexibilidad de los espacios (Lasén & Casado, 2014). También es cierto que lo pequeño y abarcable del pueblo hacía relativamente fácil abordar a cualquier persona a cualquier hora del día, ya que podía predecir más o menos la ubicación de esa persona dependiendo la hora del día, aunque no siempre era así.

Me encantaría que este apartado se convierta por un momento en un punto de encuentro, donde los lectorxs escupan sus miedos, limitaciones y si quieren me los hagan llegar de alguna manera. Dando lugar a un proceso participativo que escapa de nuestro control o, mejor dicho, ilimitado.

En resumen, conocerme hace que puedas saber dónde te colocan las distintas personas y donde puedes ubicarte entre los distintos yoes que forman parte de la investigación. En otras palabras, convertir las limitaciones en herramientas metodológicas.

4. Re (creando) la “esencia” de la Alpujarra

Como cualquier análisis interpretativo, se trata de un ejercicio de poder, de una u otra manera intento conducir vuestras miradas hacia determinados lugares. En la medida de lo posible, intentaré dar una imagen compleja e inacabada de las situaciones que abordé.

Para ello anudaré y tejeré las conversaciones informales recogidas en el diario de campo hasta convertirlos en los nudos gordianos que vertebran el siguiente análisis. De acuerdo con Teresa del Valle (2012) elijo este camino porque me interesa (...) *aprender acerca del fluir de las personas que transitan por sus calles. Mi intención se fija en distintas direcciones y constato los diferentes ritmos (p.5)*. También me ayudaré del análisis del discurso que realiza Montañés (2010), este autor hace una separación interrelacionada que consta de análisis contextual, análisis textual y análisis sociológico. Mirado todo esto de una forma compleja y holística, siendo capaces de ver la maraña de relaciones de poder, conexiones y desconexiones, tejidas desde las teorías que envuelven esta investigación.

Concretamente, me interesa analizar por un lado, las siguientes prácticas comunitarias formales: el evento de la Noche de los Candiles, el Eco-encuentro, la pintura de la parra, los grafitis y poesías en las fachadas y por otro lado, de las prácticas comunitarias no formales: los mandaos, el cuidado de las fachadas, el arriete .

Como he mantenido, me interesa quitar capas de esta cebolla desde el nivel macro hasta el nivel micro. Mirando entre las capas para analizar cómo se relación estas prácticas comunitarias con las políticas públicas que desarrolla el municipio, con la publicidad que editan desde el pueblo o leer qué noticias se publican en la prensa y quiénes son los protagonistas.

Mi deseo investigativo no es tanto descubrir cómo funciona la madeja de relaciones, sino más bien entender la complejidad discursiva de cualquier encuentro informal, en donde el sujeto está conectado con miles de discursos a su vez. Aceptar y estudiar la complejidad, requiere estar cómodas en los saltos entre capas o a través de éstas, espero que le lector se sienta cómodx en esta pequeña inmersión.

4.1 Este es mi pueblo

Imaginaros el pueblo como dos círculos concéntricos divididos por una carretera principal que atraviesa el pueblo de lado a lado, a la vez que la misma carretera lo corta a la mitad. De esa carretera emanan cuatro arterias, dos situadas en los extremos, invitando a la entrada o salida de Almóctia, mientras que las otras dos invitan a explorar el pueblo. Siendo cada arteria un camino único de exploración ya que, una de ellas conecta la Plaza del Pueblo con la parte alta del municipio simulando una especie de columna vertebral, cuyo recorrido solo se puede hacer andando, sobre todo poblado por las personas que conocen el pueblo, mientras que la otra arteria incita a la inmersión en la búsqueda del tesoro, en otras palabras, explorar el caso histórico.

El círculo exterior, de acuerdo con Augé (1993) podría definirse como un no lugar, sobre todo la entrada situada en la parte baja. Me recordó al mismo tiempo a las palabras que utiliza Smith (2012) para referirse a los procesos de gentrificación en los barrios de Estados Unidos, (...) *un medio ambiente en el que se borra cualquier conexión social, física o geográfica con la antigua frontera (...) sin que nadie hiciera ningún comentario acerca de la existencia de ningún tipo de incoherencia iconografía* (Smith,2012: 49). Realmente la desconexión es tal que pudiéramos estar en cualquier pueblo de Andalucía, en donde podemos observar una serie de construcciones que acentúan esta sensación. Por ejemplo, carril bici (anexo 3), un parque al aire libre (anexo 4) o un paseo empedrado (anexo 5).

Mientras, el paseo empedrado, compuesto por bancos negros y árboles perfectamente plantados, se sitúa en las aceras de ambos lados de la carretera cobijando la carretera principal. El parque y el carril bici se sitúan uno después del otro, cediendo el carril bici el paso al parque que, a la vez, se entremezcla con el paseo empedrado.

Conforme avanzamos hacia la mitad de la carretera principal la sensación de no lugar se ve interrumpida por la construcción de un domo municipal (anexo 6) y la pintura de la parra (anexo 7). Si la lectora decide seguir la carretera principal, tengo que alertarla que la sensación de no lugar se nos presenta de nuevo. Es decir, una vez que empezamos a subir la cuesta y dejamos la parra a un lado, vuelve el paseo empedrado. Si bien es cierto que, antes de terminar la subida, el pueblo nos regala dos prácticas comunitarias formales que aun no siendo objeto profundo de estudio son de obligado nombramiento. De un lado, una falsa fachada¹⁴ (anexo 8) justo enfrente de la carretera que sale del pueblo; y de otro, situado un poco más arriba, situado en un mirador está la gran insignia del pueblo, el candil¹⁵(anexo 9).

Como podrá intuir la lectora, en el siguiente apartado nos sumergiremos en el casco antiguo del pueblo. Un tesoro de arquitectura morisca con calles estrechas y curvas, en donde se levantan casas bajas y encaladas. Todo esto arropado bajo una estructura circular que da al pueblo una sensación de recogimiento y cercanía. Sin lugar a duda, la sensación de acogimiento y cercanía en Almócita es inmensa.

¹⁴ Según me cuenta el Alcalde, está hecha a mano por antiguo miembro del gobierno de Almócita.

¹⁵ Según reza la leyenda al lado de este monumento, tiene el primer Guinness de los Récords “el candil más grande del mundo”, además como iremos viendo se constituye en una pieza fundamental del cambio de proyecto.

4.2. Almócita: esencia de la Alpujarra¹⁶

*No miren hacia el pasado. Podemos tenerlo.
¿Quieren hacer realidad la película que han visto? Aquí está
(Brown, 1990).*

En Almócita, como iremos viendo, tanto los poderes políticos como las asociaciones neos principalmente tienen muy clara la imagen que quieren proyectar al exterior. Sin duda el despoblamiento juega una baza muy importante, más allá de los criterios puramente económicos. Analizar esta imagen que proyecta el municipio me interesa por dos motivos, primero porque ha posibilitado que las familias neos vertebran allí sus proyectos de vida y segundo, esta imagen es el reflejo del rumbo que el pueblo ha tomado. Particularmente me interesa observar qué imágenes se proyectan, qué y quiénes se reinscriben en las fronteras simbólicas de Almócita, esto nos dará pistas de los usos y significados de esa espacialidad concreta.

En esta lectura personal además de exponer conversaciones con el alcalde, el técnico del Ayuntamiento, Carlos, y lxs distintxs vecinxs del pueblo, me valgo también de noticias publicadas en prensa, ya sea digital y ordinaria, así como cualquier cartel publicitario que exponga eventos en el municipio.

Empezaré rescatando las palabras del alcalde sobre Almócita (...) *se quiere apostar por la agro-agricultura y los canales de consumo en corto*¹⁷ para posibilitar un desarrollo económico del pueblo (Diario de campo, 8 de mayo). Entendiendo que este encuentro transcurrió de una manera más institucional.

¹⁶ Es el slogan que aparece en muchos de sus cárteles publicitarios.

¹⁷ Javi, uno de los neos lo expresa de la siguiente manera, *canal corto significa que no haya muchos intermediarios en los productos que consumimos, de la huerta a la mesa* (Diario de campo, viernes 18 de Mayo).

A grandes rasgos se puede decir que esta apuesta clara atrajo a las familias neo, como, por ejemplo, José y Clara, que dejaron su vida en otro pueblo de Almería donde reinan los cultivos de invernadero, para empezar a cultivar tierras de modo agroecológico.

Mientras que él se encarga del cultivo, Clara es especialista en semillas¹⁸. Según me cuenta José, la elección de Almócita no fue casual. Primero fue preguntando por diversos pueblos para elegir uno que encajara en sus proyectos, entre ellos el cultivo agroecológico.

Finalmente se estableció en este municipio por tener un banco de tierras¹⁹. En esta línea se expresa Javi, que puso en marcha el grupo de consumo de la Asociación Trotamundos Animados en este municipio (...) *todo este movimiento, de crear una economía circular, no lineal. (...) Valorizar el residuo, no eso de producir-consumir-tirar* (Diario de campo, viernes 18 de mayo).

No solo les atrajo la filosofía del proyecto, sino también las posibilidades de participación e implicación en el mismo que daba el gobierno local. De hecho, como podemos ir viendo, dos de las familias constituyen o forman parte de asociaciones que ejecutan actividades en el pueblo.

Junto a la línea que apuesta por la sostenibilidad, recordaremos que también había otra que apostaba por la cultura, como comenta Carlos (...) *queremos sacar el arte a las calles* (Diario de campo, Jueves 17 de Mayo).

Si no le importa al lector, es hora de que nos cobijemos un poco a la sombra, no por el sol, sino para ver cómo se gestiona esa imagen al exterior.

¹⁸ En su filosofía es muy importante tanto la conservación de semillas autóctonas para evitar su desaparición como el intercambio de semillas con otros bancos de semillas. De hecho, uno de los nuevos proyectos que vertebrará el pueblo será tener su propio banco de semillas.

¹⁹ Almócita forma parte de la Red Terrae, entre sus proyectos está indexar las tierras que pueden ceder para agro-agricultura en cada municipio suscrito <http://www.tierrasagroecologicas.es/asociacion-red-terrae/>

Por ello, entraremos al centro Guadalinfo²⁰, en donde apreciaremos un tesoro para el análisis del discurso. En sus paredes cuelgan noticias de distintos medios de comunicación, y para mi sorpresa, todas las noticias aparecen subrayadas, sin duda, esto nos ayudará a visualizar lo que desde los poderes políticos consideran importante.

En este recorrido me centraré en cuatro noticias de todas las que pueblan esa pared. Empezaré por La Noche de los Candiles²¹, debido a las veces que se repiten noticias de este evento. Una de las noticias destaca el título en fluorescente “Una asociación vecinal impulsa la celebración de la noche de los candiles” (*anexo 10*), también destaca el pie de foto, “la construcción del candil más grande del mundo”.

Si cogemos el resto de las noticias sobre la Noche de los Candiles, hay varias palabras que se repiten año tras año: “participación ciudadanía”, “medio ambiente”, “música en las calles”, “arte”, “cultura”, “magia” y “nostalgia” (*anexo 10, 11, 12,*).

En segundo lugar, hay otro evento destacable “Alma de Almócita²²” (*anexo 13*), en las noticias que se exponen podemos visualizar las siguientes palabras: “voluntarios” y “vecinos”, “poesía”, “teatro”, “danza”, “música en vivo”, “clown invadirán las calles”. Como podemos observar hay dos palabras que se repiten en estas festividades: “nostalgia” y “participación”.

²⁰ Los centros Guadalinfo son una red de centros públicos ubicados en los pequeños municipios, así como barridas menos favorecidas. Aunque su cometido originario es trabajar en la igualdad de acceso a las TIC's, también desarrollan distintas actividades de dinamización social y promoción del entorno en el que están.

²¹ Se trata de una festividad de nueva creación (2011) que se engloba en la Semana Europea de la Energía. En esa noche las calles permanecen oscuras, alumbrándose cada año con distintos medios “tradicionales” como, por ejemplo, candiles o antorchas. En el transcurso de esa oscura noche hay distintas actuaciones por las calles del pueblo.

²² Otra festividad de nueva creación, en la que se desarrollaron muchos de los murales y poesías que vertebran hoy día el pueblo. En este evento también se pueblan las calles de música y actuaciones de todo tipo.

Mientras que estos dos eventos representan el pilar de la “cultura”, a continuación, tenemos una pequeña muestra del otro pilar “la sostenibilidad”. Por ejemplo, los Eco-encuentros²³. Se han celebrado varias veces con la colaboración del Ayuntamiento, Diputación e iniciativa de la Asociación Trotamundos Animado (anexo 14, 15, 16). De todas las noticias que recoge esta pared, me llama la atención uno de los carteles (anexo 16) que, sin previo aviso, va reinscribiendo en la frontera simbólica del pueblo quiénes son lxs protagonistxs de esa construcción de la esencia de Almócita. Este sujeto está construido en términos de género, se trata de un hombre de mediana edad, o lo que viene siendo la representación de un “neo”, a caballo entre la ciudad y el campo. Simulando esa idea del hombre hecho a sí mismo, que busca la recreación de su propio universo construido a través de la independencia que le da el género asignado. No depende de nada ni de nadie. Claramente esta imagen no deja de ser interesante para ir viendo los mecanismos excluyentes en los usos de los espacios que se van gestando.

Por último, podemos ver otro conjunto de noticias, que se vertebran en torno a Noviembre, particularmente contra la violencia de género (anexo 17,18, 19). En estas noticias se reinscribe quién es el “sujeto mujer” dentro de la imagen que quiere proyectar el pueblo. La mayoría son actividades sobre espiritualidad y crecimiento personal, en estas ilustraciones podemos leer palabras como “amor”, “equilibrio”, “alpujarra”, “felicidad”. En esa misma línea, aparece un concierto de una cantante que se anuncia de la siguiente manera “recibe la canción que tu alma te envía para la comprensión”.

En definitiva, hay una reinscripción de una dualidad clara. Mientras que el “hombre” aparece junto a los saberes del campo y el trabajo remunerado; la mujer se relaciona con la espiritualidad, la naturaleza. De acuerdo con Otner (1979), este es un hecho pan-cultural, siendo frecuente que los hombres aparezcan más cerca de la cultura y las mujeres más cerca de la naturaleza, la mística o en un segundo plano. Creo que esta re-lectura de la mujer” moderna” guarda muchos flecos esencialistas.

²³ Evento que se celebra en el pueblo para dar a conocer los avances en el pueblo en esta línea. De algún modo, es una forma de encuentro con otros pueblos o personas que trabajan en red en esa misma línea. Sin duda un marco excepcional para invitar a nuevas familias a venir a vivir allí.

Como he comentado, no podemos pasar por alto la cartelería que el municipio utiliza en distintos foros. Por ejemplo, un poster utilizado por Carlos en la última actividad del Eco-Encuentro (anexo 20), en donde distintas asociaciones y grupos exponían los proyectos que están llevando a cabo en toda la provincia de Almería en la línea de la sostenibilidad.

Este poster se divide en tres partes, arriba se puede leer “grupo motor”, el núcleo de donde parten las ideas, compuesto por: Ayuntamiento, Asociaciones y vecinxs, Más abajo aparecen dos grandes proyectos, de un lado “proyecto de Ecomuseo” y, de otro lado “Agro-agricultura y bioconstrucción”, englobando un conjunto de actividades a su vez. Por ejemplo, en la línea del Eco-museo: La Noche de los candiles, Almócita con Alma, y Almócita contra los malos tratos, mientras que, en el otro proyecto se destacan las siguientes actividades o proyectos: banco de tierras, domo municipal, fabricación de abobe, gallinero comunitario.

También hay otro cartel muy relevante que, se situó en último Eco-encuentro detrás de las charlas de los ponentes (anexo 21). Sin duda, queriendo reforzar de alguna manera la imagen del pueblo. En el título se lee Almócita “esencia de la Alpujarra”, si nos detenemos en el centro podemos ver el candil y el domo, justo más arriba se vislumbra la Ermita de Nuestra Señora de los Desamparados, y casi al filo el camping. Luego, en el plano más cercano, se destacan un juego de tonalidades en las fachadas del pueblo, junto a los tonos blancos se unen gamas de marrones y verdes traídos por las macetas y plantas del entorno.

Antes de terminar, quería destacar que en ninguna de las noticias o imágenes prioritarias se encuentran las fiestas patronales de San Blas o la Romería de la Virgen de los Desamparados. Siendo esta última, una festividad tradicional del municipio que comparten con otros municipios como Beires y Padules. Esto no quiere decir que no aparezca como relevante en algunas conversaciones, pero no como prioritario en la imagen proyectada al exterior.

Unido a esto, se hace necesario analizar en profundidad la idea de nostalgia que aparece retratada no solo en las noticias, sino también en las conversaciones que he mantenido con los distintos vecinxs del municipio, ya sean estxs neos, migrantes o autóctonos, pasando también por las conversaciones con el grupo municipal.

Creo que se trata de una cierta idea de nostalgia que cada grupo sitúa en algún punto del pasado en el ámbito rural, por ejemplo, algunos neos sitúan este punto en los sesenta.

En las conversaciones que mantuve con Javi, hablaba así de los pueblos en la actualidad (*.. los pueblos perdieron autonomía en los 70, pierden resiliencia (...) los pueblos se deprimen en la actualidad. El problema es que empiezas a depender de otros (...). Hay que volver a convencerles (se refiere a la gente del pueblo que vive toda la vida), aquí están las tierras. Hay que concienciarlos, que empiecen a plantar en ecológico, que se consuma de kilómetro cero.*

No es casual que quieran volver a ese punto exacto, de hecho, algunas de las familias neorruales vienen del Ejido, una de las tierras almerienses más afectadas por la explotación intensiva a través del cultivo en invernadero. En los sesenta empezó a desarrollarse este modelo (Zarrilli, 2003; Jiménez Díaz 2010; Guillem, 2017).

Este cambio de modelo que muta del consumo familiar al intensivo pasó factura a muchas familias, sobre todo en las periferias y en los pueblos. Si elegían sobrevivir deberían unirse a ese modelo, pero, a la vez, las familias querían que sus hijos emigraran a la ciudad para estudiar alguna carrera. Se puede entender que era muy difícil para una familia en esos momentos llevar los ritmos que imponía ese modelo intensivo. Por tanto, las familias tuvieron que pasar a un régimen dominado por el monocultivo y el uso de pesticidas, pasando a su vez de un régimen económico familiar a otro empresarial, contratando mano de obra migrante (Reigada-Olaizola, 2011). Así mismo, esta misma autora alerta de la falta de estudios en esta línea con perspectiva feminista.

También se pueden rastrear más pistas de esta idea de nostalgia, por ejemplo, a través de las palabras de Luna, una mujer neó de más de 35 años que junto a su marido vertebró otra asociación en el pueblo. Me comenta que conserva su trabajo a 60 km del pueblo, por lo que se desplaza diariamente; frente a mi estupefacción, ella me respondió (...) *merece la pena, una vez que llegas aquí ¡qué tranquilidad!* (*Diario de campo, martes, 17 de mayo*).

Antes de terminar, me gustaría abordar algunas ideas que se articulan en los discursos tanto neos como institucionales para referirse a la otredad, en este caso la figura de la persona autóctona. En donde aparece reiteradamente, sobre todo, en los discursos de los hombres, como personas a las que “educar”, así como víctimas. Por ejemplo, en la siguiente conversación mantenida con un miembro del gobierno local me comentó lo siguiente (...) *hay que recuperar la autoestima del pueblo. Verás, los habitantes de Almócita se han sentido inferiores (...) la gente no se cree que tiene un pueblo maravilloso* (*Diario de campo, martes 8 de mayo*).

En definitiva, se está priorizando un tipo de discursos que no solo vienen a evitar el despoblamiento, sino a “salvar” a las personas autóctonas.

Me gustaría sugerir que hay que seguir investigando en los discursos de nostalgia vertebrados desde la modernidad. Como comenta Collier (2009), en la modernidad nace la obsesión de producirse constantemente. Esta autora descubre en su etnografía sobre un pueblo en la Sierra de Aracena cómo la gente joven del pueblo intenta recuperar “las costumbres tradicionales” del pueblo, realizando para esta empresa una romería. Sin embargo, Collier no encontró ni rastro de este tipo de romerías en el pueblo.

Por tanto, no es de extrañar que esas readaptaciones como la romería o las nuevas festividades, como la Noche de los Candiles que se proyectan hacia el entorno rural, correspondan en realidad a un producto de la modernidad. Esta nostalgia que emana de la modernidad nos deja rastro hasta en los círculos de la moda, el diseñador Ralph Lauren realizó en los noventa una colección inspirada en la mujer safari, en su argumentación lo definió como *ecologismo urbano, romántico y nostálgico* (Smith, 2012: 59).

Es imposible terminar este apartado, sin recoger de algún modo la opinión de estas personas que pueblan Almócita. Roberto, un hombre de más de 86 años que ha vivido toda la vida aquí, me comenta (...) *no hay nada que hacer aquí, la juventud se va (...) yo estoy aquí porque el gobierno me da una pensión para poder comer* (Diario de campo, martes 15 de mayo). Otra vecina, Leticia de más de 55 años, que trabaja en el pueblo me comenta (...) *hace falta que gente como tú se venga a vivir*. Esta idea se vertebra en las personas autóctonas mayores de distintas maneras, por ejemplo, en el siguiente apartado hago un análisis del callejero de Almócita, siempre que preguntaba por alguna calle a las vecinas del pueblo, hacían referencia a posibles alquileres.

Frente a un proyecto utópico, desdibujado desde una nostalgia que emana de la modernidad, en donde se plantea un cambio de modelo en un proceso gradual, las personas mayores, concretamente algunas de ellas, tan solo proyectan un futuro a corto plazo, que la gente venga a vivir al pueblo.

Es interesante observar cómo esos deseos, vivencias y objetivos se irán vertebrando en las prácticas comunitarias de distintas maneras.

4.3. .Los devenires y entresijos del espacio público y privado

Justo antes de abordar las prácticas comunitarias concretas, me apetece seguir guiando al lector en este laberinto morisco, ya que, como podemos ver en los objetivos de la investigación, la espacialidad juega un papel importante.

Sin perder la imagen de la cebolla, vamos poco a poco viendo las capas de Almócita, a la vez que situándonos un poco más “allí”.

En este apartado, el objetivo es arañar junto a lector en las primeras capas de esa cebolla, aquellas que su presencia se hace tan común que olvidamos sus múltiples mensajes. Me valgo para ello de las personas que pueblan mayoritariamente el espacio público de este municipio, iremos viendo poco a poco quiénes son.

Me gustaría empezar por el callejero, ya que me sorprendió que tan solo hay una calle que hacía referencia a una mujer²⁴, bueno para ser más exactos un callejón “Callejón de la Tía Nicolasa”.

Mientras que los nombres masculinos se expanden a sus anchas por el espacio público de diversas maneras, podemos ver referencias a vecinos del pueblo: Calle Eloy Muñoz, Calle Inocencio Martínez, pasando por santos: Calle San Pedro, Calle San Blas, y terminando en referencias del “maravilloso” canon hegemónico occidental; Federico García Loca.

Lo curioso es que si ahondamos en quién fue la Tía Nicolasa, ni las personas de más de 70 años del pueblo la recuerdan muy bien. Asunción, una vecina de más de 85 años, sin estudios y que ha vivido la mayor parte de su vida en el pueblo, me comenta (...) *una mujer que vivía allí arriba, pero yo era mu chica* (Diario de campo, miércoles 16 de Mayo), también un grupo de mujeres que se preparaban para ir andar me decían(...) *hace ya mucho tiempo, no recuerdo muy bien ni la cara* (Diario de campo, miércoles 16 de Mayo).

²⁴ Algunas vecinas mayores del pueblo me comentaron la presencia de otra calle que hacía referencia a una mujer, a pesar de las reducidas dimensiones del pueblo, no sabían ubicármela y yo nunca la encontré.

Frente a estos ejemplos, los hombres en el espacio público se materializan en realidades cercanas y tangibles, de hecho, al preguntarle a Lucía, una mujer de unos 60 años muy activa en el pueblo a nivel asociativo, sobre una de las calles con nombre de vecino, me dijo (...) *era un vecino que vivía en esa calle* (Diario de campo, Martes, 15 de Mayo), así como, el alcalde me contaba la relación de uno de éstos con la poesía y la cultura.

Sin duda, es un mecanismo de invisibilidad de las mujeres en el espacio público, donde la Tía Nicolasa se convierte en leyenda, una imagen a caballo entre la mitología y la realidad. Esa imagen “ficticia” no puede hacerle sombra ni ser peligrosa para el “hombre” real de carne y hueso que puebla el imaginario. Al igual que la etérea Tía Nicolasa, Yuval-Davis (1997) habla sobre cómo el patrón androcéntrico proyecta su visión romántica de las mujeres en la guerra, a través del mito de las Amazonas. Donde se dibujan como hermosas, guerreras, pero en pequeño número, y por supuesto, localizadas en un lugar lejano y desconocido ¿Qué amenaza supone para el espacio público la Tía Nicolasa frente a Federico García Lorca?

Así mismo, podemos continuar rastreando el sesgo androcéntrico en el nombre popular que reciben ciertos espacios como, por ejemplo, Moncloa (anexo 21b). Se trata de un mirador situado en la parte baja del pueblo, de esta manera se pronuncia desde el gobierno municipal (...) *dónde se reúnen el consejo de sabios* (Diario de campo, *miércoles 16 de MAYO*). En otras palabras, los hombres mayores del pueblo, una referencia clásica a la figura de “la sabiduría política”, por el contrario, no existe ningún nombre popular ni espacio físico asignado para los mismos fines para las mujeres.

Quiero recordar a le lectore que no quiero transmitir cierta idea de victimismo o de sujetos que no pueden hacer nada. De hecho, como iremos viendo, las personas que pueblan este municipio despliegan sus propias respuestas a estas construcciones, por lo tanto, veremos cómo negocian diariamente las relaciones que se dan en este espacio, independientemente del sesgo androcéntrico. No quiero decir que éste no influya, pero no nos podemos dejar deslumbrar por el gigante e inabarcable faro androcéntrico.

Por tanto, vamos a ahondar en la agencia de estas personas, y específicamente en aquellos colectivos más invisibilizados en el espacio público.

A esta altura de la investigación, hay que abordar el tema de la juventud, divino tesoro. Tengo que confesar que me resultó muy difícil dar con ellxs en el espacio público. No están en las plazas, bares, ni siquiera en el rocódromo o las pistas polideportivas que tienen en el pueblo.

El primer día vi a jóvenes reunidos junto a un parque periurbano (anexo 24) que se sitúa en una de las periferias del pueblo pegando a las montañas. Eran cinco jóvenes que oscilaban entre los 16 y 18 años, al verlos el acalde me espetó (...) (...) *ya sé dónde están los niños del pueblo y, no del pueblo*” (Diario de campo, Lunes 14 de Mayo). Los siguientes días deambulé por esa zona, pero, nunca más di con ellos en esas mismas condiciones.

Sin embargo, una tarde, a eso de las siete de la tarde, me crucé en el anillo exterior a la altura de la parra, con dos jóvenes de una de las familias migrantes. Justo después de cruzarnos, se produce un giro inesperado, al menos para mí. Los jóvenes desaparecieron tras la parada de autobús, no obstante, viendo el poco éxito que tuve con los otros jóvenes, preferí no seguirlos.

No obstante, gracias a mis continuas peregrinaciones al parque periurbano para “encontrar el tesoro de la juventud”, un día coincidí con Paqui que estaba paseando el perro.

Aproveché el encuentro para preguntarle sobre la juventud del pueblo, concretamente, sobre su paraderx. Paqui esbozó una sonrisa antes de responder (...) *están en garajes de familiares que no vienen al pueblo (...). No quieren ir al bar porque se encuentran con sus padres* (Diario de campo, lunes 21 de mayo). En este caso, utilizo el masculino conscientemente ya que tan solo me he cruzado con una chica adolescente en el espacio público, pero nunca reunida con un grupo de pares, sino con algún vecinx, o familiar.

Como podemos ver hasta ahora, no quieren ser “visibles” en el espacio público, de hecho se puede decir que buscan “sus propios espacios privados en el espacio público”, su habitación propia.

Por tanto, los jóvenes como otros colectivos tienen su propia manera de “habitar la ciudad”, de acuerdo con Carmen Gregorio (2015) me refiere a la propia manera que tiene cada colectivo de resignificar y buscar su espacio propio en la espacialidad pública.

A estas alturas, podemos intuir quiénes son las personas que pueblan mayoritariamente el espacio público, pero sin duda, después de explorar la coreografía del espacio público nos quedará aún más claro. La reivindicativa Jane Jacobs se expresa así, sobre su propia coreografía (...) *donde yo vivo es diariamente un escenario de ballet de las aceras (...). Yo hago mi personal entrada en el mismo un poco después de las ocho (...)* bailo la parte que me toca en la representación general (pag, 2). En esta coreografía me interesa captar tanto los movimientos espontáneos como los estructurales que se repiten y dan “esencia a la misma”.

Desde donde yo veo la coreografía, tiene unas coordenadas espaciales concretas²⁵ (anexo 23). Para mí, las mañanas tienen distintas tonalidades y ritmos que, dependen de la zona pero, al mismo tiempo, siempre hay “algo que las vertebra”, éstas son las mujeres mayores de cincuenta años dedicadas durante años al trabajo no remunerado de los cuidados. Por ejemplo, una prueba de lo relevante de su presencia en las calles, lo dan los propios testimonios de las gentes del pueblo. Un miércoles a media mañana paseando cerca del domo municipal, me encontré a Ángela, una vecina de más de 70 años, que ha vivido toda la vida allí y se dedica a la economía no regulada de los cuidados. Cuando le comenté sobre la investigación que estaba haciendo, me dijo (...) *hay menos gente porque están en el taller de memoria.* Cuando hace referencia a “gente” quiere decir “mujeres” porque son las únicas que van al taller de memoria, por tanto, cuando se ausentan es muy notorio el silencio de las calles.

²⁵ Se trata de un conjunto de inmuebles de gestión municipal. Mientras que arriba se sitúan dos viviendas (en una de ellas vivía yo), abajo se sitúa el colegio rural y el consultorio médico. La entrada que vemos en la foto hace las veces de patio de recreo y zona de paso, dependiendo de la hora.

Podemos decir que el ritmo de baile por las mañanas es bastante ajetreado. Durante las primeras horas se expande desde el interior al exterior del pueblo, en donde puedes encontrar mujeres tirando la basura cerca del domo, así como grupo de mujeres haciendo mandaos por el centro del pueblo. Hay un claro aviso de que están trabajando, portando monederos, distintas bolsas y su ritmo deviene más rápido. De hecho, cuando se cruzan con otras personas, las conversaciones y los saludos son más rápidos que a la tarde.

Una vez terminadas las gestiones, la coreografía se vuelve más pausada y cercana a las fachadas de las casas, en donde se articulan distintos bailes a través de la limpieza de la puerta, la ventana o arreglando las macetas. Pasamos de una coreografía grupal que versa en torno al centro del pueblo, a pequeñas coreografías vertebradas en distintas calles. Mientras tanto, la mayoría de los hombres, concretamente, aquellos que están jubilados, se sitúan en *los paratos*²⁶, paseando o en el bar. Alguno tímidamente participa en la coreografía haciendo también mandaos.

Sobre las doce tiene lugar un cambio significativo que empieza en la Plaza del Pueblo²⁷, donde algunas mujeres se reúnen en una mesa a tomar café, rompiendo la presencia casi monolítica masculina que hay allí.

Aunque no podemos tratar a ningún colectivo con cierto halo de homogenización, es necesario decir que, dentro de las mujeres mayores, hay diversos ritmos en la coreografía, por ejemplo, aquellas mujeres con diversidad funcional tienen un ritmo más parecido al de los hombres autóctonos. De hecho, muchas veces vertebran coreografías mixtas a lo largo de la mañana en Moncloa.

Aunque, a grandes rasgos, podemos decir que, la coreografía de los hombres autóctonos se vuelve más predecible, ya que continúan el patrón de las rutinas de un horario laboral normalizado, es decir, levantarse temprano, ir al trabajo, volver a casa para comer, echarse la siesta y vuelta al trabajo.

²⁶ Según me cuenta Carlos y otros vecinos, los paratos hace referencia a aquella parcela que es dedicada o ha sido dedicada al cultivo. El singular es parata.

²⁷ En la Plaza del pueblo se sitúa la Casa Consistorial, la única tienda de alimentación y el único bar. Aunque cuentan con otro restaurante cerca del candil, éste abre sobre los fines de semana y para eventos especiales.

Por el contrario, las mujeres cuentan con una rutina más flexible, en donde pueden cambiar su actividad o hacerla en más o menos tiempo, siempre y cuando no sea durante los *mandaos* o cerca de la hora de hacer la comida. En el diario de campo, tengo localizaciones concretas de donde encontrar a determinados hombres a lo largo del día, pero a no ser que sea alguna actividad dirigida me es más difícil ubicar a las mujeres autóctonas.

Podemos decir que en las mañanas gobierna lo visual, mientras que al mediodía gobierna el olfato, el lector poco a poco empezará a sentir el olor a la olla que elabora su propia abuela, ese olor que trae nostalgia de casa. Por último, de tres a cinco, la coreografía será auditiva, a esas horas el pueblo se convierte en un dormitorio gigante. Estar a esas horas en la calle es casi una intromisión en el espacio privado.

No obstante, sobre las cinco se recupera tímidamente el ritmo, de un lado algunos hombres vuelven a los *paratos*, otros se quedan deambulando en las fronteras del pueblo o bien en casa, mientras que, de otro lado, las mujeres van poblando las calles conforme avanza la tarde.

Se puede decir que la coreografía de la tarde vuelve a tener como estrellas estelares a las mujeres mayores de cincuenta años autóctonas que, poco a poco, se van preparando para el número final. No se descuide le lector, ya que sobre las siete de la tarde verán pequeños grupos alrededor del pueblo aglutinados para “ir a andar”. De una forma semi-organizada se preparan para abandonar el pueblo y retomararlo en una hora aproximadamente.

Por último, al menos desde la ubicación de mi casa, la noche rezuma ecos masculinos que llegan de la Plaza del Pueblo en donde está el bar. Una noche intentado seguir esos alaridos, me senté en la parada del autobús. Ésta se sitúa justo un poco más debajo de la parra que describí al principio (anexo 7), de repente, desde la parte baja del pueblo asomaba una figura desconcertante. Tan solo alcanzo a ver que es una silueta humana con una luz en la cabeza, que se agitaba con su balanceo al tirar del carro que porta.

Me llevó un rato leer que se trataba de una mujer, más bien creo que se dejó leer como mujer. Conforme subía la cuesta, su danza iba acompañada de gemidos que invitaban a su localización en el espacio público, que a esas horas deviene masculino.

Para mi sorpresa, conforme se iba acercando se dibujaba una silueta más concreta, una mujer en torno a unos sesenta y cinco años. Nunca vi dónde vivía, porque al mismo tiempo que se acercaba, yo me alejaba a casa para no contribuir a acentuar la construcción social del miedo. Para mí, esta mujer se convirtió en un mito de las prácticas de resistencia en el pueblo, de una oposición tan clara al discurso oficial y al espacio que parecía una ensoñación.

Como he dicho anteriormente, esas negociaciones de la espacialidad a veces son más visibles y otras menos. Por tanto, aparte de observar y registrar los usos del espacio público, ayuda en esta empresa, analizar cómo se resemantiza el espacio público.

Retomo el lugar en donde narré la última historia, la parada el autobús (anexo 25). En el tiempo que pasé en el pueblo, no la he visto utilizar por nadie, y menos para el uso por la que fue concebido. Me cuenta Asunción, una vecina de más de ochenta años con diversidad funcional y autóctona, cómo fueron añadiendo esas sillas que se ven en la imagen. Me contaba que era muy incómodo sentarse ahí, por tanto, fueron uniendo las sillas con bridas. De alguna manera, sacan el salón a la calle, quedando la parada del autobús como una postal que visualiza la mezcla de discursos en el espacio público espacio público, en este caso, entre personas autóctonas y administración.

Tampoco es una excepción el carril bici, lejos del uso que le ha sido asignado, se puebla a la tarde de mujeres que lo usan para ir a andar, así como, usado también como sitio de vigilancia de las fronteras a través de los distintos paseos que realizan los hombres mayores del pueblo.

Por último, quiero exponer un espacio que sufre una confrontación directa entre las prácticas diarias y el discurso de nostalgia que maneja el nuevo rumbo del pueblo, en este caso me refiero al lavadero (anexo 25 y 26). Rozando el mediodía me encontré en el lavadero a Antonia y Eloísa, dos personas mayores autóctonas, de más de sesenta y cinco años, sin estudios y dedicadas a la economía de los cuidados.

Antes de verlas, tan solo me fijé en unas jaulas de canario que rozaban el agua, junto a unos trapos secándose. Una vez localizadas, observé cómo enjuagaban unos trapos, me acerqué y les dije (...) *pensaba que aquí ya no se lavaba*. Antonia levantó la mirada y me respondió (...) *ya no lo hacen muchas mujeres, pero antes nos poníamos todas a lavar (...). Antes se lavaba mejor (...) lo restauraron y ya no (...)* *Está muy bajo (..) la piedra es distinto*. (Diario de campo, martes, 15 de mayo). En esta misma línea se pronuncia otra vecina, Carmela, que, al preguntarle también por el lavadero y su rehabilitación, me dijo (...) *ah sí, la maravillosa Diputación*. (*Diario de Campo, martes 15 de mayo*), con tono bastante irónico.

En resumen, podemos ver la complejidad al ir desgajando las capas de la cebolla, ya que muchas veces se solapan, sobreponen, incluso nos pueden llegar a confundir o llevar a callejones sin salida. Por ello, siguiendo los objetivos de esta investigación, en este último apartado abordo las prácticas comunitarias concretas y su conexión con todo lo expuesto.

4.4. Prácticas comunitarias: historias tejidas a contrapelo

Una tiene que mirar por ella misma y por sus hijos

Vecina del pueblo

Como comenté al inicio de este epígrafe, analizaré en profundidad las siguientes prácticas comunitarias, de un lado, de aquellas definidas como formales: la Noche de los Candiles, la parra, los grafitis, algunas poesías en las fachadas y el Eco-encuentro y, de otro lado, aquellas definidas como no formales: los mandos, el cuidado de las fachadas, y el arriete.

Mirando nuevamente los anexos (anexo 10,11,12), podemos recordar cómo concretamente los poderes públicos del municipio despliegan sus discursos sobre qué significa La Noche de Los Candiles, no de forma directa sino a través de las noticias expuestas.

Aquí vamos a contrastarlo con los testimonios de algunas personas autónomas, por ejemplo, hablando con Roberto me comenta (...) *no me gusta (..) cerrar las ventanas para que no sea vea nada, no puedo estar con las luces apagadas*²⁸ (Diario de campo, lunes 14 de mayo). Aunque sí me habla positivamente de una fiesta tradicional “San Blas”, en donde participa y define como (...) *fiestas de toda la vida* (Diario de campo, martes, 15 de mayo).

Otra vecina, Asunción, se pronunciaba de la siguiente manera (...) *yo no salí, me da miedo tan oscuro, cogí y me fui a casa de mi hijo (...) antes de que anocheciera (..) (ahora se refiere a antes de anochecer) sí me di una vuelta por los puestos y me compré unos buñuelos* (Diario de campo, lunes 14 de mayo). En la misma línea se posiciona Candela (...) *no salgo, está muy oscuro* (Diario de campo, lunes 21 de mayo).

Sin embargo, otra vecina, de más de sesenta años que no vive asiduamente en el pueblo, comenta (...) *mi casa al estar retirada, yo no pongo ná*²⁹ (...) *ni apago las luces* (Diario de campo, viernes 26 de mayo).

Por tanto, como podemos intuir, aquí he recogido una muestra de todos los discursos que se erigen en torno a esta festividad, pero a grandes rasgos podemos decir que en el testimonio de la mayoría de las mujeres autóctonas hay siempre participación en la festividad, aunque no les guste. Ya sea comprando en los puestos, llevando a los nietos o promocionando el evento. Concretamente, aquellas mujeres como Lucía que participan activamente en el movimiento asociativo también participan activamente en este tipo de eventos, decreciendo la participación conforme aumente la edad y el nivel de estudios. Sin bien es cierto que, aquellas mujeres mayores de cincuenta años que no viven en el pueblo asiduamente no sienten esa festividad como suya, por tanto, no participan de ninguna manera.

²⁸ Durante toda la noche se quiere concienciar sobre el consumo energético por lo que las calles del pueblo permanecen a oscuras, por lo que se le pide a los vecinos que se solidaricen con el consumo de electricidad y con la evocación de la festividad. Por tanto, se agradece que no se proyecte luz desde las casas hacia fuera.

²⁹ Algunxs vecinxs ponen velas o antorchas en sus fachadas para mimetizar más la vivencia.

Por el contrario, los hombres mayores autóctonos tienen una participación mucho menor que la de las mujeres, disminuyendo la participación conforme aumenta la edad y la diversidad funcional.

De una festividad de nueva creación, pasamos a una práctica comunitaria formal que puede situarse cerca del nacimiento del “nuevo” proyecto de pueblo. Me refiero a la parra, esta fue desarrollada por uno de los campos de trabajo europeo ³⁰ que vino al pueblo.

Como iremos viendo en nuestro analítico paseo, la parra no solo se sitúa en el anillo exterior, también se vertebrada alrededor de algunas casas y/o calles, así como alrededor de algunos edificios públicos o negocios.

De hecho, la primera impresión o significado que le atribuyo a la parra queda reflejado desde el primer día en el diario de campo (...) *esta parra une a muchas de las casas, forma un anillo en la periferia, me transmite una cierta unidad* (Diario de campo, martes 8 de mayo).

Al comentarle mi sensación al alcalde, me respondió (...) *sí has captado la idea que queríamos transmitir*”. (Diario de campo, lunes 14 de mayo). Las palabras del Alcalde, más que una reafirmación, me regalaron uno de los tantos significados que se le atribuye a la parra. Ahora es el momento de ahondar en los significados que tiene la parra para las personas que pueblan este municipio.

Por ejemplo, Roberto lo tiene claro (...) *¿eso es una parra? Sí está mal dibujada. Si quieres ver una parra bien, na' más que asomarte a los paratos* (Diario de campo, lunes 14 de mayo).

Con respecto a la parra, los testimonios de las personas mayores mayoritariamente son ambiguos. Por ejemplo, algunas de los comentarios extraídos de diversas conversaciones con las mujeres autóctonas son de este tipo “está bonito” “lo hicieron unos muchachos” “está por todos lados”.

³⁰ Es uno de los tantos proyectos que financia la Unión Europea, en el área de juventud. Un grupo de jóvenes de distintos países, dependiendo de sus intereses elige un proyecto, por ejemplo, sobre ecología, educación, recuperación del patrimonio. Después, una vez seleccionados, se desplazan a otro lugar distintos de su país de origen para colaborar con estos proyectos que llevan a cabo organismos locales, municipales o asociaciones dentro de la Unión Europea.

De todos los testimonios registrados tan solo se expresan con claridad con respecto a la autoría, Lucía comenta (...) *muchachos que vinieron de por ahí lejos*. (Diario de campo, Miércoles 16 de mayo).

No podemos terminar sin hablar de espacialidad, ya que su ubicación no es inocente, sin duda, analizar en dónde se ubica y en dónde no, por ejemplo, es otra manera de indagar en los significados que se le atribuye.

En primer lugar, quería destacar la parra como un hilo de tensión que rompe constantemente la dicotomía público-privado, dando lugar a bellas hibridaciones (anexo 7).

Si miramos nuevamente esta foto, podemos ver cómo la parra se mete en el balcón de la casa, potenciando ese sentido de unidad entre los espacios. También esa envoltura en el anillo exterior, potencia esa sensación de “indagar en la cueva” que se produce minutos antes de coger una de las arterias que invita a recorrer el casto histórico del pueblo.

En ese recorrido, aparte de explorar en dónde se ubican y en dónde no, es interesante explorar también, cómo cada casa la reapropia y la contesta; convirtiéndose esta apreciación en un termómetro visual de la evaluación de distintos grados de acuerdo y desacuerdo con respecto a las políticas oficiales.

De hecho, cuando le pregunté al alcalde por el origen físico de la parra, me comentó su ubicación en una casa privada y, continuó diciendo (...) *se le pidió permiso a los cónyuges, para hacer el comienzo de la parra, el marido dijo que sí, pero después la mujer se negó en rotundo y la quitó* (Diario de campo, martes 8 de mayo).

En esta línea se expresa Candela (...) *lo han puesto donde la gente ha querido y donde no han querido no (...) yo no he querido porque cuesta dinero y, después blanquear* (Diario de campo, jueves 17 de mayo).

También, en otras fachadas se puede atisbar algún tipo de compromiso, por ejemplo, en el momento que arreglan cualquier desperfecto y, se preocupan por restaurar la parra (anexo 27).

Aunque, realmente no sé hasta qué punto se trata de un compromiso con la idea “oficial” de la parra o con el propio cuidado de la fachada que recae en las mujeres, sobre todo, las mujeres mayores autóctonas.

De algún modo se mezclan significados y significantes de la práctica formal y no formales.

Otra práctica comunitaria no formal que se vertebra a través de las fachadas del pueblo son los grafitis, poesías y murales. Mientras las poesías, se vertebran mayoritariamente en las casas del casco histórico del pueblo, también las hay en edificios públicos y privados. Se puede decir que disminuye su presencia conforme abandonas el anillo interior.

Por su parte, los murales están en ambos anillos, se pueden ver en descampados, por el centro del pueblo o en edificios municipales como la piscina, situada en la entrada/salida de arriba del pueblo.

Creo que los murales tienen varios significados, pero hay algo común, tiene la labor de reforzar un mensaje escrito, ya sea una poesía o una norma social. Por ejemplo, en la piscina se encargan de reforzar los marcadores de género para el uso “social” de esta instalación (anexo 28). Como se puede observar en la foto, el mural actúa como dispositivo de control que refuerza el binarismo existente, aunque un análisis más exhaustivo puede llevar a dos lecturas.

Por un lado, un reforzamiento de la Santa Trinidad de la Monogamia, mujer blanca occidental y hombre blanco occidental e hijo varón, y, por otro lado, dxs hermanxs que van con le hermanx pequeño a la piscina, convirtiéndose la cara lejana con los ojos cerrados en la imagen de la autoridad masculina omnipresente. Cada detalle invita al reforzamiento de patrones binaristas, como, por ejemplo, el hombre aparece con un helado en forma fálica, y la mujer con una piruleta redonda. Si bien es cierto que ambas lecturas nos llevan en la misma dirección.

Si pasamos a las poesías, letras de canciones o frases que se vertebran mayoritariamente en casas particulares, también podemos ver cómo refuerzan no solo el binarismo existente, si no el “lugar” que ocupan las mujeres y los hombres en el espacio público; como diría Flather (2011) las prescripciones normativas del espacio. El canon hegemónico masculino toma las calles del pueblo, podemos ver en este museo al fresco a Antonio Machado, Juan Ramón Jiménez, Miguel Hernández, Mario Benedetti y Federico García Lorca (anexo 29, 30 y 31), tampoco corre mejor suerte el canon “normativo”. Se pueden ver cómo los grandes autores de la literatura se entremezclan con letras de canciones de artistas del “canon alterativo, como cantautores.

Tan solo hay una frase de una mujer poeta colocada de forma visible en la fachada del bar del pueblo.

De este circuito tampoco escapan aquellos grafitis o poesías de autoría desconocida. Podemos ver a las puertas de lavadero y detrás del Ayuntamiento (ya digo que, ninguna ubicación es casual), las siguientes estrofas pintadas bajo el título “ Son de Almócita” (anexo 25 y anexo 26). Una de ellas dirigida a los hombres “si ves a unos hombres con la cara y las manos curtidas por el viento de libertad y honradez, y otra dirigida a las mujeres “Si ves a unas mujeres llenas de belleza que su miradas es tan dulce como un atardecer de primavera”.

Curioso de la autoría, le pregunté al alcalde, que me dijo (...) *lo hizo un guardia civil retirado* (Diario de campo, martes, 15 de mayo).

Siguiendo el hilo del “Son de Almócita” dedicada al “ hombre de toda la vida”, podemos encontrar otra imagen de “ hombre moderno”, siguiendo el rastro de otra práctica comunitaria, el Eco-encuentro.

Si analizamos alguna de la cartelaría que promociona el evento (anexo 17), podemos ver esa imagen del hombre que mantiene desde antaño la conexión con el trabajo en el campo.

Por tanto, llegados a este punto se hace interesante de nuevo, ver cómo las personas contestan a estas prácticas.

Carmela cuenta con un mural en un lado de la casa y, una estrofa de una canción enfrente de su fachada. No obstante, ambos espacios le pertenecen.

Con respecto al mural, comenta (...) *me pidieron permiso el ayuntamiento*) (...) *le pedí que me mandaran un boceto, pero no me lo mandaron. No me ha gustado.* De hecho, me comentó que lo hizo saber al Ayuntamiento.

También hizo una gestión parecida con respecto a la estrofa de la canción que tiene enfrente (...) *lo habían pintado torcido”* (...) *llamé a los chicos que eran del pueblo para que lo arreglarán. Mi casa es muy chica y yo desayuno mirando a la ventana y lo veía todos los días torcido* (Diario de campo, martes 15 de mayo).

Otra vecina, de más de sesenta y cinco años, sin estudios, que cuenta con un grafiti también en la fachada, al preguntarle por éste su reacción fue diferente. Bajó la cabeza, me esquivó la mirada y esbozó una sonrisa. Esta reacción me transportó a las estrategias subversivas que expone Ludmer (1987) en el análisis de la correspondencia tanto pública como privada de Sor Juana de Inés con el Obispo. A sabidas que el espacio público no pertenece a las mujeres, ésta responde a través del silencio o el mimetismo, mientras que en la correspondencia privada encara su opinión, ya que el espacio privado lo siente como suyo.

Aunque en su casa no hay ninguna poesía o mural, Asunción las ve diariamente y así se expresa sobre las mismas (...) *yo no sé leer, no entiendo lo que dicen (...) pero, todo lo que sirva para que los niños se enseñen a dibujar está bien* (Diario de campo, jueves 24 de Mayo). De hecho, una chavala adolescente, con estudios, contaba con una frase de Ghandi en la fachada de su casa. Según me cuenta lxs vecinos y el propio alcalde, esta chica escribía poesía, por tanto, le dijo al Ayuntamiento que lo iba a cambiar por una poesía propia. Y así, lo hizo (anexo 32).

Aunque el grafiti es a la vez una práctica comunitaria no formal, por ejemplo, la Asociación de Mujeres del Pueblo “Fuente de los Naranjos” (anexo 33) también ha utilizado este medio de expresión para hacer una reivindicación contra la violencia de género.

Se ubica en un muro, en lo que parece ser una finca vacía, la vecina de enfrente que pertenece a la asociación, se encarga del “cuidado del grafiti”. De hecho, me comenta (...) *Está mu sería, yo le digo ¡buenos días! ¡buenas noches” La veo todas las mañanas, es mi amiga...(...) mira le ha cagado un pájaro, saco un trapo y lo limpio* (Diario de campo, Martes 22 de Mayo). Al hablar conmigo, tanto miembros de la asociación como el alcalde destacan la conexión con la relevancia social. Este tiene que ver con una mención que tuvo este grafiti en una revista internacional de arte callejero.

Al hablar un día con la presidenta de la asociación sobre el significado del grafiti, me comentó (...) *queríamos reflejar una mujer apoyada por el pueblo (...) lo que aparece detrás es gente del pueblo respaldándola* (Diario de campo, Sábado 26 de Mayo).

El abordaje de este mismo tema con los hombres se hace más complejo, ya que las mujeres son las encargadas de la práctica comunitaria no formal del cuidado de las fachadas. De hecho, es muy difícil recoger su testimonio con respecto a esto, porque nunca están cerca de las fachadas, y menos de su casa.

Como podemos ver hasta ahora, aunque la práctica comunitaria no formal del cuidado de las fachadas está totalmente invisibilizada, esto no significa que no sea bien aprovechada por las distintas vecinas para elaborar contestaciones al discurso y a las políticas oficiales.

De algún modo, las estrategias varían dependiendo de la edad, los estudios, la clase social y el género. Carmela por ejemplo, cuenta con estudios y experiencias en la economía formal, por tanto no duda en utilizar los cauces oficiales de la política para visualizar su oposición, por el contrario, otras vecinas aceptando la poca credibilidad de su voz y palabras en el espacio público, contestan desde sus propias coordenadas, sabiendo leer muy bien su posición en el entramado sociopolítico. Por último, la chica adolescente utiliza una combinación entre cauces oficiales y acción directa.

También podemos analizar cómo esa resemantización supone un entendimiento variante de lo público y privado. Según lo registrado en el diario de campo, los hombres lo interpretan como una gestión pública, en la que el ayuntamiento tiene la decisión en mayor medida.

Por el contrario, las mujeres, sobre todo autóctonas, que se dedican a los cuidados, ven la fachada como una hibridación de gestión público-privada. Aun estando en el espacio público, se ha delegado históricamente la gestión a ellas. Es, sin duda, una extensión más de su casa, y de los cuidados. De hecho, esa vivencia como espacio propio, hace que se puedan crear hibridaciones y nuevas fronteras simbólicas, por ejemplo, a través del juego de macetas y la espacialidad del porche. (anexo 34 y 35).

Esta recreación de fronteras se puede ver claramente en otra práctica comunitaria no formal que documenté, el arriete,³¹ (anexo 36 y 37). Este se sitúa justo enfrente de la parada de autobús. Según me relata una vecina, antes de la construcción del paseo empedrado (...). *estaba todo el camino lleno de árboles y plantas* (Diario de campo, miércoles 23 de mayo.). Alrededor del árbol “salvaje” que vemos en las fotos, la vecina orquesta un conjunto de macetas y plantas de su elección. Asunción, con más de 85 años, sin estudios y autóctona del pueblo realiza un cortocircuito, en donde la naturaleza se resiste a ser dominada por el asfalto. No podemos olvidar que, mientras que el espacio de los hombres ha sido históricamente la agricultura, las mujeres han hecho intervenciones a través de las plantas y las macetas³² a lo largo de Andalucía.

No podemos pasar por alto otro detalle, cómo el banco se convierte en un espacio privado debido a la combinación estratégica entre plantas, macetas y árboles que transportan a un patio interior.

Como una maga, Asunción, crea y evoca una sensación de privacidad casi hipnótica. Sin ir más lejos, una tarde sobre las ocho pasé por ese lugar, Asunción estaba sentada con otras dos mujeres del pueblo. Aunque estaban en el espacio público, en ese momento tuve la sensación de no poder hablar con ellas, porque estaban en su casa. Es decir, me evocó una sensación de privacidad muy grande, aunque estaban casi a la vista.

Pero no acaba aquí la cosa, el cuidado de las fachadas también se extiende a otros edificios y monumentos de gestión pública, como puede ser las fuentes. Una mañana a eso de las doce, deambulaba cerca de una de las plazas del pueblo, a la espera de alguna reunión espontánea. Debido al poco éxito alcanzado, tomé dirección a la Plaza del Pueblo, allí me encontré a Antonia cerca de su casa, en una especie de porche en alto que la resguardaba.

³¹ Esta definición la extraí del Facebook: “Como vaya yo y lo encuentro”. Vertebrado todo un proyecto denominado feminismo Andaluz, a manos de Mar Gallego

³² Desde mi desconocimiento, trataba todo plantas de forma genérica. Asunción, al comentarle que había llegado un hombre que vendía plantas al pueblo, se apresuró a aclararme: vende macetas, no plantas. En lo que maceta sería todo lo que va en un tiesto.

En ese momento mi mirada se desvió hacia sus plantas y le dije (...) *¡tienes unas rosas muy bonitas!* Pero no solo había rosas, había otras plantas que desconocía, por lo que le lancé otra pregunta (...) *¿qué plantas son esas?* Antes de contestar esbozó una sonrisa y me dijo (...) *estas son margaritas.*

Después, levantó la mirada señalando a una fuente concreta (anexo 38) y, dijo (...) *¿Ves esas? Sembrado y podaos por nosotras* (haciendo referencia a las otras vecinas que viven cerca. (Diario de campo, martes 22 de mayo).

Al principio tuve que mirar varias veces a la fuente porque no daba crédito, no lograba entender lo que me decía. Por desgracia, me di cuenta de lo profundo de estos patrones androcéntricos.

Frente a mis narices, no solo había una bonita fuente, también había el trabajo silencioso y conjunto de varias mujeres del pueblo.

Según me contaba Antonia, las vecinas habían seleccionado los esquejes y elegido la composición

Si de algo no cabe duda en esta investigación es que el cuidado de las fachadas es llevado a cabo mayoritariamente por las mujeres.

Un día entre semana observé a una vecina barriendo la puerta y podando algunas flores, al pasar comenté (...) *¡qué bonita están las plantas ¡A lo que me respondió (...) las cuidamos nosotros mismos (...) muchas veces vengo de viaje y me las encuentro destrozada!*

En esta misma línea se expresa Asunción (...) *y yo, ya no puedo tanto (se refiere al cuidado de su fachada), me ayudan mis hijas.* (Diario de campo, miércoles 16 de mayo).

Por último, le pregunté al alcalde sobre el cuidado de las fachadas, y me respondió (...) *nosotros cada año mandamos una circular para que pinten las fachadas, pero pueden hacerlo o no* (Diario de campo, martes, 14 de mayo). Por tanto, la autoría se vuelve un tema interesante. Cuando se habla sobre grafitis o murales se tiende a hablar de que la autoría sea vinculante o no con la conversación, mientras que en el cuidado de las fachadas la autoría no tiene ninguna relevancia social.

Antes de terminar de hablar del cuidado de las fachadas, quiero visibilizar cómo se vertebró aquí otra idea de nostalgia. Debido a las pequeñas dimensiones de la mayoría de las casas, éstas carecen de patio interior, por ello, creo que algunas de las resemantizaciones del espacio público van en esta línea. Comparto aquí, las palabras de Ontiveros (2006) sobre la idea de nostalgia de patio (...) *hemos podido captar que algunas familias intentan compensar la ausencia de patio con el uso de las calles (...) resemantizan otros espacios (...) con este fin: el balcón, la azotea (...) algunas familias lo consideran sustituto del patio.* No obstante, también va unido a esa necesidad de crear umbral, ya que, como hemos dicho anteriormente, muchas cosas conectan directamente con la calle, no teniendo las aceras como umbral. Podemos constatar este hecho, ya que en muchas de las casas cuentan con una doble puerta, que simula una doble entrada.

Poco a poco vamos tirando de la madeja de hilos, a veces el ejercicio puede parecer confuso, pero no se olviden que estamos tirando para que la madeja no se atasque y, tampoco invisibilice con su arrastre otros hilos.

No quiero pasar este punto sin hablar de los mandaos, aunque infravalorados, las mujeres autóctonas mayores juegan un papel fundamental en el desarrollo de las relaciones políticas y comerciales, de una forma muy parecida a los principios que vienen demandando los movimientos neos.

Esta práctica añade al comercio ese toque basado en los cuidados de forma general. Hacer las distintas compras en el día, no solo significa llenar la despensa, también significa desarrollar un comercio de cercanía y cuidando las relaciones personales, generando una necesaria interdependencia en la comunidad. Se puede ver cómo los cuidados se extienden no solo a los distintos comercios y comerciantes, también entre las mismas personas que los realizan, por ejemplo, es frecuente ver a las mujeres realizando los mandaos en grupos o en parejass, donde en muchas ocasiones ayudan a las que cuentan con diversidad funcional.

Sin olvidar que el cuidado se extiende hasta los mismos comerciantes, eligiendo qué comprar, dónde comprar para fomentar una relación más equitativa entre los negocios. Aunque lo relataré más abajo, voy a contar una pequeña historia que tuvo lugar en el desarrollo de un mercado ecológico durante la celebración del Eco-Encuentro.

La calle estaba llena de gente tanto del pueblo como de fuera de él, daba la sensación de que no cabía más gente por esas calles estrechas. Junto al lavadero me encontré a Asunción junto a otra vecina, le pregunté qué hacía y me respondieron (...) *pues ná, viendo los puestos* (Diario de campo, sábado 26 de Mayo) Al levantar la vista, vi un stand con productos de una de las asociaciones neos del pueblo, compartí mi sorpresa con estas vecinas y les confesé que no me había dado cuenta del stand, a lo que me respondió la otra vecina (...) *le he comprado algo porque me daba cosa.* (Diario de campo, sábado 26 de Mayo).

Quiero destacar que, este tipo de cuidados requiere mucho tiempo de la vida de las mujeres, como veremos a través de los mandaos, cuidan de comprarle al panadero, al pescadero y a los puestos ambulantes que vienen. Estando disponibles y en alerta para no descuidar que se le pase la bocina del pescadero o panadero.

Podemos analizar muchas características y funciones de los mandaos, pero me ceñiré a los que son relevantes para esta investigación, por un lado, cómo los mandaos resemantizan el pueblo por las mañanas. Cuando las mujeres salen a hacer los mandaos, transforman el pueblo en una gran plaza de abastos: un espacio privado de compra e intercambio de productos. Ya que el intercambio no solo se produce en la tienda o en los puestos ambulantes, también intercambian los productos que principalmente sus maridos cosechan en los *paratos*. Por lo que, muchas veces sobre todo cuando se acerca la hora del mediodía, se puede ver a las mujeres mayores entrando a los *paratos* para coger algún ingrediente para hacer la comida.

Un día estaba sentado un poco más abajo del domo, me llamo la atención una señora bastante mayor que entraba en una *parata*; mientras estaba dentro otra vecina llegó y le preguntó desde la puerta: *¿no tendrás un limón pa' darme?* Al final la otra señora entró y salieron con una bolsa bien cargada de habas. Es decir, cualquier parte de la ciudad se puede convertir en un improvisado puesto de intercambio, siendo las mujeres las protagonistas de esas transformaciones.

Por otro lado, quiero detenerme en cómo se encargan los mandaos del fortalecimiento/mantenimiento de las relaciones políticas y comerciales. Como hemos visto, las mujeres no disponen de un espacio propio en la ciudad para discutir, hablar. Si bien es cierto que, se sientan al fresco con las butacas o en algunos bancos, no tienen espacios como la Moncloa.

Aunque la tienda del pueblo adquiere el significado de una especie de parlamento, en donde se intercambia información de esta comunidad y de fuera de la misma.

Siendo las mujeres del pueblo, a través de los mandaos, las encargadas de recoger/transmitir/gestionar la información que recogen de las tiendas, las furgonetas que llegan con productos, así como, de los puestos de venta ambulante.

Un miércoles por la mañana, un matrimonio compuesto por un hombre y una mujer montaron un puesto de ropa, frente a la actitud de los hombres que ni se paraba las mujeres no solo compraban, algunas de ellas se sentaban cerca del puesto para hablar con el matrimonio.

En mi diario de campo tengo documentado cómo Asunción y otra señora estuvieron hablando con este matrimonio cerca de una hora.

Pasé más tarde por donde estaban estas vecinas, y al preguntarle por el puesto me dijeron (...) *son un matrimonio de Laujar* (Diario de campo, Miércoles 23 de Mayo).

Frente a los mandaos realizadas mayoritariamente por mujeres mayores de cincuenta años, sin estudios ni trabajo remunerado, otras prácticas comunitarias formales puestas en marcha por neos, como puede ser el Eco-Ecuentro ³³gozan de más visibilidad y representación. Aunque se basen en la misma filosofía, como puede ser, vertebrar la vida política del pueblo o la creación de redes interdependientes de comercio de cercanía. Si analizamos un poco más en profundidad este evento, podemos ver la similitud con ciertas actividades que plantea, como, por ejemplo, el mercadillo ecológico, que he comentado antes. En este se podían adquirir diversos productos de producción agroecológica o artesana.

³³ Son un conjunto de conferencias donde se reúnen representantes de municipios, comercios y personas con proyectos en la línea de la sostenibilidad.

Como hemos visto, los mandaos tienen ese componente del discurso, es decir, cuando compran en la tienda del pueblo, en las distintas furgonetas que entran y salen del pueblo, así como en los puestos ambulantes también están promocionando un comercio de cercanía y basado en el consumo de kilómetro cero. Sin embargo, se plantea hoy día como algo novedoso.

5. Reflexiones finales

En esta última charla quiero partir tanto de los objetivos y de la pregunta de investigación que me he marcado, como de unas palabras que compartí con el alcalde en nuestro primer encuentro (...) *quiero devolverle la autoestima al pueblo*” (*Diario de campo*, martes 8 de Mayo), y desde ahí establezco el hilo que vertebra este apartado.

A grandes rasgos podemos entender la re-semantización de los espacios público y de las prácticas comunitarias formales como un buen termómetro de la respuesta ciudadana a los proyectos emprendidos. Cada persona deja visible un rastro en la conversación/discusión que aborda con ese espacio concreto, dejando su propia impronta. En el caso de las mujeres en general, estudiar esta impronta se convierte en una asignatura obligatoria, ya que es interesante ver cómo “sobreviven” en un espacio históricamente construido por y para los hombres. Para muestra un botón, casi ni rastro de las mujeres en el callejero del municipio, tampoco vemos muchas mujeres en la autoría de los grafitis, poesía o canciones.

Hay que destacar de las mujeres debido a la necesidad de crear estrategias de subjetivación en un espacio que no les pertenece, se hace interesante descubrir las distintas formas de “hacer suyo” el espacio, frente a los hombres que en general no tienen esas necesidades. Por ejemplo, el arriete se convierte en el cubo de Rubik de las hibridaciones espaciales de este pueblo.

Muchas veces, aunque la autoría sea invisible no quiere decir que sea menos poderosa y, podemos ver la lucha de titanes cuando se cruzan algunas prácticas comunitarias formales con otras no formales, en donde, la autoría se mezcla con el entendimiento flexible de la gestión público/privada. Por ejemplo, ¿a quién corresponden

la gestión de las fachadas?

Mientras que los poderes públicos y algunos hombres establecen un cierto pacto no verbal como una gestión mixta, las mujeres mayores, encargadas históricamente del cuidado de las fachadas, lo entienden como una gestión privada, de hecho, como hemos visto, son las encargadas de oponerse o contestar de alguna manera a esa intervención.

Sin lugar a dudas, tanto las prácticas comunitarias formales, por ejemplo, los grafitis, la parra o las poesías, así como las no formales, como el cuidado de las fachadas, no solo crean hibridaciones en las clásicas dicotomías público/privado, también recrean fronteras simbólicas, al mismo tiempo que posibilitan otras nuevas a través de las reinscripciones de discursos. Bajo mi punto de vista, el Gobierno se suma a la labor histórica de las mujeres de “cuidado de las fachadas” a través de grafitis y murales, y no al revés, y merece un reconocimiento esa autoría invisibilizada. Además, no es entendible que siendo las que más horas pasan en el espacio público, sean las que menos reconocimiento tienen en el mismo.

Todo esto tiene sentido si le sumamos la relevancia social que tienen las distintas prácticas comunitarias del pueblo. El punto clave es el centro Guadalinfo y las noticias, carteles e infografía que expone, así como el respaldo institucional que reciben las formales en detrimento de las no formales.

Por lo que hay que recordar que, muchos de los nuevos proyectos nuevos tienen buen anclaje en la ruralidad porque generalmente las mujeres de los pueblos (al menos en España), y concretamente en Almócita, han construido unos “andamios” invisibles pero sólidos.

Estos andamios tienen nombres y apellidos concretos que, siguen hasta hoy día encarnados de forma más visible en los proyectos de las familias neos o del gobierno local

Por tanto, es necesario y urgente poner al mismo nivel *los mandaos que el Eco-mercado*. En otras palabras, dotar las prácticas comunitarias no formales de legitimidad social; pasando de los carteles en donde las casas encaladas y las plantas forman parte de una cierta idea de nostalgia a visibilizar las autorías de estas prácticas históricas.

Entiendo que, en una sociedad con raíces androcéntricas tan bien ancladas, no podemos permitirnos el “lujo” de seguir invisibilizando aquellas prácticas comunitarias no formales que llevan vertebrando el pueblo durante décadas y que gracias a ellas se pueden sustentar otros proyectos.

Debido a varios factores como, por ejemplo, los largos años de invisibilización de estas prácticas, o la negación de las voces de las mujeres en el espacio público, sumado a la falta de respaldo institucional y, el solapamiento de algunas ideas que ya se llevaban a cabo por otras que aparecen como “nuevas”, es necesario continuar indagando en los significados de las mismas, ya que, aunque he tenido cuidado al tirar de los hilos, indudablemente algunos se han quedado atascado en la madeja.

Aunque a rasgos generales, puedo decir que las prácticas comunitarias formales y no formales quedan entreteljadas en un bucle sin fin donde se entrecruzan los discursos que dotan a los significados de sentido, transformando todo para siempre. Mi preocupación más que situarse en rastrear el origen, sería más bien descifrar y visibilizar las posibilidades de encuentro, desencuentro y desconexiones nebulosamente visibles tras los testimonios.

Por ejemplo, el cuidado de las fachadas es una práctica históricamente realizada por las mujeres en los pueblos de Andalucía; entiendo que tanto el grupo técnico como el Ayuntamiento querían reforzar esa práctica comunitaria no formal, sumándose a través de otra práctica comunitaria formal, como son los grafitis y poesías en la fachada. Estas prácticas tienen puntos de conexión, como extender la ética de los cuidados a la calle, donde sea algo vertebrado por todas las personas independientemente de su género.

Creo que es un acierto co-responsabilizarse de la gestión de las fachadas, pero no es un acierto invisibilizar todo el trabajo no remunerado de una vida.

Las prácticas comunitarias no formales analizadas tienen más significados asociados algunas, como los mandaos, salir a andar, cuidar de la fachada reivindican el espacio propio que no han tenido históricamente las mujeres en el espacio público, ni en el callejero ni en espacios concretos. Entorno a éstas, realizan labores que históricamente ha ejercido el hombre en el espacio público, por ejemplo, barrer la puerta, limpiar la ventana, salir a andar pueden obtener información que pueden intercambiar. Por ello, muchas veces la práctica comunitaria se utiliza para desafiar el significado histórico del espacio público.

Si hablamos de discursos y significados, tenemos que hablar sobre las distintas ideas de nostalgia que pululan por el pueblo, por ejemplo, si hablamos de la Noche de los Candiles, podemos ver cómo se cruzan diversos significados.

De un lado, el grupo municipal parte de las iluminaciones tradicionales de un pueblo con asentamientos mineros, mientras que las personas más mayores y autóctonas del pueblo no se sienten reconocidas en esas fiestas. De hecho, los hombres mayores autóctonos se encierran en casa o se dan una vuelta antes de que anochezca, quejándose de que no entienden ese tipo de fiesta, mientras que las mujeres mayores autóctonas aun no sintiendo estas fiestas como suyas, tampoco participan de diversas maneras: comprando en los puestos o llevando a los nietos pero, cuando cae la noche se van su casa o a casa de algún hijo porque hay muchísima gente. Mientras en sus discursos “echan de menos” la popularidad de las fiestas del pueblo, las de “San Blas”.

Más en detalle podemos decir, basándome en los testimonios de los vecinos que, conforme ha aumentado la popularidad fuera de Almócita de la Noche de los Candiles, también ha decaído la participación de muchas de las personas más mayores del pueblo. La participación es más de los hombres de mediana edad neos, así como, las mujeres y hombres autóctonos con alguna vinculación con el grupo municipal o con las diversas asociaciones.

En este recorrido, no podemos olvidar la pregunta inicial que abre esta investigación, qué lugar ocupa el género y la sexualidad en las prácticas comunitarias de Almócita.

Me gustaría tejerla retomando la idea de discursos de nostalgia que, como hemos podido comprobar, hay discursos que chocan/discuten a distintos niveles. Por tanto, podemos decir que el anclaje del pueblo es un conjunto de memorias sociales e individuales que se entretajan, coincidiendo en algunos puntos, priorizando otros. De un lado, el grupo municipal y los grupos neos se vertebran en torno a unas determinadas ideas de nostalgia que quieren reinscribir un pasado, en un punto concreto. En este caso, cuando los vecinos cultivaban sin pesticidas, así como, cuando los pueblos eran autosuficientes. Por ejemplo, aunque otras prácticas comunitarias que no han tenido tanto espacio en el TFM, como son el museo viviente (anexo I), la falsa fachada (anexo 8) o el lavadero (anexo 25) pueden transmitir cierto anhelo e ideas.

Mientras que la nostalgia de las personas mayores se remonta a aquellos días en que el pueblo estaba lleno, los familiares no tenían que emigrar y rebosaba la juventud en las calles. Hay otras ideas que apuntan en otra dirección, como la nostalgia de determinados espacios, por ejemplo, la ausencia de aceras, ausencia de vegetación natural en las calles del pueblo, hace que el juego de plantas, macetas y o el arriete creen patios, zonas de encuentro o de descanso.

Por tanto, en ciertos puntos esos cruces de idea de nostalgia tienen puntos de unión como la atracción de personas al pueblo, sobre todo para quedarse, así como extender los cuidados de distintas maneras en el pueblo. Sin embargo, algunas ideas de nostalgia tienen mayor legitimidad social y se han vertebrado a nivel político en un discurso y una manera particular de repoblar Almócita.

Hasta aquí podemos decir, que las prácticas comunitarias más invisibilizadas han sido las no formales, siendo las principales víctimas las mujeres autóctonas, sin estudios y dedicadas la mayoría de su vida a la economía de los cuidados. Por tanto, en estas prácticas comunitarias no formales que hemos analizado, podemos decir que el género y la sexualidad quedan invisibilizados, una vez neutralizada como hemos visto la autoría. Tampoco ayuda cierto nuevo binarismo que traen algunas prácticas comunitarias formales reflejado en los grafitis y poesías, así como, en algunas actividades que hemos analizado en torno a Noviembre. En donde, las mujeres vuelven al campo a reconectar con la naturaleza, y su “yo espiritual”, mientras que los hombres vuelven a las “manos a la tierra”, a producirse a sí mismo desde el trabajo, pero ahora desde unos valores éticos pautados, consensuados no auto-impuestos. Este reflejo se puede ver en el cartel que analizamos (anexo 15).

Por tanto, creo que mientras en las prácticas formales analizadas se entretejen claramente dos tipos de mujeres, que, en cierta medida, ayudan a perpetuar cierto binarismo y roles de género. En donde, podemos ver referencias simbólicas y materiales a las mujeres rurales como un pilar fundamental de lo bucólico (anexo I) y encasilladas en tradicionales roles de género (anexo 26), mientras que las mujeres neos se dejan leer cómo personas unidas a la tierra, a la espiritualidad y a la libre elección de volver a la conexión con la tierra.

De hecho, las mujeres autóctonas en este caso son las otras del discursos oficial, en especial, las familias neos y el gobierno de Almócita, ya que son éstxs los encargados de diseñar, gestionar y esparcir el nuevo proyecto y también son responsables de la imagen nueva de “mujer” que se quiere plantear.

En definitiva, retomando de nuevo la idea de “aumentar la autoestima del pueblo”, esto tiene que pasar por recrear la esencia de Almócita entre todes, combinar de forma consciente y lo más igualitaria posible las fuertes ideas de nostalgia recuperando así, el conjunto de memorias individuales y colectivas que forma este bello pueblo. En este diálogo puede empezar por algo común en muchas de las prácticas comunitarias analizadas, como es la extensión de los cuidados al espacio público. Este es un buen comienzo, siempre y cuando se encuentre el camino intersubjetivo para dotar de legitimidad social a esas prácticas comunitarias no formales.

No creo que sea un gran reto para Almócita, ya que cuenta con un grupo motor en donde se gestionan los proyectos de la forma más asamblearia y participativa. En otras palabras, la filosofía del discurso “oficial” se vertebra a través del diálogo y participación, por tanto, vamos a aplicarle algunos correctores de género a los cauces y vías de participación que se abran, para conseguir que sean lo más igualitarias y representativas posibles.

ANEXOS³⁴

Anexo I. “Museo viviente de Almócita”, junto a mi madre y mi tía.



Anexo 3 Carril bici. Entrada de abajo



Anexo 4. Parque al aire libre



³⁴ El Anexo 2, se encuentra al final debido a que es un texto, y lo demás imágenes.

Anexo 5. Paseo empedrado



Anexo 6. Domo municipal



Anexo 7. Casa con la parra en el anillo exterior



Anexo 8: Falsa fachada

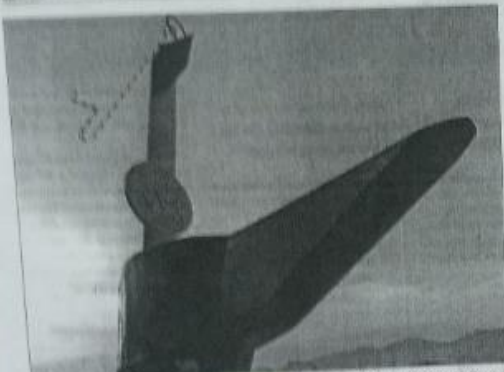


Anexo 9. Monumento candil



Anexo 10. Noticia candelil

ALMÓCITA



• A la izquierda, el candelil más grande del mundo. A la derecha, la iglesia de Almócita burnada para la ocasión. L. G. / A. / S. / S.

Una asociación vecinal impulsa la celebración de La Noche de los Candeliles

Nace con el objetivo de promocionar esta actividad, que el pasado sábado reunió a centenares de personas en este pequeño pueblo de la Alpujarra

de ANTONIO ARRILLAGA

El pasado sábado el pueblo de Almócita volvió a apagar su alambreado público para iluminar sus calles, plazas y viviendas con candeliles, antorchas y velas. Centenares de personas participaron en la tercera edición de La Noche de los Candeliles, una iniciativa que nació en 2011 en el marco de la Semana Europea de la Energía. Este año el apoyo vecinal ha hecho que esta actividad cobrara un

mayor fuerza.

Y es que la Asociación de Amigos de La Noche de los Candeliles ha nacido con el objetivo de impulsar y promocionar esta actividad. Se creó un par de semanas antes de la celebración de La Noche de los Candeliles y en la actualidad son tantas las personas que ya forman parte de ella. Por un lado, parte activa y vital de la actividad del sábado y la segunda sesión en próximos ediciones con la participación de niños y mayores

que mejoran la iniciativa.

Según se ha señalado desde la organización de La Noche de los Candeliles, los miembros de esta nueva asociación tan sólo han tenido que pagar una cuota de diez euros, "una pequeña aportación que también sirve de apoyo económico". A cambio han recibido un candelil de metal. El objetivo es alcanzar las cien personas para la edición del próximo año.

Esta asociación ya estuvo presente el sábado en La Noche de

los Candeliles, con la instalación de un puesto en los que se vendían candeliles de cerámica y se exponían folletos informativos.

Récord Guinness

Una de las novedades de este año fue la instalación en una de las esquinas del pueblo de un gran candelil, con el que se pretendía conseguir un Récord Guinness. Y se logró.

Tiene una capacidad de 600 litros,

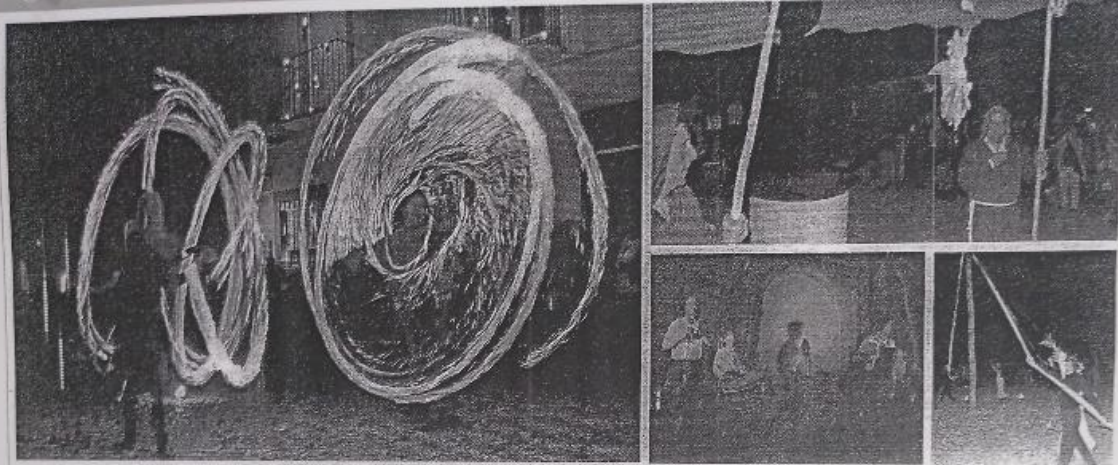
3,25 metros de alto, 2,40 metros de largo y 1,06 metros de ancho se convirtió en el candelil más grande del mundo, una pieza elaborada por el artesano Paco García. Para conseguir este logro, la iniciativa fue fundamental la colaboración de un ingeniero industrial, Antonio Leyva, que hizo el proyecto y la construcción, y José A. Forta, con la dirección de este proyecto del récord.

Tras el saludo del alcalde, Francisco García, y permanecer encendido unos minutos el gran candelil, el alumbre se apagó en el municipio a las diez de la noche. Un pasacalles de fuego acompañó a los asistentes hasta el pueblo, donde pudieron disfrutar de sus calles solo iluminadas con la luz procedente de las antorchas, las velas y los candeliles. Dos centenares de participantes por los diferentes barrios de Almócita, en los que se fueron encendiendo actuaciones musicales.

Russian Stars Ballet Theatre of Moscow
Las estrellas de los mejores ballets de Rusia
PRESENTAN

ALMÓCITA celebra este fin de semana 'La Noche de los Candeliles'

Anexo 11. Noticia De los Candiles



DESDE la tarde con el sol aún reinando hasta altas horas de la madrugada, con música junto a la iglesia y el nexo mágico de la noche y el fuego. LA VOZ

Mágica cuarta Noche de los Candiles

Cultura La música, el fuego ritual y el arte atraen al pueblo alpujarreño a cientos de visitantes

JAVIER ADOLFO IGLESIAS
Andrés

La cuarta Noche de los Candiles en Almócita volvió a ser un éxito de público y de conexión con el arte, la naturaleza e incluso la magia. La jornada empezó cuando el sol estaba aun radiante, a las seis de la tarde. Durante las horas previas, voluntarios del pueblo confeccionaron 800 antorchas - cada una tiene una vida media de 20 minutos- que posteriormente se colocarían en un centenar de soportes distri-

buidos por todo el pueblo. La luz eléctrica estuvo un año más ausente, tanto en las calles como en viviendas y restaurantes. Hubo stands comerciales de de madera tallada, de discos de GH Records, de candiles artesanos, cerámica, arte, y productos alimenticios de la tierra, especialmente de las cebolletas sociológicas de la zona; asidas al estilo calco catalán y que está suponiendo un relanzamiento de la agricultura del lugar. En total acudieron cerca de dos mil personas, calcula José Antonio Forte, técnico

del Ayuntamiento y co-coordinador junto al alcalde, Francisco García. Todo el pueblo era escenario de esta noche mágica pero especialmente el restaurante, la iglesia y el escenario montada en una de sus paredes laterales.

Taller Los talleres los impartió José Manuel Fuentes Martín, quien en 2013 propuso una idea inicial hace años que se fue desarrollándose. "Hoy día, la filosofía de La Noche de los Candiles es mucho mayor, que va desde los valores a la admiración a los

valores naturales, a través del fuego, la música y la naturaleza. Todo ello nos lleva al pensamiento mágico, con el que el ser humano no puede perder el contacto", declara a LA VOZ Forte.

Músicos En total tocaron cuatro grupos musicales más uno de coreografía y danza rituales. El más lejano de los grupos fue Arnica, de Cataluña y el más cercano es el almeriense Carlos Martín aka Myrtonabit, que a diferencia de los otros grupos folk interpretaba música electróni-

Servicio

Una ludoteca infantil gratis

• Hubo un servicio de guardería ludoteca disponible desde 21 a 2 de la madrugada donde los pequeños estuvieron al cuidado de María del Carmen Ortíz Reyes, técnica superior en actividades físicas y animación deportiva con un amplio bagaje en la animación sociocultural.

ca. Los otros grupos fueron Kettika Hispana, Neonymus y el coro Los Tres Caños. Solo los músicos usaron amplificación eléctrica pero la iluminación se realizó con led. Ni bares ni restaurantes usaron electricidad. "La cultura que aportaron estos artistas ha sido brutal, nos han hablado de historia, de arqueología..." afirma el coordinador del evento. Aunque el evento de la Noche de los Candiles acababa a las tres de la madrugada, la fiesta se prolongó en el restaurante Rincón de Almócita, con una sesión musical.

Anexo 13. Noticia Almócita



Anexo 14. Cartel Eco-encuentro



Anexo 15. Cartel Eco-encuentro



Anexo 16. Cártel Eco-encuentro



Anexo 17- Festival contra los malos malos tratos



Anexo 18. Cárter Meditación contra los malos tratos



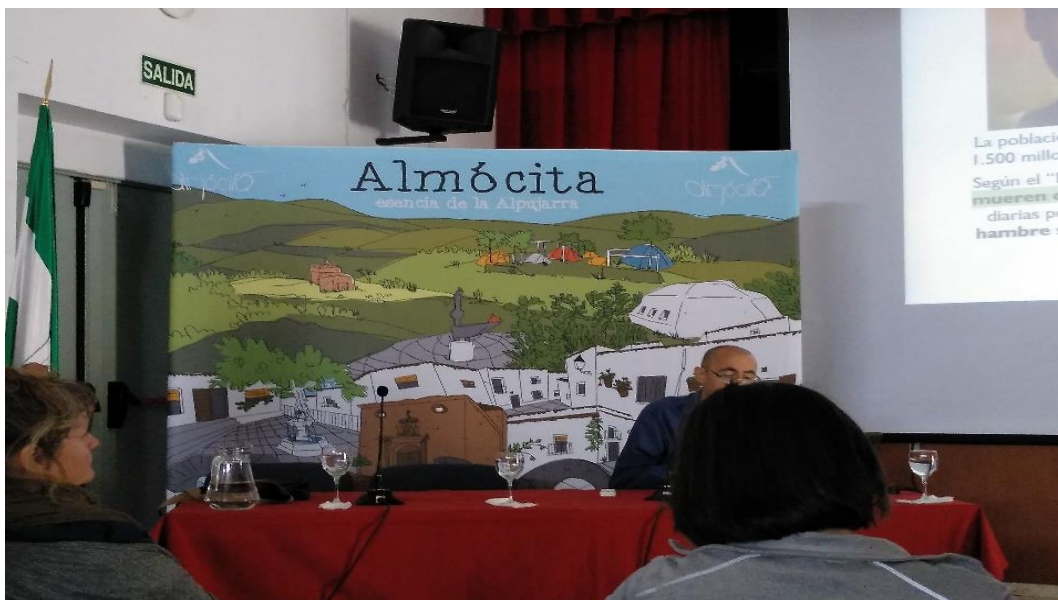
Anexo 19. Festival Almomed



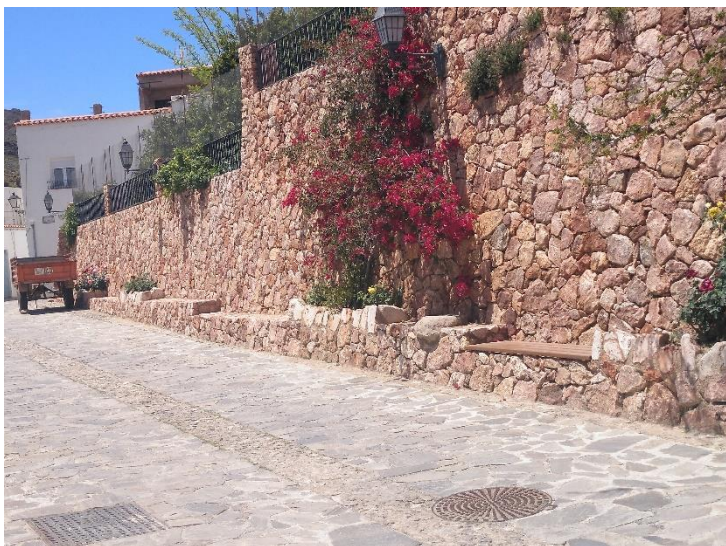
Anexo 20. Poster presentación proyecto del pueblo



Anexo 21a-. Poster visto en las charlas



Anexo 21b. Moncloa



Anexo 22. Vista Parque Periurbano





Anexo 23- Casa donde me hospedaba

Anexo 23. Grafiti contra la violencia de



género

Anexo 24. Parada del autobús



Anexo 25. Poesías lavadero



Anexo 26.
Poesía
dedicada a
las mujeres

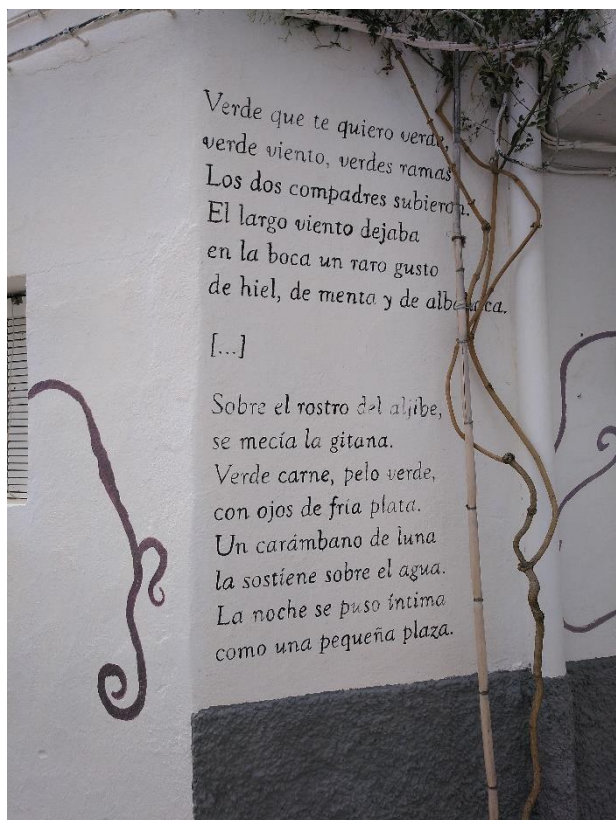
Anexo 27. Parra fachada



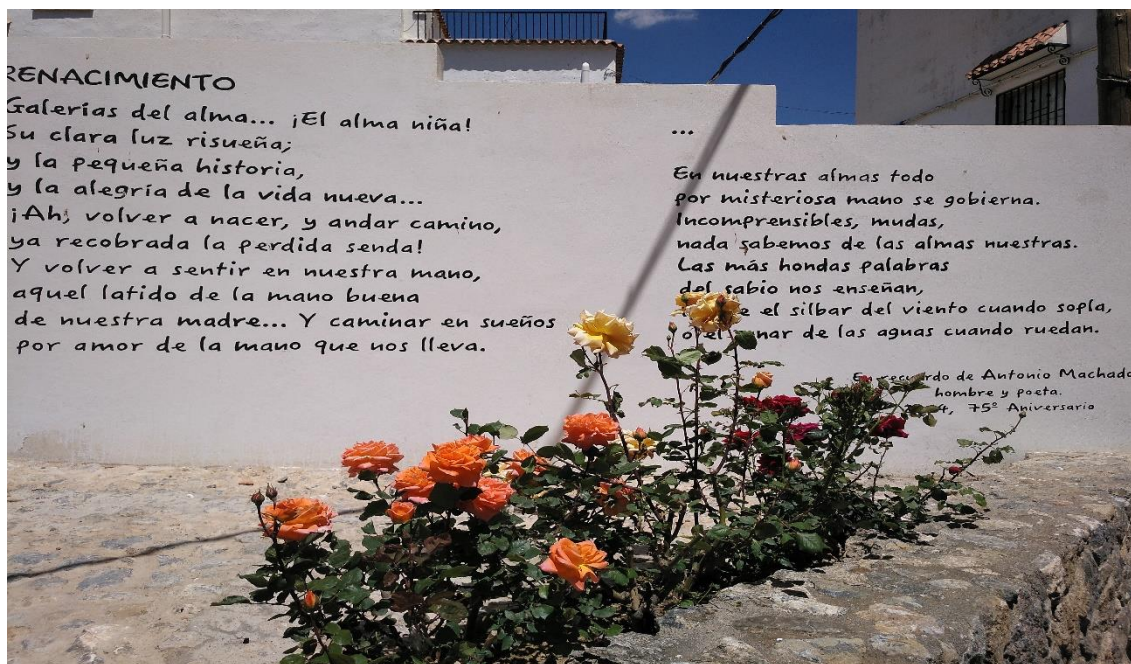
Anexo 28. Mural piscina



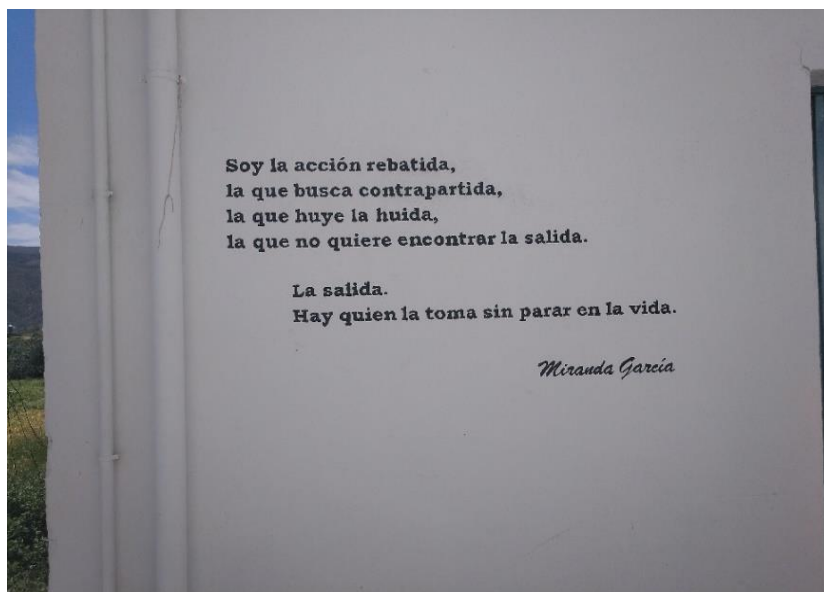
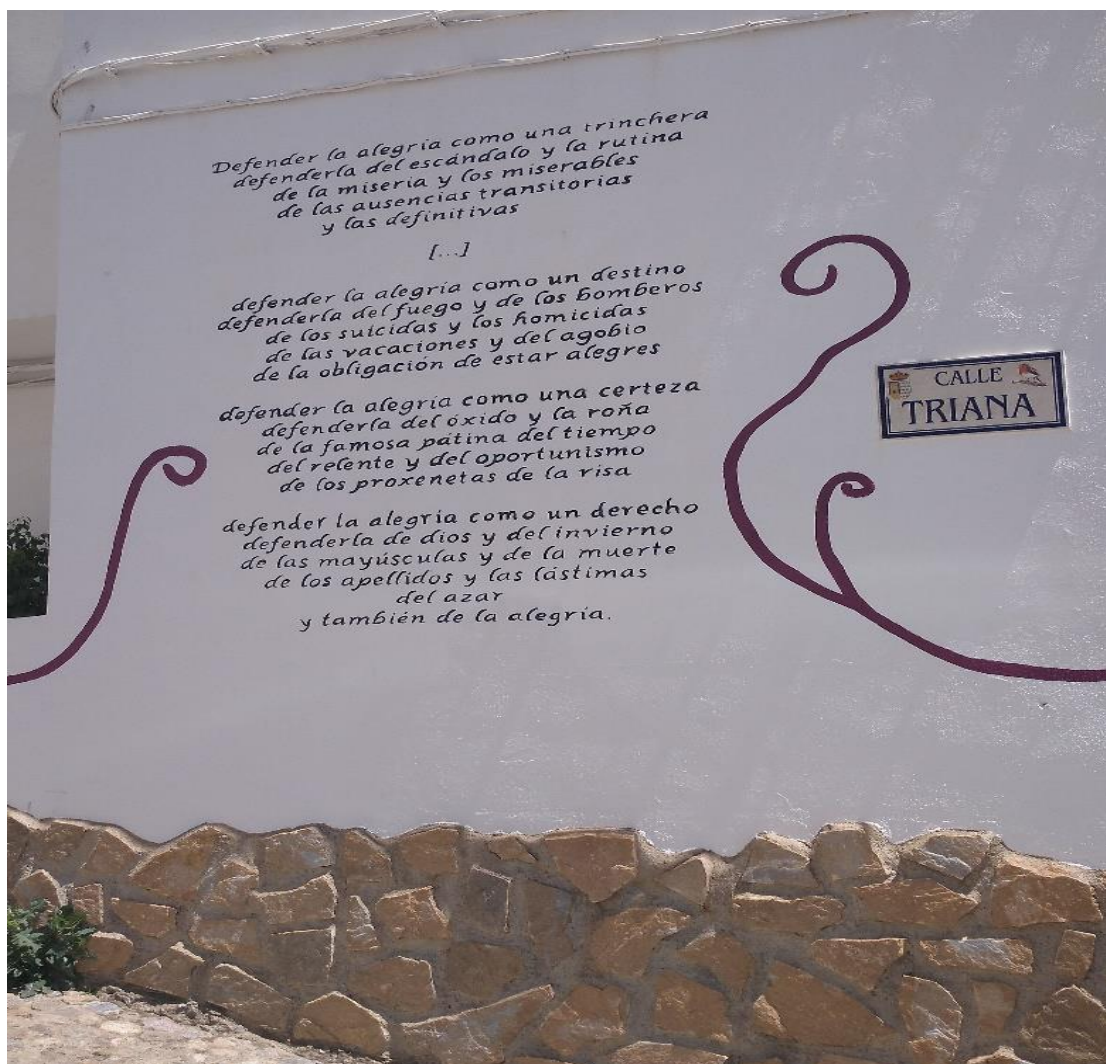
Anexo 29. Poesía de Lorca en la fachada



Anexo 30. Homenaje Aniversario Machado



Anexo 31. Poesía Benedetti



Anexo 32. Poesía

Anexo 34. Porche



Anexo 35. Fachada y Macetas



Anexo 36. Arriete (I)



Anexo 37. Arriete (II)



Anexo 38. Conjunto de Plantas encima de la fuente



Anexo 2. Plantilla de observación

<p>Objetivo general: Analizar qué lugar ocupa el género y la sexualidad en las prácticas comunitarias del pueblo de Almócita (Almería).</p> <p>Objetivos específicos:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Indagar en las diversas maneras en la que los espacios se configuran y los significados que se les atribuye - Analizar los correctores que acentúan los mecanismos excluyentes - Descifrar los elementos responsables de poner en marcha dinámicas de cambio. 	
<p><u>Plantilla de observación: Acercamiento etnográfico a las prácticas comunitarias de Almócita”.</u></p>	
<p><u>Prácticas</u></p> <p>Observar e identificar nuevas prácticas, así como las ya expuestas, siguiendo la clasificación: ámbito formal y no formal.</p> <p>Descubrir nuevas prácticas comunitarias de los distintos ámbitos expuestos</p> <ul style="list-style-type: none"> - ¿En torno a qué espacios se vertebran? ¿Vertebran antiguas rutas para ir al mercado? - ¿Qué uso hacen de las prácticas comunitarias que definimos como formales o no formales? 	<p><u>Significados y usos</u></p> <p>¿Qué valores hay detrás de las prácticas comunitarias? Todos los ámbitos.</p> <ul style="list-style-type: none"> - ¿Qué representa para los/as habitantes cada una de ellas? ¿Cómo lo interpretan? - ¿Quiénes realizan mayoritariamente las prácticas comunitarias no formales? ¿Han cambiado sus prácticas comunitarias informales después del auge de las prácticas comunitarias formales? Sí es así, ¿Cómo han cambiado? ¿Se ha producido una flexibilización de quién realizan las prácticas comunitarias no formales? <p>Sobre las prácticas formales/ no formales</p> <ul style="list-style-type: none"> - ¿Qué personas realizan vida diaria en torno a estas prácticas? <i>Indexar no solo el género, edad, etnicidad, religiosidad</i>

	<ul style="list-style-type: none"> - Qué mito/estereotipos retransmiten de la cultura? Por ejemplo, se asocian a las mujeres con naturaleza y, a los hombres con la cultura. ¿A quién representan? ¿A quién invisibilizan? Razones de la posible ausencia - ¿Qué emociones despiertan las distintas prácticas comunitarias? ¿Hay contradicciones? ¿lo viven con extrañeza? ¿Con qué tono hablan de ellas? ¿Qué gestos realizan? - ¿Han mejorado las redes de amistad y de vecindad? - ¿Han cambiado los sentimientos de pertenencia e identidad? ¿Se siente identificadxs de alguna manera? ¿Qué espacios sienten como suyos? - ¿Cómo valoran esas prácticas comunitarias? ¿A cuáles le asocian valores de centralidad? Por ejemplo, sirve el candil de punto de referencia ¿A cuál valor intangible del pasado? ¿Qué tipo de criterios hay detrás de la valoración de esas prácticas comunitarias? - Al preguntar por alguno de las prácticas comunitarias, ¿qué tipo de interacción proyectan: amistosa, informal, conflictiva? <p><u>Espacios y capas del mismo.</u></p> <ul style="list-style-type: none"> - ¿Qué puede definirse cómo espacio exterior? ¿Qué puede definirse como espacio público? - ¿Dónde establecen los límites entre los espacios? Indagar las nociones culturales y sociales que hay detrás.
--	---

	<p>Observar los límites físicos: muros, paredes, cortinas, mamparas, tipos de materiales</p> <ul style="list-style-type: none"> - ¿Al entablar conversación, la distancia que media es lo mismo si es hombre o mujer al preguntar por alguna de las prácticas comunitarias? - ¿Qué tipo de relaciones se vertebran en ese espacio? ¿Son igualitarias? ¿Jerárquicas? - ¿Se han creado nuevos espacios híbridos? ¿Qué tipo de degradaciones en el espacio se han producido? ¿Han cambiado desde la llegada de los grafitis, candil? - ¿Hay una redefinición de centro-periferia? - ¿Cómo han alterado el espacio anterior? ¿Quiénes usan más el espacio público? ¿Refuerzan el uso tradicional del espacio? - ¿Qué tipo de construcción del espacio hay detrás? - ¿Qué tipo de uso prioriza esos nuevos espacios creados? ¿Qué valores están asociados? - ¿Hay diferencias generacionales en el uso de los espacios?
--	--

Apuntes para la observación:

- Elaboración del recuerdo: importancia de qué elementos rescatan y los que no.
- Acercamiento a la memoria, tirar de los hilos conductores: poder evocador, retro-alimentación, tensión, soledad

Auto-examinación como investigador

- 1. ¿Qué nos ha sorprendido?**
- 2. ¿Qué nos ha parecido nuevo?**
- 3. ¿En qué argumentos nos apoyamos?**

Bibliografía

- Anzaldúa, G. (2016). *Borderlands / La frontera La nueva mestiza* (1st ed.).

Madrid: Capitan Swing.

- Augé, M. (1993). *Los no lugares: espacios del anonimato*. Barcelona: Gedisa.
- Birriel Salcedo, M. (2016). Espacio y género en la Edad Moderna. Retos, problemas y logros de la investigación. *Mujeres e Historia*, 89-120
- Bloom, H. (1998). *El canon literario* (1st ed.). Madrid: Arco Libros.
- Brown, P. (1990). Laruen's wink at the wild side. *New York Time*.
- Buckingham, S. (2011). Análisis del derecho a la ciudad desde una perspectiva de género. In A. Sugranyes & C. Mathivet, *Ciudades para tod@s: Por el derecho a la ciudad, propuestas y experiencias*, (1st ed.). Habitat International Coalition
- Castro Moreno, A. (2012). *Metageografía del Miedo: El Albayzín, sin trazado único* (Master's Thesis). Universidad de Granada
- Chakrabarty, D. (2008). La historia subalterna como pensamiento político. In S. Mezzadra, *Estudios Postcoloniales. Ensayos Fundamentales* (pp. 145-166). Madrid: Traficantes de Sueños.
- Crenshaw, K. (1995). Mapping the Margins: Intersectionality. Identity Politics, and Violence Against Women of Color. In K. Crenshaw, N. Gotanda, G. Peller & K. Thomas, *Critical Race Theory, The Key Writings, that formed the Movement* (pp. 357-383). New York: The New Press.
- Collier, J. (2009). *Del Deseo al Deber: Recreando Familias de un pueblo Andaluz* (1st ed.). México D.F: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social : Universidad Autónoma Metropolitana : Universidad Iberoamericana

- Del Molino, S. (2016). *La España vacía*. Turner.F

- Del Valle, T. (1995). Metodología para la elaboración de la autobiografía. *Invisibilidad y presencia. Seminario Internacional «Género y trayectoria profesional del profesorado universitario»*. Madrid: Instituto de Investigaciones Feministas.
 - (1997). *Andamios para una nueva ciudad : lecturas desde la antropología* (1st ed.). Valencia: Universitat de València.
 - (1999a). Reelaboraciones de la conceptualización espacio-temporal desde el análisis feminista y su aplicación a la antropología urbana. *Ankulegi; Gizarte Antropologia Aldizkaria= Revista De Antropología Social*, 43-52.
 - (1999b). La importancia del espacio en relación a la identidad individual y grupal; límites, contenidos y significados desde el enfoque antropológico. *Trabajos De Antropología Y Etnología*, 39(1-2), 33-43.
 - (2002). Metodología para la elaboración de la autobiografía. In A. Hurtado & L. Álvarez Munárris, *Identidad y pluriculturalidad en un mundo globalizado* (1st ed., pp. 241-256). Murcia: Editorial Godoy
 - (2006). Interpretaciones de ciertos mecanismos del recuerdo. *Ankulegi: Gizarte Antropologia Aldizkaria= Revista De Antropología Social*, 10, 11-18.
 - (2012). Un ensayo metodológico sobre la mirada en la Antropología Social. *Gazeta De Antropología*, 23(3).
 - (2015). Procesos de la memoria: cronotopos genéricos. *Revista De Estudios De Género. La Ventana*, 1(9), 7-44.

- Despret, V. (2004). The body we are for: figures of antro-po-zoo-genesis. *SAGE*, 10(2), 111-134. Retrieved from

http://www.biolingagem.com/ling_cog_cult/despret_2004_thebodywecarefordf

- Easton, D., & Hardy, J. (2016). *Ética promiscua: una guía práctica para el poliamor, las relaciones abiertas y otras aventuras*. [Barcelona]: Melusina.
- Estebán, M. (2004). Antropología encarnada. Antropología desde una misma. *Papeles Del CEIC, 12, 1-21*.
- Fernández Montes, M. (2010). Sujetos como objeto de estudio. In M. Del Olmo Pintado, *Dilemas éticos en antropología: las entretelas del trabajo de campo etnográfico* (1st ed., pp. 303-314). Trotta.
- Flather, A. (2011). *Gender and space in early modern England* (1st ed.). Woodbridge [u.a.]: BoydellPress.
- Florida, R. (2009). *Las ciudades creativas: por que donde vives puede ser la decisión más importante de tu vida* (1st ed.). Barcelona: Paidós.
- Gálvez de Williams, D. (1957). *La carta de Atenas : el urbanismo de los CIAM : congresos internacionales de arquitectura moderna*. 1st ed. Buenos Aires: Contemporánea.
- Genovese, A. (2018). *La doble voz: poetas argentinas contemporáneas*. Eduvim.
- Gladys, N. & López, A. (2013). Los espacios intermedios y la definición de una arquitectura regional. Una breve historia dela vivienda y de la domesticidad en el sureste mexicano: MÉRIDA. Quintana. *Revista De Estudios Do Departamento De Historia Da Arte,*, 69-84.

- Gregorio, C. (2006). Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: representación y relaciones de poder. *AIBR: Revista*
-
- De Antropología Iberoamericana, 1(1), 22-39.
 - (2014) Traspasando las fronteras dentro-fuera: Reflexiones desde una etnografía feminista. *AIBR Revista De Antropología Iberoamericana*, 9(3), 297-322.
 - (2015). Habitar la ciudad, construir su arquitectura: narrativas sobre la ciudad de Granada. In M. Díez Jorge, *Arquitectura y mujeres en la historia* (1st ed.). Editorial Síntesis.
- Guillem, N. (2017). Almería: De Reino Levantino a Provincia con entidad regional. *Indumentaria, costumbres y habla de un pueblo* (1st ed.). Almería: Círculo
- Hall S.(2008) ¿Cuándo fue lo postcolonial?. In S. Mezzadra, *Estudios Postcoloniales. Ensayos Fundamentales* (1st ed., pp. 121-145). Madrid: Traficantes de Sueños.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres : la reinención de la naturaleza* (1st ed.). Madrid: Cátedra.
- Harding, S. (1987). Is There a Feminist Method?. In S. Harding, *Feminism and Methodology* (1st ed.). Milton Keynes: Open University Press.
- Hernández, J. (2009). *Trabajo social comunitario en la sociedad individualizada*. València: Nau Llibres.
- Instituto Nacional de Estadística. (2017). Encuesta de Población Activa (EPA) (p. http://www.ine.es/prensa/epa_prensa.htm). Madrid: Instituto Nacional de

- Isla, A., & Colmegna, P. (2007). La importancia de la cultura y la política en los procesos de desarrollo. *Revista Mad*, 16, 93-107
- Jacobs, J. (1973). *Muerte y vida de las grandes ciudades* (1st ed.). Ediciones Península: Madrid.
- Jiménez Díaz, J. (2010). Procesos de desarrollo en el Poniente Almeriense: Agricultores e inmigrados. *REVISTA DE ESTUDIOS REGIONALES*, 90, 179-205.
Retrieved from <http://www.redalyc.org/html/755/75518812007>
- Jimeno, M. (Ed.). (2012). *Etnografías contemporáneas: Trabajo de campo* (Vol. 4). Universidad Nacional de Colombia-Sede Bogotá, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales (CES), Bienestar Universitario, Grupo de Investigación Conflicto Social y Violencia.
- Lasén, A., & Casado, E. (2014). Epílogo: controversias y desasosiegos metodológicos. *Mediaciones Tecnológicas: Cuerpos, Afectos Y Subjetividades*, 5
- Le Dœff, M. (2000). *Le sexe du savoir*. Centre for Digital Philosophy UWO. *Philosophy Documentation Center* Institute of Philosophy, London.
- Lefebvre, H. (1978). *El derecho a la ciudad* (1st ed.). Barcelona: Península.
- Lorente Molina, B. (2004). Perspectivas de género y trabajo social : construyendo método desde el paradigma intercultural. *Portularia: Revista De Trabajo Social*, 4, 87-94
- Ludmer, J. (1984). Tretas del débil. In P. González & E. Ortega, *La sartén por el mango: encuentro de escritoras latinoamericanas* , (1st ed.). Río Piedras: Huracán.
- McCall, L. (2005). The Complexity of Intersectionality. *Signs*, 30(3), 1771-1800.
<http://dx.doi.org/10.1086/426800>

- Mezzadra, S., & Rahola, F. (2008). La condición postcolonial. In S. Mezzadra, *Estudios Postcoloniales. Ensayos Fundamentales* (1st ed., pp. 263-278). Madrid: Traficantes de Sueños.
- Mohanty, C. (2008). “Bajo los ojos de occidente. Academia Feminista y discurso colonial”. In L. Navaz & A. Hernández, *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes* (1st ed.). Madrid: Cátedra.
- Montañes, M. (2010). Interpretación de textos y discursos al servicio del desarrollo local. Cuadernos Cimas.
- Morales Villena, A., & Vieitez Cerdeño, S. (2015). Traslaciones de una profesión feminizada. De la Asistencia Social al Trabajo Social. In L. Saletti-Cuesta, *Traslaciones en los estudios feministas* (1st ed.). Málaga: Perséfone. Ediciones electrónicas de la AEHM/UMA.
- Navarro, A. L., & García, I. B. (2005). La mujer en la agricultura y en el medio rural. *Agricultura familiar en España*, 104-128
- Norma E., C. (2015). *Canícula: Snapshot of a Girlhood en la Frontera*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Nussbaum, M. (2002). *Las mujeres y el desarrollo humano: el enfoque de las capacidades* (1st ed.). Barcelona: Herder.
- Núñez-Herrador, E. (2011). El descubrimiento y la puesta en valor de la arquitectura popular: de Fernando García Mercadal a Luis Feduchi. In *Lecciones de los maestros: aproximación histórico-crítica a los grandes historiadores de la arquitectura española*: (pp. 185-202). Zaragoza.

- Oleksy, E. (2011). Intersectionality at the cross-roads. *Women's Studies International Forum*, 34, 263-270.
 - Ontiveros, T. (2006). Vivienda popular urbana y vida cotidiana. In *Congreso Nacional de Antropología*. Mérida, Venezuela.
 - Orozco, A. (2006). Amenaza tormenta: la crisis de los cuidados y la reorganización del sistema económico. *Revista De Economía Crítica*, 5, 7-37.
 - Ortner, S. (1979): "¿ Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?." *Antropología y feminismo* 109-131.
 - Pastor Seller, E. (2004). La participación ciudadana en el ámbito local, eje transversal del trabajo social comunitario. *Alternativas. Cuadernos De Trabajo Social*, 12, 103-137. Retrieved from <http://hdl.handle.net/10045/5593>
 - Puwar, N. (2008). Poses y construcciones melodramáticas. In S. Mezzadra, *Estudios Postcoloniales. Ensayos Fundamentales* (1st ed., pp. 237-260). Madrid: Traficantes de Sueños.
 - Quesada, C. V. (1993). *Redes sociales: un concepto con importantes implicaciones en la intervención comunitaria*. Colegio Oficial de Psicólogos de Madrid.
 - Ramírez Agüero, F., Hernández Hernández, L., Gutiérrez Montes, I. A., Rivas Platero, G. G., & Padilla Castillo, D. (2012). La perspectiva de género en los Trabajos sociales e intervención social con Samuel Rubio Coronado perspectiva de género
- 20
- Rappaport, J. (2008). Beyond participant observation: Collaborative ethnography as theoretical innovation. *Collaborative Anthropologies*, 1(1), 1-31.
 - Reigada-Olaizola, A. (2011). Reestructuración agraria, migración laboral y feminización del trabajo en Andalucía (España). *Scielo. Scientific Electronic*

Library Online, 8(1). Retrieved from http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-54722011000100

- Rey Puentes, E., & Montero Monferrer, M. (2007). Una experiencia de trabajo desde la perspectiva de género: Proyecto de intervención comunitaria con mujeres en la zona de Valdebernardo. *Educación Social*, 37, 119-127.
- Rodríguez Meleda, J., & Salguero Montaña, O. (2016). Granada(s), un tronco, muchas ramas. In *Cartografía de la ciudad capitalista: Transformación urbana y conflicto social en el estado español* (1st ed., pp. 249-275). Madrid: Traficantes de Sueños.
- Rostagnol, S. (2011). Trabajo de campo en entornos diversos: Reflexiones sobre las estrategias de conocimiento. *Gazeta De Antropología*, 27(1). Retrieved from <http://hdl.handle.net/10481/15685>
- Salem, S. (2013). "Marxist feminism as a critique of intersectionality,," *Feminist Current*. Retrieved from <http://www.feministcurrent.com/2013/12/10/marxist-feminism-as-a-critique-of-intersectionality/>
- Sandoval, C. (2004) "Nuevas ciencias. Feminismo Cyborg y metodología de los oprimidos", en: *Otras inapropiables: feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Sedgwick, E. (1998). *Epistemología del armario* (1st ed.). Badalona: Ediciones de la Tempestad.
- Segato, L. (2016). *La Guerra Contra las Mujeres* (1st ed.). Madrid: Traficantes de Sueños.
- Serrano, M. (2017). La "humillación laboral" de las trabajadoras del envasado en

Almería. Público. Visto en <http://www.publico.es/sociedad/condiciones-laborales-humillacion-laboral-trabajadoras-ensado-almeria.htmlb>

- Sohat, E. (2008). Notas sobre lo <<postcolonial>>. In S. Mezzadra, *Estudios Postcoloniales. Ensayos Fundamentales* (1st ed., pp. 103-121). Madrid: Traficantes de Sueños.
- Smith, N. (2012). La nueva frontera urbana. Ciudad revanchista y gentrificación (1st ed.). Madrid: Traficantes de Sueños.
- Spivak, G. (2008). Estudios de la Subalternidad. Deconstruyendo la Historiografía. In S. Mezzadra, *Estudios Postcoloniales. Ensayos Fundamentales*(1st ed., pp. 33-68). Madrid: Traficantes de Sueños.
- Sugranyes, A., & Mathivet, C. (2011). *Ciudades para tod@s: Por el derecho a la ciudad, propuestas y experiencias*(1st ed.). (1st ed.). Habitat International Coalition
- Torres, H. (2013). El amor en los tiempos del facebook. In M. Solá & E. Urko, *Transfeminismo. Epistemes, fricciones y flujos* (1st ed., pp. 237-250). Navarra: Txalaparta.
- Úcar, X., & Llena Berne, A. (2006). Acción comunitaria miradas y diálogos interdisciplinarios e interprofesionales. In X. Úcar & A. Llena Berne, *Miradas y diálogos en torno a la acción comunitaria* (1st ed., pp. 11-56). Graó
- Walkowitz, J. (1982). *Jack the Ripper and the Myth of Male Violence*. *Feminist Studies*, 8(3), 542-574. <http://dx.doi.org/10.2307/3177712>
- Wittig, M. (2005). *El pensamiento heterosexual: y otros ensayos* (1st ed.). Barcelona: Egales

- Young, R. (2008). Estudios de la Subalternidad. Deconstruyendo la Historiografía. In S. Mezzadra, *Estudios Postcoloniales. Ensayos Fundamentales*(1st ed., pp. 197-236).
- Yuval-Davis, N. (1997). *Gender & Nation* (1st ed.). SAGE.
- Zarrilli, A. (2003). *La Huerta de Europa*. Scielo, 4(7). Visto en http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1515-5994200300020000
04

